



DOĞUMUNUN 200. YILINDA
ŞEHABEDDİN MERCANİ:
İSLÂM TEFEKKÜRÜNDE TECDİT ve İHYÂ
ULUSLARARASI SEMPOZYUMU

17-18 ARALIK 2018 İSTANBUL

BİLDİRİ KİTABI

Editör:
Prof. Dr. Mustafa TEKİN

İSTANBUL-2022

Not: Bildirilerin dil ve içerik yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yapım: Damla Acar

Grafik-Tasarım: Ceyhun Durmaz

Baskı Yeri-Ayı-Yılı:

Baskı: ŞenYıldız Yayıncılık Hediyeelik Eşya ve Tekstil San ve Tic.Ltd.Şti.
Gümüşsuyu caddesi. Dalgıç İş Merkezi No:3 Kat:1 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 483 47 91 / Faks: 0212 483 48 23

Yayın Nu: 33

ISBN: 978-605-9443-55-5

"Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın desteği ile hazırlanan bu projenin içeriği hiçbir surette Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın görüşlerini yansıtmamakta olup, içerik ile ilgili tek sorumluluk Türk Ocakları İstanbul Şubesi'ne aittir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 11

EDİTÖRDEN / 13

I. BÖLÜM:

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ANATOMİSİ

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ÇAĞDAŞ SORUNLARI

Prof. Dr. Mustafa TEKİN / 17

GÜNÜMÜZ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN 5 (K)Sİ:

Kıtalar, Kişiler, Konular, Kavramlar, Kurumlar

Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU / 33

TOPLUMSAL TECRÜBE OLMAKSIZIN MÜSLÜMAN

AKIL TEŞEKKÜL EDEBİLİR Mİ?

Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR / 57

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN PSİKANALİZİ

Esan GÜL / 77

II. BÖLÜM:

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ISLAHI,
TECDİT VE ŞEHABEDDİN MERCANİ

TÜRK DÜNYASINI BİRLEŞTİREN UNSURLAR

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ / 87

TECDİT'İN ZEMİNİ ve ARACI OLARAK KELAM İLMİ

-Yeni İlm-i Kelam Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme-

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / 101

DOGMATİZMDEN DİNAMİZME DİNİ TEFEKKÜR

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ / 117

**ŞİHÂBÜDDİN EL-MERCÂNÎ'NİN HANEFÎ-MATURİDÎ
KÜLTÜR ÇEVRESİYLE İLİŞKİSİ**
Prof. Dr. Sönmez KUTLU / 131

**MATBUAT DÖNEMİ MUSHAF KİTABETİ ÇALIŞMALARINDA
ŞEHABETTİN MERCÂNÎ**
Doç. Dr. Münteha MAŞALI / 161

**III. BÖLÜM:
TÜRKİYE TECRÜBESİNDE
İSLAM DÜŞÜNCESİ**

**DİN YOĞUNLUKLU TARTIŞMALAR EKSENİNDE
EROL GÜNGÖR'ÜN DİNİ MESELELERE BAKIŞI**
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL / 175

NURETTİN TOPÇU VE RÖNESANS İHTİYACI
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN / 199

ALİ SUAVİ VE FELSEFİ KİMLİĞİ
Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT / 207

**İDEOLOJİDEN BİLİME ÇİLELİ BİR YOLCULUK:
TÜRK-İSLAM ZİHNİYETİNE ZARİF KATKILARIYLA
SABRİ FEHMİ ÜLGENER**
Doç. Dr. Birsan Banu Okutan / 231

**IV. BÖLÜM:
TÜRK DÜNYASINDAN BALKANLARA
İSLAM DÜŞÜNCESİ VE TECDİT**

MODERNİST DÜŞÜNCEDE KUR'AN VE YORUM
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI / 247

**ALİYA İZZETBEGOVİÇ DÜŞÜNCESİNDE YENİLENME:
İNSAN, İSLAM VE YABANCILAŞMA MESELESİ**
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN / 251

**ZİYA KEMALİ VE TÜRK-İSLAM
TECDİT GELENEĞİNE KATKISI**
İlias Miftakhov / 261

KUZEY AFRİKA'DA ISLAH
Prof. Dr. Ahmet KAVAS / 273

V. BÖLÜM:
FARKLI COĞRAFYALARDA
İSLAM DÜŞÜNCESİ

HİNT ALT KITASI DİNİ AKIMLARI VE
AHMEDİYE HAREKETİ

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER / 295

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİ VE LAİKLİK:
ALİ ABDURRAZİK'A GÖRE DİN VE DEVLET

Prof.Dr. Mehmet Ali KİRMAN / 307

ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE MODERNLİK,
GELENEK VE DİN

Prof. Dr. İhsan TOKER / 323

CEMALEDDİN AFGANİNİN İSLAM BİRLİĞİ TEORİSİ
VE ÇAĞDAŞ İSLAMCILIK DÜŞÜNCELERİ

Doç. Dr. Faik ELEKBERLİ / 337

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'NİN ÇAĞDAŞ İSLÂM
SİYASÎ DÜŞÜNCESİNE KATKILARI

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ / 355

ŞİHÂBUDDİN EL-MERCÂNÎ VE NÂZÛRETU'L-
HAKK FÎ FARDİYYETİ'L-İŞÂ VE İN LEM YEĞİBİ'Ş-
ŞAFAK ADLI ESERİ

Said Ali KUDAYNETOV / 373

ONUR KURULU

Prof. Dr. Mahmut Ak (İstanbul Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Mehmet Öz (Türk Ocakları Genel Başkanı)

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Mahmut Ak (İstanbul Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Hayati Develi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı)

Prof. Dr. Mustafa Tekin (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail Türkoğlu (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Dr. Cezmi Bayram (Türk Ocakları İstanbul Şubesi Başkanı)

DÜZENLEME KURULU

Dr. Cezmi Bayram (Türk Ocakları İstanbul Şubesi Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa Tekin (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail Türkoğlu (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih M. Sancaktar (İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yaman (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Arş. Gör. Dr. Filiz Ferhatoğlu (İstanbul Üniversitesi)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Kavas (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Prof. Dr. Ashirbek Muminov (Eurasian National University-Kazakistan)

Prof. Dr. Dosay Kenjetay (Eurasian National University-Kazakistan)

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İldus Zagidullin (Şehabettin Mercani Enstitüsü-Tataristan-Rusya)

Prof. Dr. İskender Gilyecev (Kazan Federal Üniversitesi - Tataristan/Rusya)

Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Atalan (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Serhat Yılmaz (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Şahingöz (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Rafik Mukhammetshin (Russian İslami University-Rusya)

Doç. Dr. Alper Alp (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Faik Elekberli (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi)
Doç. Dr. Fatih M. Sancaktar (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail Türkoğlu (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)
Zaynabidin Abdirashidov (Ali Şir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi-Özbekistan)

SEKRETERYA

Arş. Gör. Dr. Filiz Ferhatoğlu

Merve Solak
Sertaç Tekneci

İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
İstanbul Üniversitesi
Marmara Üniversitesi

ÖNSÖZ

Bugün dinle ilgili en başta gelen mesele, Allah'ın vahyini, İslâm'ın davetini nasıl anlayacağımız hususudur. Büyük bir medeniyet hamlesini başaran İslâm, her büyüklüğünden emin olanların uğradığı âkıbet mârüz kaldı Geliştirdiği önemli müesseseler, kurduğu sistemler bir noktadan sonra katılaştı. Değişen şartlara ayak uyduramadı, kendi dışında hâkimiyet kurmaya çalışan Batı Medeniyetinin gelişmesini farkedemedi. Çünkü, mükemmel olan İslâm medeniyeti, artık heyecanını ve enerjisini kaybetmiş, soğumuştur.

Artık farkedilemeyecek safhayı geçen Batı medeniyeti karşısında yeni bir hamle ihtiyacı; dönemin en büyük İslâm devleti Osmanlı Devletinde değil, bağımsız bile olmayan Kazan'da hissedildi. Belki, bunda Çarlık Rusyasının müslümanlar üzerindeki dinî baskısının da etkisi vardır. Zira, din onlar için sadece bir iman meselesi değil, millî varlıklarının devamı için de en önemli müessese idi. Bunun için baskılara rağmen dini ifade ve öğrenme hususunda ciddî faaliyetler yapıldı. Bu gayretlerin arasında, sonraki yıllarda bütün İslâm aleminde büyük tesirler icra edecek olan Şahabettin Mercani'nin faaliyeti ve öğretim müessesesi medreresesi dikkate değerdir. 19. yüzyılın ortalarında orada başlayan İslâmı yeniden yorumlama hareketi yüzyılın sonunda bizim coğrafyamızı da etkiledi. Burada öne çıkan şahsiyet Cemaleddin Efgani'dir. Efgani 2. Meşutiyet yıllarının fikir hareketlerinin öncüleri üzerinde aynı derecede etki yapmıştır. Hem Mehmed Emin (Yurdakul) hem de Mehmet Akif onun takipçileridir. Hem Sırat-ı Mustakim de ve hem de Türk Yurdu'nda makalelerine yer verilmiştir.

Zayıf bir çizgi halinde bu yol takibe devam edilse bile zaman içinde beklenen nispette gelişme gösterememiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kuran tercüme ve tefsiri, Buhari Tercümesi ile belki yeniden Hanefi-Maturidi çizgisinin ihyâsı hedef alınsa bile mektepten mahrumiyet; beklenen düşünce zenginliğini sağlayamadı.

Çok partili siyâsî hayatın imkân ve zaruretleri neticesinde başta sınırlı, son yıllarda çok sayıda okullar açıldı. Bunun yanında eski tasavvuf geleneğinin tâkipçiliği iddiasını taşıyan, ancak kapitalistleşen

cemaatlerin siyâsette daha etkili olmaları sebebiyle, İlâhiyat Fakültele-
rinde filizlenmeye başlayan fikir ve düşünce mahsulleri henüz müslü-
man kitleye yeteri kadar ulaşamadı. Bu yüzden, bu kadar okula ve çok
geniş Diyanet kadrosuna rağmen, son yıllarda cemiyette deizmin ve
ateizmin yaygınlaştığı endişesi büyümeye başladı.

Bu ve benzeri meseleler sebebiyle dinimizi nasıl anlamamız ve an-
latmamız gerektiği hususu İstanbul İstanbul Türk Ocağı olarak bizim
önem verdiğimiz konuların başında yer aldı. Bu konuda bir seri faa-
liyet yapmayı düşündük. Bunların ilki olarak, İslâm dünyasında uya-
nışın başlatıcısı sayılabilecek Şahabettin Mercani hakkında, Doğumu-
nun 200. yılını da vesile kılarak bir Sempozyum düzenledik. Ardından
onun tâkipçileri hakkında da ayrı ayrı toplantılar düzenledik. Hâla
panel ve konferas ve çalıştaylarla konu üzerinde dikkatimizi devam
ettiriyoruz.

2018 yılında yapılan bu sempozyum, tebliğlerin toplanmasında ak-
samalar sebebiyle kitap hâlinde neşri gecikti. Aziz Dostumuz Mustafa
Tekin'in ciddî takipçiliği neticesinde gün yüzüne çıkartma imkânını
bulduk. Bütün eserlerimizde olduğu gibi, bu kitaba da Ötüken Neşri-
yat'ın değerli mensupları Damla Acar ve Ceyhun Durmaz teknik yar-
dımları ile emek verdiler. Böylece, çalışma, başarı ile tamamlandı.

Emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz.

EDİTÖRDEN

Müslüman toplumların modernlikle karşılaşması, çok geniş coğrafyalarda olduğu gibi İslam dünyasında da ciddi düşünsel ve gündelik hayatın pratiklerine dair sarsıntı ve travmaları birlikte getirmiştir. Doğu, Ortadoğu, Afrika ve Balkanlarda bugünkü bağımsız devletleri kendi bünyesinde yüzyıllarca barındıran Osmanlı Devleti, modern dünyanın çoklu meydan okumalarına karşı kendi içerisinde dirençler geliştirmiştir. Bilhassa 1800’lü yıllardaki siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlere dikkatlice bakıldığında, düşünce akımlarından, edebiyata, sosyal bilimlerden gündelik hayata, düşünürlerden ilim adamlarına kadar çok geniş yelpazede “din ve modernlik” ilişkisi çerçevesinde odaklayabileceğimiz tartışmalara şahitlik ederiz. Eşzamanlı olarak Batılı sömürge ve tasallutu da ifade eden bu gelişmeler karşısında, İslam düşüncesi de bir direnç ve enstrüman olarak önemini korumuştur.

Hiç şüphesiz o günden bu yana hiçbir düşüncenin boşlukta sallanmayacağı ve somut meseleler dolayımıyla ortaya çıkacağı gerçeğinden hareketle yaşadıkları meselelere çözüm yolları bulmak amacıyla İslam düşüncesine katkıları olan birçok şahsiyetler tarihin içinden yükselmişlerdir. Bunlar Türk dünyası kadar Hint alt kıtası, Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Balkanlar’da çıkan ve bugün de gündemde olan şahsiyetlerdir. Fakat maalesef bugün İslam düşüncesi kavramı çokça dile getirilmesine rağmen, hala geniş bir coğrafyadan tebellür eden bu düşünür ve şahsiyetlerin ciddi bir envanteri çıkarılmadığı gibi, İslam düşüncesinin geleceğe projeksiyonunda bunların katkıları ve meselelere nasıl bir menfez açacakları ortaya konulmuş değildir. Bugün bu düşünsel yelpazeye Batı ülkelerinde yaşayan düşünce insanlarını da ayrıca eklemek gerekir.

Biz bu zihni arkaplandan hareket ederek farklı coğrafyalarda bugüne kadar bir şekilde İslam düşüncesine katkı sunan insanları geniş katılımlı bir tartışmada biraraya getirmek üzere sempozyum düzenledik. Bu minvalde 2018 yılında katkıları önemli olmakla birlikte ismi çok duyulmamış olan Şehabeddin Mercani’nin 200. doğum yılını vesile kılan Uluslararası bir sempozyum varlık kazanmış oldu. 2018 yılı aralık ayında bu düşünsel faaliyet “Doğumunun 200. Yılında Şehabeddin Mercani: İslam Tefekküründe Tecdit ve İhya” ismiyle gerçekleşti. Sempozyum yurtiçi ve yurtdışından kendi alanlarında yetkin akademisyenlerin katılımıyla, İslam düşüncesine dair bildirilerin sunumuyla gerçekleşti. Katılımlarından dolayı bu ilim adamlarına içten teşekkürü borç biliriz. Fakat sempozyum bildirilerinin yayımlanması farklı sebeplerle gecikmiş bulunmaktadır. Biz geç te olsa katkısının büyük olmasını ümit ettiğimiz

bu metinlerin yayımlanacak olmasından oldukça mutluyuz. Doğrusu gecikme sebebiyle hem katılımcılar hem de kamuoyundan affımızı istemekteyiz.

Sempozyum, planlanmasından yayımlanma aşamasına kadar farklı kişilerin katkılarıyla gerçekleştirilmiştir. Öncelikle sempozyum düzenleme kurullunda yer alan arkadaşlarımızın çabaları oldukça takdire şayandır. Türkocağı İstanbul şubesi ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünün birlikte katkı sunmaları sebebiyle tüm yetkililere şükranlarımızı arz ediyoruz. Ayrıca tecrübe, bilgi ve motivasyonlarından istifade ettiğim Dr. Cezmi Bayram beye hassasten teşekkürü bir borç bilirim. Kendisinin yüksek heyecanı ve düşünce dünyasına katkı yapma azmi motivasyonumu her zaman yüksek tutmuştur.

Kitabımızın bilim dünyasına katkılarını temenni ediyorum.

Prof. Dr. Mustafa TEKİN
Editör

I. BÖLÜM:
ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ANATOMİSİ

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ÇAĞDAŞ SORUNLARI*

Prof. Dr. Mustafa TEKİN**

İçinde yaşadığımız dünya çok boyutlu krizlerle malüldür. Bir yandan borçlu fertler kadar borçlu ülkelerin çoğaldığı kısaca borcun çoğaldığı bir dünya ile karşı karşıyayız. Verilen rakamlara göre 65 trilyon olan toplam dünya varlığı karşısında piyasalarda 272 trilyon dolar para dolaşımdadır¹ ve bu karşılığı olmayan bir şişmeye tekabül ediyor. Fakir ülke ve halkların sürekli borçlandırıldığı ve varlıklarının ucuza kapatıldığı bir dünya sistemi var. Bauman'ın verdiği rakamlara bakacak olursak tüm gelirlerin % 85'ini % 10'luk bir kesim yönetmektedir.² Dolayısıyla gelir ve paylaşımda adalet olmadığı gibi, borçluluk giderek derinleşmektedir. Borçluluğun küresel sistemin ürettiği bir yapısal problem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.³

Siyasal boyutta meseleye yaklaştığımızda öncelikle gücün çoğunluk üzerindeki tahakkümleri karşımıza çıkmaktadır. Ciddi olarak devam eden silahlanma, ulusal ve bölgesel çatışmalar, işgaller ve yeniden çizilip tanımlanan coğrafyalar hem belirsizliği artırmakta hem de siyasal anlamda bir gelecek vadetmemektedir. Bilhassa müslümanların yoğun olarak yaşadığı Ortadoğu coğrafyasında bu karmaşıklıklar daha da çoğalmaktadır. Diğer yandan göçlerle birlikte değişen demografik yapı çoğulculuğu icbar ederken “insan” olmakla “vatandaş” olmak arasındaki açıklıkta⁴ hayatiyet bulan devlet mekanizması insan haklarını bir sorunsala dönüştürmektedir. Dolayısıyla devletlerin çoğulculuk ve hak kavramı üzerine oturacak bir değişime hazır olması gerekmektedir. Öte yandan bütün ekonomik gelişmişliğine rağmen Çin başta olmak üzere birçok devletin, insanın özgül nitelikleri olan özgürlük konusunda hacim daraltarak faşist yönetime giden tavırları gelecek için de insanlığa

* Bu bildiri, o dönemde yazılma aşamasında olan yazarın “İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası” isimli kitabından düşünce olarak yararlanılarak hazırlanmıştır.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Üyesi.

¹ <https://www.ntv.com.tr/ekonomi/kuresel-borclar-272-trilyon-dolari-asarak-rekor-kirdi,9pAlQ6w5IU-uJ9R-PSopWPQ>.

² Zygmunt Bauman, Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?, Çev. Hakan Keser, 5. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2020.

³ Maurizio Lazzarato, Borçlandırılmış İnsanın İmali-Neoliberal Durum Üzerine Deneme, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Açılımkitap Yay., 2014.

⁴ Açıklık konusunda bkz. Giorgio Agamben, Açıklık-İnsan ve Hayvan, Çev. M. Mine Çilingiroğlu, İstanbul, Y.K.Y., 2018.

pek ümit vermemektedir. Hele müslüman ülkelerin katı, içine kapalı, hukuk ve adaletten mesafeli yönetimleri yeni yiv açma denemeleri olarak kaygı vericidir.

Sosyal ve kültürel alan insanlığa mesafeli görülen ütopyaların birer distopya olarak gündelik hayatta gerçekleştirim kazandığını esefle görmekteyiz. Bir yandan post-truth çağında temsillerin gerçeklerden kopararak insanlığa “dünyevilik” yegane imkan olarak sunulurken, diğer yandan “tüketim” ile insanlığın tüm varlıklarına göz dikilmiştir. Nihayetinde insan, ortodoksisi delinmiş ve özgül ağırlığını karşılayamayacak bir hayatı yüklenmiştir. İnsan hakları metni, artık bu kitleleri koruyacak niteliklerini kaybederek, bir burjuva muhafızı haline gelmiştir. Küresel dünya sistemi “Cesur Yeni Dünya”yı⁵ aratmayacak derecede hafızası yeniden düzenlenen, rehabilite edilen, güdülen müstazaf insanlar kitlesi yaratmıştır.

İçinde yaşadığımız dünyayı farklı diğer boyutları da ekleyerek resmetmek mümkündür. Fakat tüm bu betimlemeler dünyanın ciddi bir insanlık krizi yaşadığına göndermede bulunmaktadır. O halde temel sorumuz; giderek derinleşen çok boyutlu bu krizi insanlık nasıl aşacaktır? şeklinde belirlenebilir.

Küresel dünyaya dair çizilen bu resim global anlamda siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel birçok sorunun çözülme beklediğini bize göstermektedir. Batı post/modernitesinin ve onun dayandığı temellerin elbette dünya için kazanımları olmuştur. Ancak Rönesans’tan başlayarak Aydınlanma ile devam eden ve bugüne kadar gelen süreç yukarıda kısaca vasıflamaya çalıştığımız birçok sorunun da temel kaynağı olarak görülmektedir. Bu durumda bugün insanlık sorunlarının hangi paradigma ile çözüleceği cevap bekleyen önemli sorulardan birisidir. Şunu evleviyetle belirtmek lazımdır ki, sorunlar onlara sebep olan mentalite çözülemezler. Dolayısıyla metodoloji, bilgi birikimleri, kimi yaklaşımları itibarıyla Batı ve doğu düşüncesinden katkılar almak önemli olmakla birlikte, son kertede bir paradigma olarak Batı düşüncesi mevcut sorunları aşma konusunda zayıf görünmektedir.

Müslümanlar bu minvalde soyut bir şekilde “İslam”ın mevcut dünya sorunlarını çözmede yegane imkan olduğunu iddia etmektedirler. Fakat bu iddianın düşünsel ve pratik yansımaları henüz ufukta görünmemektedir. Zira müslüman toplumlara bakıldığında, pratik olarak siyasal, sosyal, ekonomik sorunların devasa boyutlarda olduğu görülecektir. Baskıcı yönetimler, insan haklarındaki zafiyetler, emeğin değersizliği gelir paylaşımındaki adaletsizlik, eğitim ve kültürde varolan fukaralık bu iddialarla mütenasip olmayan olumsuz örneklerdir. Yine sistematik düşüncenin yokluğu, bilimsel faaliyetlerdeki gerilik, üniversitelerin zayıflığı henüz düşünsel atılımdan uzak olduğu

⁵ Aldoux Huxley, Cesur Yeni Dünya, Çev. Ümit Tosun, 34. Baskı, İstanbul, İthaki Yay., 2020.

gerçekliğini önümüze koymaktadır. Dolayısıyla dünyadaki silahlanma ve çatışmalara dair İslam dünyasının bir önerisi var mı? İnsan hakları sorunlarını ancak bir felsefesi var mı? Sistematik düşünce üreten bir üniversitesi var mı? Kendi içerisinde bilgi ve gündelik hayata dair düşünsel stratejiler kurmuş mudur? Tarım, eğitim, gıda vb. birçok konuda planlama yapmış mıdır? Çoğaltabileceğimiz bu soru(n)lara İslam dünyasının verebileceği cevaplar maalesef büyük oranda olumsuzdur.

Bu durumda İslam düşüncesi bağlamında birkaç yapının özellikle altını çizmek gerekmektedir. Birincisi, İslam düşüncesi mevcut dünya sorunlarını aşacak bir form (gerçeklik) henüz oluşturamamıştır. İkincisi, egemenliğini sürdüren Batı düşüncesi ile yüzleşememiştir. Üçüncüsü de, İslam dünyasının kendi içinde yaşadığı sorunlar göz önüne alındığında, bu sorunlar henüz İslam düşüncesinin gerek düşünsel gerekse pratik alanda yetersizlikler ve sorunlar taşıdığı görülmektedir. İslam düşüncesinin paradigma ve içerikler bağlamında bir potansiyel taşımakla birlikte, bunu “bilkuvve” haline dönüştürmediği anlaşılmaktadır. Bir de İslam düşüncesinin çağdaş sorunlarını ajandasına taşıması ve tartışması zorunluluğunu bize göstermektedir. Belki külliyatlı olarak tüm sorunları ele almak bu bildirinin hacmini aşacağından en azından temel problemlere ve ana noktalara atıfta bulunabiliriz.

A) Sistematik Düşünce:

İnsanlık küresel bir dünyada yaşamaktadır. Küresel dünya, insan ilişkilerinin birbirine daha çok bağlı bir hale geldiği yerel, bölgesel ve genel birçok olayın tüm dünyayı bir şekilde ilgilendirdiği ve etkilediği bir dünyadır. Bu durum, özellikle düşünsel anlamda yapılacak üretimlerin tüm yerel ve bölgesel ilişki ağlarını aşarak insanlığı kapsayacak düzeyde olmasını bilhassa gerektirmektedir. Söz gelimi; özellikle soğuk savaş döneminden bu yana dünyanın silahlanması, bir fenomen olarak tüm insanlığın geleceği ile yakından ilintilidir. Fromm konuyu tartışırken kimi tezlere yer vermektedir ki, taraflar yeterli derecede etkili, caydırıcı silahlara sahip olduğu taktirde nükleer savaşın fiiliyatta imkansız olduğunu belirtir.⁶ Çok iyi niyetlerle bu tezi kabul etmek ne derece gerçekçi olacaktır? Bir iradenin düğmeye basımı kadar yakın olan bu fiil, hırs ve iştihalarına kurban olmuş bir mentaliteye uzak değildir. Yine giderek telafisi imkansız boyutlara doğru uzanan çevre sorunları, dünya ülkelerinin sonuçsuz tartışmalarının konusudur. Bunlar tüm insanlığı ilgilendiren problemlerdir.

⁶ Erich Fromm, İnsanlık Başarabilecek mi?-Dış Politikalar Üzerine Bir İnceleme, Çev. Nurdan Soysal, İst., Say Yay., 2019, s. 163.

Öte yandan müslümanlar mevcut paradigmaya yönelik herhangi bir değişim ve strateji önermeksizin, ya küresel sistemin temel işlerliklerini koruyan öneriler getirmekte, ya küresel sistemden pay almak üzere onu tümüyle muhafaza etmekte ya da tikel bazı unsurlar üzerinden değişimlerle sorunlara yaklaşmaktadırlar. Nitekim son kertede müslüman toplumların gelenek ve kültür içinden bugüne gelen bazı kodları el yordamıyla devam ettiren kimi unsurlar dışarıda bırakılırsa, kimlik, devlet, haklar, çevre vb. insanlığın bugün en hayati konularında bir öneriye sahip olmadıkları görülecektir. Söz gelimi; modern olmanın heyecanı ve iştiyakıyla toprak ve tarımı zayıflatıp hovardaca kullanan müslüman toplumların dünyanın giderek dengesizleştiği bir duruma karşı tarım politikası var mıdır? Eğitimde daha çok niceliğe gözünü diken müslüman toplumların iş hayatı, sosyal ilişkiler, değer, kimlik ve kültür açısından eğitime dair iç örüntüleri kuvvetli bir düşünce geliştirmiş midir? Söz gelimi; tarım ve eğitimle ilgili strateji geliştiren “insan nedir?” ve “nasıl bir insan istiyoruz?” gibi paradigmatic ve temel bazı soruların cevaplandırılması acil bir zorunluluktur.

Müslüman toplumlar bu soruların cevaplarının varolduğunu düşünmekte ve bu mevcudiyeti Kur'an'a referansla delillendirmektedirler. Halbuki kutsal kitap insan ve evrene dair bazı bilgiler vermekle birlikte, bu bilgiler fenomenin tamamını kapsayıcı olmadığı gibi daha çok insanın dünya ile irtibatı ve değersel bağlantılara daırdır. Sadece sosyal bilimlerde ve hatta sadece psikolojide bile “insan”a dair modern zamanda üretilen bilgileri müslüman toplumlar nasıl karşılamayı düşünmektedirler? Kaldı ki, antropoloji, sosyoloji gibi diğer sosyal bilimlerle anatomi, kimya vb. diğer fiziki, tıbbi ve tabii bilimlerde geliştirilen bilgilerle kümülatif olarak nasıl başa çıkılacaktır? Kur'an-ı Kerim'in hazır bilgileri barındırdığı ve herşeye yetebildiği şeklindeki inanç, açıkçası müslüman toplumların bir yandan konforunu artırmakta diğer yandan onları bir atalete sürüklemektedir.

Tüm bunlar kısmi ve tekilci yaklaşımlar ile önerileri, bugün devasa bir boyut kazanmış küresel sistemle başa çıkabilmede yetersiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinin en başat sorununun sistematik bir düşünce üretimi olduğu anlaşılmaktadır. Bir yandan dünya ölçeğinde insanlığı ilgilendirir hale gelmiş silahlanma, çatışma, çevre, kapitalizm, gelir paylaşımında adaletsizlik gibi sorunlar, diğer yandan yerel boyutlu görünen fakat dünyanın yapısı gereği bölgeselden taşma eğilimi gösteren problemler, yine tarım, eğitim, gıda, su vb. büyük ölçekli çözülmesi gereken konular her halükarda büyük ölçekli düşünce ve tartışmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu arada İslam dünyasının 14. Yüzyıldan itibaren durağanlaşmasının ardından, bilhassa Batı düşüncesinde meydana getirilen birikimler de İslam düşüncesinin daha paradigmatic bakış açısı geliştirmesini icbar etmektedir.

Gilles Deleuze “felsefe yapmak bir düzlem açmak ve o alanda kavramlar inşa etmektir” der. Deleuze’un sözü özellikle düşünce üretiminde kanaati-mizce birkaç boyuta göndermede bulunmaktadır. Birincisi, varolan düzlem problemleri çözme noktasında sıkıntıya düşmüşse, o düzlem ve kavramlarıyla yola devam edemeyiz. Bugün düşer olunan global sorunların büyük oranda Batı’nın dünya görüşünden kaynaklandığı gözönüne alınırsa yeni bir düzlem açmanın gerekliliği ortaya çıkacaktır. İslam düşüncesinin çağdaş inşasında birinci adım işte bu düzlemi belirlemektir ki, sistemli düşünce fikrine göndermede bulunmaktadır. Deleuze’un sözünü bir paradigma açmaza girdiğinde diğer paradigmaya yönelmek şeklinde de anlayabiliriz. Üçüncüsü de, bugünkü insanlık birikimleri sıkı bir şekilde tartışılıp eleştirilerek çizilen düzlemin içinde kavramsal çerçeve geliştirmektir.

İslam düşüncesi kavramsallaştırması olmuş bitmiş, kemale ermiş bir düşünce formu değildir. Her şeyden önce İslam Hz. Adem’den (AS) başlayıp bugüne kadar devam eden bir geleneğin ismidir. Tarih içerisinde farklı uğrak noktalarından geçerek gelen bu gelenek, sosyal gelişmeler ve değişimler çerçevesinde paradigmasını muhafaza ederek kendisini yeniden inşa edebilmiştir. Dolayısıyla İslam düşüncesinin bugüne ulaşan tarihsel formunun mevcut sorunları çözme ihtimali yoktur. Zira 14. yüzyılda durağanlaşmasının ardından bugüne kadar insanlığın yaptığı devasa birikim, bir sosyal değişim, paradigma ve öneri olarak İslam düşüncesinin yüzleşmesi gereken bir ağırlık taşımaktadır. Müslüman toplumların bu tarihsel form içinde patinaj yaparken kendilerine bir düzlem açamadıkları açıkça gözlemlenen bir gerçekliktir. Bu bağlamda İslam düşüncesi tarihin derinliklerine ulaşma ve oradan güç ve sağlam temeller devşirme bakımından bir avantaja sahiptir. Fakat bunu tamamlayacak olan sistemli bir düşünce ya da sistematik düşünce oluşturabilecek biçimde yenilenmedir.

Batı’da modern zamanlarda sistem kurucu birçok filozof yetişmiş ve bunlar Batı dünyasının siyasal, sosyal, kültürel olarak kendisini inşasında temel oluşturmuşlardır. Sistematik düşünce bugün insanlığın elde ettiği birikimler çerçevesinde ve bir paradigma merkezinde ontolojiden başlayarak inşayı gerçekleştirilmektedir. İslam düşüncesi maalesef bugüne kadar Batı’ya yetişmek üzere anlıksal ve palyatif düşünceler üretme tarzında hareket ederken, sistemli düşünceye hem fırsat bulamamış hem de bugünün müktesebatını değerlendirmeye konusunda yetersiz kalmıştır.

B) Gelenekle İlişkinin Mahiyeti:

Modernlik doğası gereği geleneği sorunsallaştırmaktadır. Bu bağlamda geleneği aşmaya çalışan modernlik karşısında kendisini çağdaş bir dünyada yeniden konumlandırmak isteyen düşüncelerin gelenekle nasıl bir irtibat ve

ilişki kuracakları da ciddi anlamda önem kazanmaktadır. Kozmolojisi, ontolojisi ve epistemolojisi ile her ne kadar antik dönemden beslenme kaynakları da olsa bir sıfır noktası yaratarak kendisini ifade eden modernliğin, geleneğin din başta olmak üzere çok boyutlu tüm referanslarını sorunsallaştırması, özellikle dini apriori bir çerçeve kabul eden düşünsel yaklaşımları önemli bir problemle karşı karşıya bırakmıştır.

Geleneğin “tarih”in yanı sıra bir “birikim”e de atıf yaptığını görmekteyiz. Fakat gelenek sadece bir tarih ve olmuş bitmiş bir birikim ve çerçeve olarak bugünden yalıtık biçimde durmaz. Ebu Zeyd “hiç şüphesiz geçmişin müstakil bir varlığı vardır. Fakat bu, geçmişin geçmiş içerisinde tarihsel olarak bir varlığının yani ontolojik manada bir varlığın mevcut olduğu anlamına gelir; yoksa epistemolojik anlamda geçiş sürekli devam etmekte ve “şimdi”yi şekillendirmekte, halihazırda bilincimizin yeniden ve yeniden oluşumunu belirlemektedir”⁷ derken bunu ifade etmektedir. Dolayısıyla “gelenek, bugünkü toplum ve değerlerden yalıtık bir biçimde kendi kompartımanında duran ve karşıt ya da yandaş ideoloji gibi işleyen bir fenomen değildir. Bu dikkat çekmenin içinde yaşadığımız durumda birkaç türlü anlamı vardır. Öncelikle “geleneği bırakabilir miyiz?” sorusu etrafında belirginleştiği biçimde “gelenek” kavramı bizi takip eden bir geçmiş, bırakılabilecek bir bagaj şeklindeki algılamalardır. Halbuki gelenek bir toplumdaki insanların zihniyetleri, iş yapma biçimleri, hayatla ilişkilerinde derinden işleyen bir hüviyet taşır. Hiç kimse istese bile gelenekten tamamıyla azat olamaz. İkincisi de, sözgelimi gelenek ve modern ya da bugün, etkileşimsiz homojen birer bağımsız gerçeklik olarak gündelik hayatın içinde işlemezler. Buradan yola çıkarak sağlıklı bir düşüncenin inşası için gelenekle sahih bağ kurma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.”⁸

Bu bağlamda müslümanların içinde yaşadığımız dünyada gelenekle nasıl bağlantı kurduğuna ya da gelenek deneyimlerine kısaca bakabiliriz. Birincisi, geleneği metne ait tüm ilmi birikimler ile tarihsel müktesebatı kalıplaşmış haliyle bir bütün ve çerçeve olarak gören yaklaşımdır. Bu yaklaşım, “bugün”ün karşısına hiçbir güncel analiz ve yorum eklemekten geleneği bir bütün olarak çıkararak sorun çözmeye odaklanmaktadır. Bu yaklaşımı herhangi güncel bir soru(n) karşısında klasik fıkıh kitaplarından cevaplar aktaran tavırlarda izlemek mümkündür. Bu yaklaşım özellikle kurumsallaşmış dinin farklı boyutlarında ve halk dininde daha etkin bir şekilde işlemektedir. Geçmişin tarihi boyutu, geleneğin çözümlenmesine izin vermediği gibi, onu kutsallık haresiyle de sardığı için gelenek burada bazan bir totolojik hüviyet kazanabilmektedir.

⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd, Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi, Çev. Coşkun N. Konaklı, İst., Mana Yay., 2016, s. 294.

⁸ Mustafa Tekin, İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası, İstanbul, Mana Yay., 2020, s. 96.

Bu yaklaşımın tabii ki önemli handikapları vardır. Bir kere din ile ona dair yorumların arasını ayırmadan tüm müktesebatı paket bir şekilde bugüne sunmak ve onunla sorunları çözmeye çalışmak “şimdi”yi kapsayamadığı oranda bir handikapı beslemektedir. Burada dine eklenen yorumların tarihselliği dikkate alınmadığı gibi, dinin bugünün birikimi ve tarihselliğine mesafeli olması da ayrıca problemidir.

İkincisi, açık ve örtük biçimlerde geleneksel tüm müktesebatı yok sayarak dini “bugün” de inşa etmek. Bu yaklaşım direkt Hz. Peygamber (SAV) ve dört halife döneminden sonra günümüze doğru atlama yapmakta; dolayısıyla tarihe hiçbir şekilde değmemektedir. Halbuki “bugün” burada varolan tüm müktesebatı ile din, tarihte farklı uğrak noktalarından geçerek ve her dönemin ilmi müktesebatını değerlendirip biriktirerek günümüze gelmiştir. Dikkat edilirse kimi islami söylemler, kelimeler, fıkıh vb. ilimler içinde varolan kavram ve müktesebatı ya da kabulleri hiçbir şekilde dikkate almadan bugün yarattığı sıfır noktasından tartışmaktadır. Bu bağlamda “sıfır noktasından başlamak” modern tavır ile benzeşmektedir. Zira geleneğe dair bu yaklaşımlar da büyük oranda Kantçı anlamda format atılmaya çalışılan bir din anlayışıyla uyumlu olmayı temel almış görünmektedirler. Halbuki bir dini ve kökenini sağlıklı bir şekilde anlamak, bugünden ilk kökene doğru tarihin içinde her şeyi bağlamlarına oturtmakla mümkündür.

Üçüncüsü, geleneği bir yapının ana unsurları olarak düşünerek, onları tarihsel ve yorumsal analizler yaptıktan sonra bugün ve gelecekle buluşturmaktır. Bir kere bugün ve gelecek inşa edilecekse bunun gelenek dışarıda bırakılarak gerçekleşmesi söz konusu değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere geleneğin bir değer ve müktesebat olarak bugüne olan etkileri ve belirleyiciliklerinden söz edebiliriz. Fakat tarihsel bağlamla kayıtlanmış geleneğin tikel unsurlarının bugüne taşınarak bugünü karşılayabilmesi pek mümkün değildir.

İslam düşüncesi gelenek konusunda ikircikli bir tutum içindedir. Bir yandan sürekli gelenekten aktarımlar yaparken diğer yandan geleneğe yönelik genel eleştiriler ve geleneğin içinde yaşanan dünyaya cevap verme kapasitesindeki zayıflık sebebiyle sağlıklı bir ilişki kuramamakta; bunun sonucu olarak ya geleneği aktararak ya da onu reddedecek bir yol tutturmaya çalışmaktadır. Diğer yandan İslam düşüncesinin işini bu noktada zorlaştıran bir diğer faktör de modernliğin gelenek tutmayan tavrıdır. Gelenekle kendisi arasındaki ilişkiyi bir tezat konseptine oturtan modernizm bir kere oluşturduğu sıfır noktasıyla geleneği zayıflatırken yarattığı paradigmatik değişimle dünyayı farklı bir algılama biçimiyle geleneksel dönemden sorunları farklılaştırmıştır. Tam da bu sebeple gelenekle modernlik arasındaki ilişkide egemenlik modernizm tara-

finda olduğundan, geleneğe nasıl yaklaşılabileceği artık bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

“Modernist İslam Düşüncesi” olarak etiketlenen bakış açısı içerisinde bir yaklaşım gelenekten uzaklaşarak böylece problemi halledeceğini düşünmektedir. Burada çoğunlukla gelecek total olarak modern düşünce ile problem oluşturduğu için redde uğramaktadır. Fakat aynı zamanda geleneğin modern düşünce karşısındaki yetersizliği de böyle bir tavrı beslemektedir. Fakat geleneğe karşı geliştirilen bu derin rezerv, bir müddet sonra sünneti de kapsamlı bir problem alanı olarak görmeye sebep olmaktadır. Nitekim bir yaklaşımda öne çıkan söylem soyut bir İslam düşüncesi geliştirerek modern zamanları bir sıfır noktası olarak işe başlamaktadır. Baştan hafızasız gelişen bu İslam düşüncesi yaklaşımı, doğrusu ortodoksi ve çerçevesini kaybederek amorflaşmakta, uzun vadede “kendi”liğini kaybederek her türlü ideoloji ve düşünceye eklenilebilmektedir.

Öte yandan bu gün gelinen noktada gelenek aktarmacılığıyla da bir yol alınamayacağı aşikar olmuştur. Zira bu aktarımlar rivayetlerin yapıldığı tarihin sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal koşullarını bir veri kabul ederek sabitleştirmekte, çağdaş sorunları ise bu dar ve çizgileri farklı çizilmiş puzzle’ın içerisinde yerleştirmeye çalışmaktadır. Burada İbn Haldun’un kendisinden önceki rivayetçi tarihçilere geliştirdiği eleştiride altını çizdiği bir noktaya değinmenin zamanıdır. O, tarihçilerin zamanın değişmesiyle hallerin ve âdetlerin değiştiğine tarihçilerin dikkat etmediğine vurgu yapar ve İslam’ın erken dönemlerinde rivayet etme mentalitesinin yetse bile, kendi dönemine gelindiğinde değişen koşulları dikkate alarak değerlendirme yapma melekesinin gelişmesi gerektiğinden bahseder.⁹ Buna biz yeniden bir okuma yapma diyebiliriz.

Dolayısıyla geleneği red ile aktarım arasındaki doğru yaklaşım geleneğin kritik edilmesidir. İslam alimlerinin bir olaya yaklaşım şekilleri aslında dinin temel metinleri üzerine kendi dönemlerindeki şartlar muvacehesinde yorumları olup, tarihsellikler taşıdığından bütün dönemlere taşınamazlar. Bu bağlamda dinin temel metinleri ile dini metinlere ait yorumları arasında bir ayırım yapmak lazımdır. Tüm bu ilmi müktesebatın tarihselliklerinden arındırılarak bugünün sorunları için bir menfez açma imkanı üzerinden kritik edilmesi düşünülmelidir. Bu varolan birikimlerin birebir bugün bir sorun halletme açısından değil; bir yandan fikri takip diğer yandan o fikrin geleceğe doğru geliştirilmesi noktasında anlamlı olacaktır. Bu noktada özellikle geleneği kutsama tavrının da İslam dünyasında giderek telafisi zor bir zaafiyete neden olacağını belirtmeliyiz.

⁹ İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, C. 1, 4. Baskı, İstanbul, M.E.B. Yay., 1997, s. 66 vd.

İslam dünyası birkaç asırdan bu yana modernlikle karşılaşmasından itibaren ciddi bir kırılma yaşamaktadır. Bu kırılmayla birlikte İslam dünyasının zafiyetlerinden birisini de geleneksel müktesebat ile temas oluşturmaktadır. Çok farklı sebeplerle geleneksel birikimleri okumak, tanımak ve anlamak konusunda yaşanan problem bugün ortadadır. Bu bağlamda İslam dünyasının farklı ülkelerinde gelenekle de yeni yeni karşılaşıldığı söylenebilir. Bir ilmi müktesebat olarak gelenekle karşılaşmanın anlamı; onları tümüyle hazmederek kritik etmektir. Gelenekle yeni karşılaşıldığı düşünüldüğünde, bu safhanın ciddi bir zaman ve emeğe ihtiyacı olduğu açıktır.

C) Batılı Birikimler ve İslam Düşüncesi:

Bugün çağdaş bir İslam düşüncesi inşasının değerlendirmesi gereken bir diğer ayağı Batılı; daha tümel bir ifadeyle söylemek gerekirse dünyadaki farklı medeniyet dairelerindeki ilmi müktesebattır. Üstelik özelde bu ilmi müktesebat sadece bir birikim olarak değil aynı zamanda yeni paradigma ile dünyayı inşa olarak da okumanın gerekliliği ortadadır. Zira modern Batı düşüncesi kendisinden önceki anlayışlardan farklılaşarak genel anlamda dünya ve insana dair bir tanım getirmiştir. Aslında İslam düşüncesinin çağdaş dönemde mesaisini artıran nokta da burasıdır.

Bilindiği üzere İslam dünyası 14. Yüzyıldan itibaren düşünsel olarak bir durgunluğun içerisine girmiştir. Bu durgunluk bir yandan tekrarlar diğer yandan krizlerin nasıl aşılabacağına dair tıkanmalarla kendisini tebellür ettirmiştir. Hatta kimi zaman kriz noktalarını görmek bakımından da zafiyetler göstermiştir. Belki 17. ve 18. Yüzyıla gelinceye kadar siyasal düzlemde yaşanan inkişafı da daha önceki ilmi birikimlerin bir yansıması olarak okumak mümkündür. Fakat önemli ilim adamları yetişmekle birlikte ilmi müktesebatın dünyayı karşılayacak kurucu metinleri inşa etmek bağlamındaki yetersizliği zaman geçtikçe daha iyi anlaşılmıştır.

İslam dünyası kendi içerisinde 14. Yüzyıldan itibaren böyle bir zayıflama ve çöküş yaşarken eşzamanlı olarak Batı’da bazı gelişmelerin kaydedildiğini söyleyebiliriz. Rönesans ile başlayan düşünsel farklılaşma, hümaniter paradigma ile gelecek zamanlarda hem egemen düşünce olan kilise zihniyetini zorlayacak hem de Batı’nın dünyayı inşa ve kavramsal çerçevesinin ruhunu oluşturacaktır. Reform hareketleri bu yeni paradigma ile kilise arasında oluşan gerilimi dine yeni bir bakış ile aşmayı deneyecektir. “Tabiata dönüş” mottosu insana ve dünyaya dair tanımlarının ilksel formları ve zeminini oluşturmaya çalışacaktı. Descartes’tan başlayarak ivme kazanan modern düşünce Tanrı-insan ilişkisini yeniden kurmayı deneyecekti. Aydınlanma düşüncesi de tüm bu gelişmeleri zihniyet açısından da kurumsallaştıran üretimlere imza atacaktı. Tabii ve fiziki bilimlerden başlayarak gelişen süreç, son kertede sosyal bilim-

leri de inşa edecekti. Diğer yandan bunların ürettiği pratikler ve teknoloji, dünyaya yeni bir biçim verecekti. Nihayetinde buhardan makinaya, elektrik, elektronik ve dijitalle doğru değişen gündelik hayat, arkasındaki bakış açısı ve teorik bilimsel birikimleri de faş etmektedir.

Burada asıl dikkat çekilmesi gereken nokta, artık modern düşüncenin insan ve dünyaya dair yeni tanımları ve yazdığı yeni hikayelerdir. Söz gelimi; dinin egemen düşünce olduğu bakış açısından insan Tanrı'nın bir nefhası olarak ilk günahı işlemiş, dünya da cennetten hubut ederek sınav olduğu bir mekan olarak tanımlanmıştır. İnsanın "aşkın" içerikli bu tanımı karşısında modern düşünce insanı seküler bir biçimde yeniden tanımlamış, insan ve dünyaya yeni bir hikaye yazmıştır. Bu bağlamda Jean Baudrillard'ın ifadesiyle "Tanrı'nın ortadan kaybolup gitmesi bizi gerçeklikle karşı karşıya bırakmıştır."¹⁰ Daha da ötede insanı yeni bir gerçeklik yaratmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Darwin'in insanın kökenine dair önermelerini hikayenin bir parçası olarak kabul edebiliriz. Bugün Post/modern zamanlarda Batı'nın bütün bilimsel müktesebatı önümüzdedir. Dolayısıyla çağdaş inşaada Batı düşüncesi bağlamında iki boyutlu bir islam düşüncesinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Birincisi, İslam düşüncesi aktörleri bu paradigma farklılığının bilincine vararak kendi paradigmasını net bir şekilde ortaya koymalıdır. İkincisi de, Batı 'da uzun zamandır varolan bilimsel ve felsefi müktesebatı serinkanlı bir şekilde kritik etmeli ve kendi sistematik yaklaşımına katkıları açısından değerlendirmelidir.

Fakat hemen belirtilmelidir ki, bugün hamaset bu bilimsel müktesebatı okuma ve kritik etmeyi boğmuştur. Batı'ya karşı geliştirilen önyargılar, tarihe takılıp kalan nostaljiler, kolaycılık vb. birçok sebepler bu okuma ve kritiğin sürekli ertelendiğini görmekteyiz. Ancak müslüman coğrafyanın özellikle bu konuda ciddi bir seferberliğe girmeden makus talihini yeneceğini söylemek bir hayal olarak durmaktadır.

D) Bilim, Olgu ve Nasslar:

Kur'an ve Sünnet şeklinde somutlaşan dinin temel metinleri bir müminin kendisi ve dünyasını inşa etmede temel bir perspektif sağlayıcıdır. Dolayısıyla insanın dünya ile ilişkisinde ve dünyaya karşı tavır alışıta değersel bir belirleyici ve anlam verici olarak devreye girmektedir. Nasslar bu bağlamda varlık âlemine temel bir bakışın imkanını insana verirler. Bu, insan için çok önemli bir fonksiyon görmekte olup, kişinin durduğu yeri, tavır alışını, anlamını böylece bulmaktadır. Aslında varlık dünyası tüm bu anlamlandırma ve

¹⁰ Jean Baudrillard, Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005, s. 17.

konumlandırma işleminden sonra insanların zihninde bir yere oturur. Ancak bundan sonra fenomenal dünya bir düzlem içinde insanın okumasına açıılır. Aksi durumda fenomenler dünyası bir bilgi ve eşya yığını haline gelmektedir. Dolayısıyla nasslar, temel bir bakış açısı olarak islam düşüncesi ile dünya arasındaki irtibatı perspektif belirleyici bir rol oynamaktadırlar. İnsanı kuşatan tabiat ve sosyal âlemdaki eşyanın tikel bilgileri ise insanın kendi imkanları ile elde edeceği ilmi faaliyetlere atıfta ortaya konulmaktadır.

Çağdaş İslam düşüncesi açısından ortaya çıkan problemlerden birisi, dünyadaki olguları metinde arama gayretleridir. Elbette insan hayatına bir çerçeve çizmeye çalışırken olgular karşısında nasıl tavır alınacağını belirtmek üzere metne müracaat bir ilk adımı teşkil etmektedir ve önemlidir. Ancak bu sınırlı sayıda makro konularda ve bazı özel tikelliklerde mümkündür. Burada eleştirilmesi gereken nokta; insanı kuşatan tüm olgusalılıkların birebir metinde karşılıklarını arama tavrıdır. Bunu fiziki ve sosyal gerçeklikleri metinle sınırlama şeklinde isimlendirebiliriz. Böyle bir tavrın örtük olarak geliştirdiği varsayımlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Kur'an ve Sünnet şeklinde somutlaşan metni evren ve insana dair tüm gerçekliğin içine sığdırmaktadır. Halbuki ziraatten astronomiye kadar tüm alanlardaki tikellikleri metnin dile getirmesi hem onun hacmini aşmakta hem de onu temel görev ve işlevinin dışına çıkarmak demeye gelmektedir. İkincisi de, metinler dışında bir gerçekliğin olmadığı varsayımdır. Halbuki insan, tabiat velhasıl tüm evren Tanrı'nın yazılı olmayan bir kitabı olarak gerçeklik dünyasına tekabül etmektedir.

Modern zamanlara geçişte kilise kutsal kitabı bütünüyle kendi temellüküne aldığından, farklı görüş, eleştiri ve düşüncelerin kutsal kitaba göndermelerini meşruiyet problemiyle malül kılmaktaydı. Bunun üzerine Bacon'dan başlayarak tabiat üzerine yapılan atıflar bir çıkış kapısı oluşturmuştu. Tabiata referanslar ise Tanrı'nın yazılı olmayan kitapları düşüncesiyle dinsel meşruiyet de kazanmaktaydı. Gerçi daha sonraki süreçte bu anlam ve içerim korunamadığından tabiat ile Tanrı arasında bir kopuş yaşanmış ve tabiat aşkın bağlantılarından boşandırılmıştı.

Fiziki (tabii) ve sosyal gerçeklikleri metinle sınırlama anlayışı, ilgisiz her konuda daha çok metin iktibas şeklinde bir tavrı da sonuçlamaktadır. Hatta bu tavır kişinin daha çok dindar olduğu veya dine önem verdiği gibi bir algının yükselmesine de sebep olmaktadır. Metin iktibas birkaç boyutlu olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk, iktibas edilen metinlerin bilimsel ve düşünsel tüm tikellikleri kapsama iddiası. Gerçekte metinler bir paradigma, değersellik ve hatırlatma olarak bu gerçekliklere dikkat çekmekte olup, bilimsel bir inşayı hedeflemezler. İkincisi de, bütünlüğü ve paradigmayı gözetmeden bir tezi ispat sadedinde metinler seçmesi biçimde iktibas yapmaktır. Bu tür seç-

mecilikler görebildiğimiz kadarıyla bir mantık yürütme, kıyas, illet benzerliği gibi birçok akıl yürütme ilkelerini de atlamaktadır.

Bu bağlamda çağdaş İslam düşüncesinin insanda metin ile gerçeklik (olgu) arasındaki ilişkiyi dikkate alması önem arz etmektedir. Burada iki boyutlu sorunlardan birisi yukarıda irdelediğimiz şekilde gerçekliği metne sıkıştırmak ise bir diğeri metni iktibas etmekle çözülemeyen mülhem problemleri çözmek konusundaki çabalaradır. Çünkü insanlığın önünde varolan problemleri çözmek, çok boyutlu düşünsel çabaları gerektirmektedir. Bu noktada Fazlurrahman ve Hasan Hanefi'nin önerileri de önemlidir. Aslında her ikisinin de ortak noktası günümüz dünyası, olgular ve gerçeklikleri karşılayabilecek çağdaş bir düşünce üretiminin imkanlarını elde etmektir.¹¹ Özellikle modern zamanlarda değişimlerin çok hızlı olduğu göz önüne alındığında, insanlığın problemlerinin hem çabuk değiştiğini hem de çeşitlendiğini zihinde tutarak İslam düşüncesini daha geniş bir zeminde inşa etmek zarureti ortaya çıkmaktadır.

Din ve bilim arasındaki ilişkide tartışılan sorunlardan birisi de din ve bilimin birbirinin alanına tedahül etmesidir. Nitekim bir yandan modern zamanlarda bilimin dinin yerine ikame olmaya çalıştığı dönemler olduğu kadar inanç alanının tümüyle bilgiyle eşitlendiği bir anlayış da vardır.

“Tanrı merkezli bir evren görüşünden insan merkezli (Hümanist) bir evren görüşüne geçişle birlikte klasik ontoloji ve yanı sıra epistemoloji de değişmiştir. Bilim, burada epistemolojik yükümlülüğü tamamen üstlenmiştir. Bu bağlamda, “İnsan ve evren nedir?” sorusundan başlayarak farklı bilim dalları içerisinde üretimlerde bulunmuştur. Fakat insani bir etkinlik olarak bilimin bazı sınırları vardır. Birincisi, bilim fizik (tabiat) alemiyle sınırlı bir etkinliktir. İkincisi, insanın mevcut kapasitesi -ki akıl, duyular vb.- çerçevesinde yapılır. Bu bağlamda bilim, sonuçları itibarıyla asla mutlaklaştıramayacak, ucu açık bir etkinliktir; bilim bir teoloji olmadığı gibi teolojinin işlevlerini yüklenmez.”¹²

“Dolayısıyla “bize sadece din yeter” ya da “bize sadece bilim yeter” tavrılarının kendi içinde bir eksiklik barındırdığını ve insan hayatına bu tavrın sağlıksız geri beslemeler yaptığını belirtmeliyiz. İnsanın varlığı anlamaya yönelik elindeki imkanlardan birisi bilimse diğeri de dindir. Bilim ve din kendi alanlarında ortak bir amaca hizmet ederler. Böyle anlaşıldığında İbn Rüşd’ün din ve felsefe ilişkisi için söylediğini adapte edersek “din ve bilim aynı yerden emen sütkardeşleri” olacaktır ki, bu aynı zamanda tüm varlık ve bilginin aynı kaynaktan geldiğini içeren Tevhide göndermede bulunmak demektir. Dolay-

¹¹ Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık-Fikri Bir Geleneğin Değişimi, Çev. A. Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, 6. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2010, ss. 62-80; Hasan Hanefi, “Geleneği Yenilemek Zorundayız” (Söyleşi), Umran, Kon. Y. Kaplan, S. 91, İstanbul, 2002, 22. 24-27.

¹² Mustafa Tekin, Müslüman Aklını Kurmak, İstanbul, Rağbet Yay., 2020, s. 79.

siyla müslüman toplumlar, şu anda eksikliklerini hissettikleri dünyayı anlama konusunda yetkin olmak istiyorlarsa, bilimsel çalışmalara daha fazla ağırlık vermek durumundadırlar.”¹³

Şu noktayı özellikle belirtmeliyiz ki, nasslar olgudan ve bilgi süreçlerinden kopuk olmadığı gibi tam tersine birbirleriyle ilintilidir. Hatta Tanrı insanların gerçeklikten koptuğu durumlarda ve temsil krizlerinde peygamberleri aracılığıyla nasslar üzerinden insanlığı yeniden gerçekliğe davet etmektedir.

E) Kavramların İnşası, Tanımlanması ve İçeriklendirilmesi:

Orijinal tüm din, ideoloji ve felsefi düşünceler, kendi dünya görüşlerini yansıtacak kavramlarla varolurlar. Kavramlar bir yandan ilmi düşünce ve tartışmaların aracı olduğu kadar diğer yandan içerikleriyle kendi paradigmalara göndermede bulunurlar. Gilles Deleuze’un felsefe yapmak bir düzlem açmak ve orada kavramlar inşa etmektir mealindeki sözü dikkate alınacak olursa, İslam düşüncesinin kendisine ait olmayan alanlardan uzaklaşarak kendi zeminini bulması ve kavramlarını inşa etmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Hiç şüphesiz daha yakın bir geleneği baz alacak olursak, Hz. Muhammed’den (SAV) bugüne İslam düşüncesi hiç te kısa olmayan bir yolu katetmiştir. Bunun anlamı bir yandan geniş bir sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel tecrübeye sahip olması ise diğer yandan kendisine ait geniş bir kavramlar dizisini içinde barındırmasıdır. Hemen belirtilmelidir ki, bir düşüncenin ayakta kalması kadar tüm dünyaya önerilerinin olabilmesi kendisini kendisi kılan kavramlarla mümkündür. Bu bağlamda İslam düşüncesinin gerek İslam’ın temel metinleri olan Kur’an ve Sünnet’in kaynaklık ettiği gerek ilmi çabalarla geliştirilen gerekse tarihsel süreç içerisinde farklı etkileşimlerle kullanıma girer kavramları görebilmekteyiz.

Peki İslam düşüncesinin çağdaş inşasında kavramlara yönelik nasıl bir strateji geliştirilmelidir? Burada birkaç boyutlu bir işlem den bahsetmek mümkündür. Birincisi, İslam’ın temel metinlerinde varolan ve İslam düşüncesine hayatiyet kazandıran kavramlara yapılacak vurgu önemlidir. Bu kavramların temel hedef ve mekasıdı belli olmakla birlikte aradan geçen zaman ve oluşan müktesebat çerçevesinde kavramların yeniden tanımlanması ve içeriklendirilmesi gerekebilir. Zira “zaman” ve “ilmi müktesebât” faktörlerine bağlı olarak kavramların bugünkü zihniyet dünyası içinde anlaşılmaya ihtiyaçları bulunmaktadır. Söz gelimi; bu zaman süresince Batı modernitesi hakim bir görüş olarak ortaya çıkmış ve tüm dünyaya egemen olmuştur. Diğer yandan bu sü-

¹³ Mustafa Tekin, “Din ve Bilimin Hadleri”, <https://www.akademikakil.com/din-ve-bilimin.../mustafatekin/>

reçte tabii ve sosyal bilimler alanında hem yeni bilimler icad olunmuş hem de bilimsel müktesebât artmıştır. Dolayısıyla bunları karşılayabilecek düzeyde kavramların yeniden içeriklendirilmesi ve güncellenmesi gerekecektir.

Ayrıca İslam düşüncesinin çağdaş inşası sürecinde yeni kavramların icad edilmesi bir zorunluluk haline gelebilir. Elbette düşünce insani gelişim ve değişim süreci içerisinde kendisini yeniden üretecek, farklı faktörlerle ve düşüncelerle etkileşime girecek ve son kertede kavramlar üretecektir. Bilhassa burada İslam'ın bir din olduğu ve kendi içinde "kemal"i barındırdığı tezinden mülhem yeni kavramların icadına yönelik itirazlar olabilir. Ancak bu itiraz düşüncenin insani boyutunu atlayarak onu ucu kapalı Tanrısal bir çıktı olarak görmektedir. Burada "kemal"i bir ucu kapalılık olarak görmek yerine, kıyamete kadar tüm insani değişimleri ve birikimleri karşılayabilecek "anlam stoğu"¹⁴ olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

Kavramlarla ilintili olarak burada bir noktayı daha vurgulamalıyız. Özellikle modernleşme sürecinde dışarıdan düşünce dünyasına giren kavram ve tanımlar konusunda nasıl bir yol izlenmelidir? Burada doğrusu kimi zaman bu tür kavram kullanımlarının özensiz bir şekilde yapıldığını müşahade etmekteyiz. Zira bu tür kullanımlar her bir düşünce modelinin "paradigmalar" içeriği ve farklılığını dikkate almamaktadır. Belki birkaç örnek üzerinden meseleyi açmıyabiliriz.

Bu noktada önümüze gelen kavramlardan birisi hümanizmdir. Bilindiği üzere hümanizm, insanı evrenin merkezi ve bütün yaratılışın en son amacı olarak kabul eden dini ve idealist bir kavramdır.¹⁵ Edgar Morin'e göre de, hümanizm doğaüstü yaşayışın yazgısından kurtulan insanın felsefesidir.¹⁶ Hasılı hümanizm, Tanrı da dahil olmak üzere insanı aşan bütün otoriteleri reddeder insanı en üst otorite olarak kabul etmektedir.¹⁷ Bu tanımlara bakarak en azından İslam ile hümanizm kavramı arasında bir gerilim olacağını tahmin etmek zor değildir. İslam'da Tanrı en üst otorite olarak konumlandırıldığında, Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetinin farklılaşacağı anlaşılabılır. Fakat kimi söylemlerde söz gelimi Mevlâna'nın hümanist olarak nitelendirilmesi paradoksal bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Öncelikle İslam kültürünün içinde kalan her bir şahsiyetin kendi paradigmasından dışarı çıkarılması bir problem alanını tanımlamaktadır. Öte yandan Mevlâna'da Tanrı anlayışına bakıldığında,

¹⁴ "Anlam stoğu" kavramını Merry Wyn Davies'in "İslami Antropolojinin Oluşturulması" isimli kitabından ödünç alarak kullanıyorum.

¹⁵ M.Rosenthal-P. Yudin, Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul, Sosyal Yay., 1972, s. 231.

¹⁶ Edgar Morin, Yitik Paradigma: İnsan Doğası, Çev. Devrim Çetinkasap, 2. Baskı, İstanbul, T. İş Bankası Yay., 2014, s. 4.

¹⁷ Bkz. Ö. Demir-M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Yay., 1992, s. 166.

onu hümanizmanın nitelikleriyle bağdaştırmak pek mümkün görünmemektedir. Tabii ki İslam ve Mevlâna insana önem vermektedir. Mevlâna'nın hümanist olmadığını söylemek, onda insanın önemsizleştiği şeklinde anlaşılamaz.

Sıkça tekrarlanan Modern iktisat tanımının alt varsayımı ya da öncüllerinden birisi “insan ihtiyaçlarının sınırsız” olduğudur. Burada açık bir biçimde bir yandan “tüketim” kavramının ekonomi politiği çerçevesinde bir tanım geliştirilmekte diğer yandan ihtiyaç ile arzu kavramları birbirine karıştırılmaktadır. Öncelikle sınırsız olan, bitmek tükenmek bilmeyen şey insanın arzularıdır. İslam genel olarak insanın bu arzularının kontrol edilmesi gerektiğine vurgu yapar ve Hz. Peygamber'in örneğinde sade bir hayatı temellendirir. Bu bağlamda ihtiyaç kavramı, insanın hayatını idame ettirmesinde en asgari koşulları ifade eder ki, İslam açısından bunun bugünkü tüketimi tanımlamadığını ve hatta içinde tüketim ile içeriklendirilemeyeceği görülecektir.

Anlaşılabacağı üzere İslam düşüncesinin çağdaş inşasında kavramların inşası, tanımlanması ve içeriklendirilmesi özenle yürütülmesi gereken bir faaliyet alanıdır. Öncelikle hem İslam düşüncesinin tarihsel süreci ve birikimlerinin ciddiyetle incelenerek “kavramlar stoku”nun yeniden ortaya çıkarılması, hem bu kavramların dünyanın ulaştığı bilgi mükteşebatının değerlendirilerek içeriklerine yansıtılması hem de bugünü karşılayacak yeni kavramların inşalarının yapılması bu bağlamda stratejik adımları tanımlamaktadır.

Doğrusu bu bildiride İslam düşüncesinin çağdaş sorunları üzerine önemli olduğunu düşündüğümüz birkaç başlığa işaret etmekle iktifa edeceğiz. Hiç şüphesiz detaylara indiğimiz zaman birçok sorundan bahsetmemiz mümkündür. Fakat bir bildirinin sınırları içerisinde en azından ana çerçeveyi çizecek sorunlar ele alınmıştır. İçinde bulunduğumuz zaman diliminde siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel bir sıkışmışlık içinde kendisine menfez arayan İslam düşüncesine hayatiyet kazandıracak aktörlerin hamasetten uzak ciddi bilimsel çalışma ve tartışmalar üretmesi bu sorunların aşılması için tek önemli yol görünmektedir.

GÜNÜMÜZ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN 5 (K) sı: Kıtalar, Kişiler, Konular, Kavramlar, Kurumlar

Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU*

Günümüz İslam Düşüncesi ile İslam Dünyasının siyasi, ekonomik ve sosyal meseleleri üzerinde kafa yoran, düşünce üreten, sistematik çalışmalar yapan ve özellikle bu konuda projeleri olan Müslüman ilim ve fikir insanlarını kast etmekteyiz.

Konuyla yakın ilgisi görünse de İslami hareketler ve Müslüman aktivistler kapsam dışı bırakılmıştır¹.

Günümüz İslam Düşüncesi alanında olabildiğince kapsayıcı olmaya itina gösterilmiş olup, ayrımcılıktan şiddetle kaçınılmış ve bu yüzden İslam dünyasının coğrafi, kültürel, etnik, mezhebi hiçbir bölgesi dışarıda bırakılmamıştır.

Müslüman olmayıp bu alanda faaliyet gösteren ilim ve fikir insanlarına da gerektiğinde işaret edilecektir.

Burada birinci derecede şu anda hayatta olan kişiler ve kurumlar esas alınacak, gerektiğinde yakın zaman önce vefat edenlere de işaret edilecektir.

Burada verilen bilgiler sadece konuyla ilgili yeterli fikir verecek kadarıyla sınırlı tutulmuş olup, örneklerin tamamı araştırma-inceleme kapsamına alınmamıştır.

Burada yapılan bazı değerlendirmeler tabii olarak farklı bakış açılarından farklı değerlendirmelere, tartışmaya ve eleştiriye açık bir nitelik arz etmektedir.

KİTALAR

a) Paradigmal Kıtalar:

Düşünce alanındaki hemen bütün tartışmalarda birtakım paradigma farklılıklarının oynadığı rolü de gözden uzak tutmamak gerekir. Egemen paradigmalar açısından başlıca dört bölgeden bahsedilebilir ki bunlar;

- a) Antropomorfik paradigma (Avrupa-Amerika),
- b) Teosentrik paradigma (İslam dünyası),
- c) Ruhçu paradigma (Hindu-Budist dünya),

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis A.B.D. Öğretim Üyesi

¹ Bu konuda geniş bir literatür bulunmakla beraber sadece bir örnek olarak Gilles Kepel'in *Cihat-İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi* (İstanbul,2001) adlı geniş çalışması – çapraz okumalar ışığında – önerilebilir.

d) İlke-kuralcı paradigma (Konfüçyanizm dünyası).

Bunlara ek olarak, bir geçiş dönemi/bölgesi olarak Türkiye'nin de dâhil olduğu Avrasya bölgesini eklemek gerekir.

Bu paradigmalara bakıldığında, İslam ülkelerinin mevcut paradigmalarda içerisinde din/tanrı merkezli olan yegâne bölge olduğunu, bu sebeple din ile şu veya bu şekilde ilgisi olan ilmî ve fikrî her konunun kolaylıkla din-iman ya da iman-küfür veya hidayet-sapıklık ekseninde tartışılabilirliğini söylemek yanlış olmayacaktır. İslam dünyasına egemen olan bu paradigmadan dolayıdır ki tamamen ilmî ve fikrî bir konu olan tarihsellik ve hükümlerin değişmesi meselesi, din-iman alanına kolaylıkla kaydırılabilmekte, bu ise tartışmaların şiddetli bir hâl almasına, yargısız infazlara ve hatta —**Nasr Hâmid Ebû Zeyd** örneğinde olduğu gibi— Avrupa Orta Çağ engizisyonlarını andıran fiilî uygulamalara kadar varabilmektedir.

b) Fiziki/Coğrafi Kıtalar:

Paradigmal olarak teosantrik dünyaya ait olan Çağdaş İslam dünyası, coğrafi bakımdan da ağırlıklı olarak Asya-Afrika merkezlidir. Ancak klasik orta-çağ coğrafyasından farklı olarak günümüzde bu coğrafyanın dışına Yeni Dünya'ya da taşmış durumdadır. Özellikle Avrupa ile Atlantik ötesinde ABD ve Kanada'da göz ardı edilemeyecek bir Müslüman toplumu ve bu toplumun bir parçası olan Müslüman entelektüeller nesli söz konusudur. Daha düşük yoğunluklu olsa da benzer bir durum Latin Amerika için de geçerlidir. Antarktika gibi gayr-i meskun bir kıta dışında Avustralya ve yeni Zelanda'da gibi kıtalarda ise daha da düşük yoğunluklu bir Müslüman varlığı söz konusudur. Ancak oldukça düşük yoğunluğa rağmen buralarda bile bazı Müslüman entelektüellere rastlamak mümkündür.

Asya ve Afrika kıtaları daha detaylı olarak ele alınmayı hak etmektedir. Zira Asya kıtası, Ortadoğu İslam ülkeleri dışında Orta Asya İslam ülkelerini, Hindistan, Pakistan, Bangladeş gibi Hind alt kıtasını, keza Rusya, Japonya, Çin yanında Malezya ve Endonezya gibi Uzak doğu İslam ülkelerini de kapsayan geniş bir yelpaze sunmaktadır. Bütün bu bölgelerde şu veya bu oranda çağdaş İslam düşüncesiyle ilgili gelişmeler yaşanmaktadır. Bu bölgelerin tek tek listelenerek haritasının çıkarılması zihinlerde genellikle oldukça dar bir alana sıkıştırılmış olan Çağdaş İslam Düşüncesinin, nerdeyse bütün kıtaları ve bölgeleri içine alan “küresel” bir olgu haline geldiğini görmemizi sağlama amacına yöneliktir: Çağdaş İslam Düşüncesi artık küresel bir olgudur.

KİŞİLER

“Günümüz İslam Düşüncesi” ifadesinin kapsam alanını belirlemek her zaman açık, net ve kolay olmayabilir. Mamafih bu başlık altında yer alabile-

cek çabalar için en önemli kriter Müslümanlar tarafından sergilenmesi, İslam dünyasının meselelerine çözüm üretme amacına yönelik olması ve hepsinden önemlisi birer proje niteliğinde sergilenen çabalar olması, kısaca topluma yönelik bir mesajı olmasıdır. Zaten önde gelen bütün çağdaş ve günümüz İslam düşünürlerinin yazıları genelde belli bir proje dahilinde üretilmiş düşünceler ve yazılmış eserlerdir. Mesela **Garaudy, Fazlurrahman, Hasan Hanefi, Nurrettin Topçu, Malik b. Nebi, Muhammed Âbid el-Câbirî, Ali Şeriatî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd, Nakib el-Attas, Hüseyin Nasr** bu kategoride rahatlıkla değerlendirilebilecek entelektüellerdir.

Bu ifadeyle ilgili olarak akademisyen-entelektüel ayrımı da aydınlatıcı olacaktır. Zira her biri İslam dünyasının çeşitli meseleleriyle ilgili olsa da, pek çoğu İslam Dünyasının meselelerini çözüme kavuşturma amacına yönelik bir bilincin, amacın ve vizyonun ürünü olmadığından, daha önemlisi bu gibi çalışmalarda “tefekür/düşünce” boyutu baskın olmadığından, bu gibi çabaları ayrı bir kategori – günümüz İslam düşüncesinin bir alt kategorisi- olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu kategoriyi kısmen İslam davetçisi ulema kategorisi şeklinde de nitelendirmek mümkündür. Örnek olarak **Reşid Rıza, Muhammed Ebu Zehra, Muhammed el-Ğazali, Yusuf el-Kardavi, Said Ramazan el-Buti, Said el-Havva, Selim el-Avva, el-Mevdudi, es-Sibai, Ahmet Hamdi Aksekili, Abdulaziz ed-Duri, Mehmed Âkif Ersoy, Muhammed İmâra, Kelim Siddiki** gibi isimler örnek verilebilir.

Günümüz İslam Düşünürlerinin dikkatlerden kaçmayan bir diğer özelliği ise, hem kendilerinin mezhep kimliklerinin hemen neredeyse hiç gündemde olmaması, hem de düşüncelerinin mezhepsel mülahazalardan tamamen uzak bir bakış açısının ürünü olmasıdır.

Bu Müslüman entelektüeller dışında bir diğer alt kategori olarak Müslüman kimliğine sahip olmasa da İslam Dünyasının meseleleri konusunda Müslümanlarla aynı endişe, amaç ve vizyonu paylaşan entelektüellerdir. Bunlar ağırlıklı olarak İslam dünyasındaki gayr-i Müslim entelektüellerden oluşmaktadır. Bunların bir kısmı İslam ülkelerinde, bir kısmı da batı ülkelerinde yaşamaktadırlar. Ayrıca İslam Dünyasının bir parçası olmasa da İslam Dünyasının geleceğini kendisine dert edinmiş olan ve bir kısmı bilahare Müslümanlığı seçmiş olan bir başka kesim de söz konusudur. Ataları olarak **Goethe, La-martin, Tolstoy, Sava Paşa** gibi entelektüellerin gösterilebileceği bu kategoriye örnek olarak yakın dönemde **Annemarie Schimmel, Toshihiko Izutsu, Muhammed Esed** yanında **George Makdisi, Mişel Eflak, Albert Hourani, Albert Nasri, Dr. Nazmi Lukâ², George Tarabişi (Suriye/Haleb), Vail**

² <https://www.dostor.org/178494>, <https://to.almazryalyoum.com/article.aspx?ArticleID=77338>. Kur'an'ı ve hadisleri ezberleyen ve Hz. Muhammed hakkında kitap yazan Kipti Hristiyan felsefe doktoru.

Hallak (Nasıra/Filistin/ABD), Emin Maluf, Yvonne Yazbeck Haddâd, Edward Said, Constantin Zurayk , Hrair Dökmeciyan gibi entelektüeller gösterilebilir. Bu gibi entelektüeller Müslüman olmamakla beraber günümüz İslam düşünürlerinin eserleri ve görüşleri üzerine çalışmalar yapmışlardır. Mesela Haddâd, Seyyid Kutup üzerine ³, George Tarabişi ise el-Cabiri'nin eserleri üzerine yıllar süren araştırmalar yapmışlar ve yayımlarda bulunmuşlardır ⁴.

Günümüz İslam düşüncesinin kişiler bakımından hemen göze çarpan yönü, hala erkek egemen bir manzara arz etmesidir. Mamafih Ortaçağın klasik İslam düşüncesiyle mukayese edildiğinde iki yönlü müspet bir gelişmeyle farklılık arz ettiği görülür. İlki günümüz İslam düşüncesinde kadın varlığının giderek artması, diğeri ise erkek entelektüellerin bizatihi erkek egemen zihniyet ve olgulara karşı eleştirel bir tavır alarak kadınlara destek vermesi. Buna rağmen çağdaş İslam düşüncesine dair yazılmış ansiklopedik/biyografik mahiyetteki eserlerde hemen hemen hiçbir kadın entelektüele rastlanmaması ⁵, ataerkilliğin hala ne kadar güçlü olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir ⁶.

Günümüz İslam düşüncesinin ağırlıklı olarak kişi ağırlıklı/odaklı olduğu ve gerçek ve kalıcı bir ekolleşmenin nadiren görüldüğü söylenebilir. Mamafih çok bilinçli ve sistematik bir biçimde olmasa da ekolleşme yolunda bazı cılız adımların atıldığı da söylenebilir. Ancak bunları Batılı anlamda düşünce ekolleri olarak nitelendirilmesi için zaman henüz erkendir.

Kişilerle bölgeler arasında özdeşlik ilişkileri de söz konusudur. Mesela günümüzde;

Mağrib (Fas) ile Fatma Mernisi, Muhammed Âbid el-Câbirî ve Tâha Abdurrahman

³ <http://www.haksozhaber.net/okul/seyyid-kutubun-dunya-gorusu-152yy.htm>

⁴ <http://www.atheer.com/archives/11257/%D8%B3%D8%AA-%D9%85%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%AA%D9%8A/>

⁵ Örnek olarak bkz. : John Esposito-John Donohue , *Değişim Sürecinde İslam* (İst., 1991), John L. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları* (İst., 1989), J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, I, (İst., 1991), II (İst., 1995); Fuad Zekerriyya, *Çağdaş İslamcı Hareketlerde Hakikat ve Hayal* (İst., 2007), Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasî Düşünce* (İst., 1988) . Bu eserlerin sadece içinde değil, bibliyografya ve indekslerinde de tek bir kadın entelektüel ismine rastlamak mümkün olmamıştır.

⁶ Mamafih bu konunun araştırmaya değer olduğunu gösteren bir takım gelişmeler için örnek olarak bkz. : <https://www.ascleiden.nl/content/webdossiers/muslim-scholars-africa> (Afrika'da İslam Uleması) ; The list of

eminent scholars and activist who have helped shape this pro-faith discourse on gender justice includes: Asma Barlas (Pakistani), Riffat Hassan (Pakistani), Amina Wadud (African American), Aziza al- Hibri (Lebanese) and Heba Raouf Ezzat (Egyptian), to name just a few.(<https://repository.library.northeastern.edu/files/neu:1886/fulltext.pdf>).

Tunus ile el-Ğannûşî, Hişam Ca'ît (Musaddık el-Celîdî, Salahuddin el-Curşî, Hamid Neyfer).

Cezayir ile Malik b. Nebi ve Muhammed Arkun,

Mısır ile Aişe Binti Abdurrahman, Abbas Mahmud el-Akkâd, Seyyid Kutub, Hasen Hanefi, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ahmed Kemal Ebu'l-Mecd, Fehmi Huveydi, Fuad Zekerîyya, Hibe Rauf İzzet

Sudan ile Turabi ve Mahmud Taha, Abdullahi Ahmed en-Na'îm

Kenya ile Ali Mazrui,

Güney Afrika ile Ferid İshak ve İbrahim Musa

Suudi Arabistan ile Abdulhamid Ebu Suleyman ve Abdullah b. Umar Nasîf,

Katar ile Ali Halife el-Kuvvari ve Casim Muhammed es-Sultan,

Kuveyt ile Halid Ebu'l-Fadl

Lübnan ile Fadlallah, Rıdvan es-Seyyid, Munir Şefik, Ali Harb

Ürdün/Filistin ile Fehmi Cud'ân

Filistin bölgesi ile İsmail Raci el-Faruki (ABD),Mahmud Derviş(Filistin'in Nazım Hikmet'i)

Hind-Pakistan bölgesi ile Muhammed İkbal, Emir Ali, Şibli Numani, el-Mevdudi, Suleyman en-Nedvi,

Irak ile Muhammed Bâkır es-Sadr, Ahmed Matar (Özgürlük Şairi)

Suriye ile Muhammed İzzet Derveze, es-Sibai, Burhan Galyûn, Tayyip Tizini, Cevdet Said, Nizar Kabbani, Yvonne Yazbeck Haddâd, Adonis(Ali Ahmed Said Eşber),

İran ile Ali Şeriatî, Mutahhari , Şahruh Ahavi ve Abdülkerim Suruş,

Bosna-Hersek ile Aliya İzzetbegoviç,

Almanya ile Murad Hoffmann

Fransa ile Garaudy,

Amerika ile el-Faruki (Filistin),Fazlurrahman (Pakistan),Hüseyin Nasr(İran), Amine Vedud, Esmâ Barlas (Pakistan), Leyla Ahmed (Mısır), Rifat Hasan(hanım) (Pakistan)

İsveç ile Perviz Manzur (Pakistan)

Avustralya(Melbourne) ile Abdullah Said

İngiltere ile Mazharuddin Sıddîki ve Kelim Sıddîki,

Kanada ile Muhammed Fâdıl (Mısır) ve

Kazan ile Musa Carullah, Rızaeddin b. Fahreddin , Mercani,

Afganistan ile Cemaluddîn el-Afgani,

Malezya ile Muhammed Nakîb el-Attâs,

Endonezya ile Harun Nasution, Munevvir Şâzelî, Prof. Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid aka Gus Dur ve Dawam Rahardjo .

Türkiye ile Mehmed Âkif Ersoy, Hüseyin Kâzım Kadri, Nurettin Topçu, Erol Güngör, Cemil Meriç, Sezai Karakoç, şu veya bu ölçüde özdeşleşmiş durumdadırlar.

Geride kalan Azerbeycan, Bangaldeş, BAE, Yemen, Arnavutluk gibi bazı ülkelere bu listede yer vermek mümkün olmamıştır.

KONULAR

Şu anda resmi olarak elli yedi ülkeden oluşan İslam Dünyasının sömürgeci kurtuluşu üzerinden fazla bir süre geçmediği için – son bağımsızlıklar yaklaşık elli yıl önceydi – hatta çoğunun bağımsızlığı kağıt üzerinde olduğu için, çağdaş İslam düşünürlerinin gözde konularının İslam dünyasının ve bu dünyanın parçası olan ülkelerinin gerçek anlamda bağımsızlığı ve kalkınması olması şaşırtıcı değildir. Ancak küreselleşme olgusunun da etkisiyle, ulusal, bölgesel ve küresel ölçekli gelişmelere ve krizlere de ilgisiz kalmadılar. Tabiatıyla İslam Dünyasının mevcut istenmeyen durumuna yol açan fikri, ideolojik, kültürel ve sosyal anomaliler ve sapmalar hiçbir zaman onların gündeminden çıkmadı, düşmedi. Garip bir şekilde ekonomi ve eğitim – öncelikli ve hayati rollerine rağmen – alt sıralarda kaldı. Ele alınan konuların çok büyük bir çoğunluğu teorik nitelikteydi. O yüzden siyasi, ekonomik, sosyal, eğitim, sanat ve kültür alanlarında uygulanabilir ve sürdürülebilir modeller geliştirme konusunda başarılı olup olmadıkları tartışılabilir bir meseledir.

Günümüz İslam düşüncesinin en gözde konularının dünya düzeni, küreselleşme, modernite, gelenek, yenilenme, tecdid, ıslah, değişim/toplumsal değişim, çağdaşlaşma ve otantisite, sekülerizm, medeniyetler çatışması, özgürlükler, emperyalizm, kapitalizm, sosyalizm, liberalizm, despotizm, iktidar, çoğulculuk, bir arada yaşama, ulus devlet, demokrasi, insan hakları, kadın hakları, devrim, İslam devrimi, İslamcılık, İslami hareketler, şeriat, şeriat devleti, İslam devleti, şiddet ve terör, fanatizm, kimlik meselesi, mezhepçilik, ırkçılık, milliyetçilik, kabilecilik, azınlıklar, emek ve işçi hakları, gelir dağılımı adaletsizlikleri gibi başlıklar halinde sıralamak mümkündür.

Daha düşük yoğunlukta ele alınan konular ise küresel ısınma, çevre, tabii kaynaklar, nükleer tehdit, şehirleşme, sanat, kültür, sinema, tiyatro, medya, iletişim teknolojileri, petrol, su ve gıda savaşları, gıda teknolojileri, GDO lu gıdalar, tüketici hakları, sermaye ve bilhassa transnational şirketler, silah sanayii.

Günümüz İslam düşüncesinin ele aldığı konuların önemli bir kısmı da epistemoloji ve metodoloji alanlarına yöneliktir. Metodolojik olarak ta iki yönlü bir çaba söz konusudur. İlki, İslami çözüm üretmede başvurulacak bilgi kaynakları ve bu konudaki kesinlik arayışlarıyla ilgilidir. Diğeri ise dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilidir.

Bütün bu alanlarla ilgili olarak Klasik İslam Geleneği, Çağdaş İslam Geleneği ve Batı Geleneği yoğun ve karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içerisinde. Bu etkileşim konu başlıklarından kavramsal çerçeveye, epistemolojik ve metodolojik çerçeveden olgusal gelişmelere kadar hemen her alana uzanmaktadır. Dünyanın küçük bir köye döndüğünden dem vurulan bir küreselleşme sürecinde İslam düşüncesinin bu çok yönlü ilişkileri, İslam Medeniyetinin başlangıcında Müslümanların diğer medeniyet ve kültürlerle olan karşılıklı ilişkisini hatırlatmaktadır.

KAVRAMLAR

Günümüz İslam Düşüncesini Fazlurrahman'a uyarak Klasik dönem çağdaşçılığı ve günümüz çağdaşçılığı şeklinde iki döneme ayırmak mümkündür.

Günümüz çağdaşçılığı –klasik dönem çağdaşçılığıyla beraber– klasik İslam düşüncesinden kavramsal çerçeve bakımından da bir kopuşu temsil ettiği söylenebilir. Zaten yukarıda işaret edilen temel konu başlıkları, bu kavramsal çerçevenin derin ve geniş bir değişim geçirdiğini gözler önüne sermektedir. Bu sebeptendir ki, klasik İslam geleneğinde görülmeyen bilinmeyen pek çok kavram günümüz İslam düşüncesine adeta akın etmektedir. Bunların büyük bir kısmı küresel gelişmelerin ürünü olan etkileşimlerin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir kısmının da Batı'daki entelektüel alanda ortaya çıkan yeni kavramların birebir tercümesi olduğu görülmektedir. Bunların bir kısmının Arapçalaştırıldığı ve klasik İslam düşüncesinde olmayan yeni kullanımların ortaya çıktığı da görülmektedir. Bu konuda birtakım ilmi-fikri toplantılar yapıldığı da görülmektedir⁷.

Rastgele örnekler olarak “kırâe(t)” kelimesinin analiz, anlamlandırma, araştırma, inceleme, yorumlama gibi anlamlarda kullanılması, “el-asâle(t)”, “et-turâs” ve “el-mevrûs” kelimelerinin “gelenekçilik” anlamlarında kullanılması, usul yerine “menhec(iyye)”, teori yapmak için “tanzir”, epistemoloji için “nazariyyetu'l-ma'rife” ve sıfat olarak “el-ma'rafi(yye)”, diyalektik için “el-cedeliyye”, radikalizm için “el-usûliyye”, iktidar için “es-sulta”, sivil toplum için “el-muctema' el-medeni”, sivil toplum aktivisti için “en-nâsıt el-medeni”, uluslararası ilişkiler için - klasik “es-siyer” terimi yerine - “el-alâkât ed-duveliye”, sosyalizm için “el-iştirâkiyye”, kapitalizm için “er-re'sumâliyye”, sekülerizm için “el-almâniyye”, liberalizm için “el-Librâliyye”, ideoloji için “el-aydiyuluciyye” gibi bire bir tercümeden ibaret kavramların giderek yoğunluğu artmaktadır. Öte yandan Batı'daki ikili terkiplere benzer şekildeki kullanımlar da giderek artmaktadır. Keza klasik fıkıhın konusu olan birtakım konular çağdaş bir kavram olan “el-İktisâd el-İslâmî (İslam iktisadı)” veya

⁷ <https://diae.net/14646/>

“İslami Finans(et-Temvîl el-İslâmî) adı altında bağımsız bir alan olarak ele alınmaya, üniversitelerde bu adla dersler verilmeye başlamış, araştırmalar ve ilmi toplantılar düzenlenmiştir. Klasik Fıkıhta “fıkhu ehli’z-zimme (Zimmi hukuku)” başlığı altında ele alınan konular “fıkhu’l-ekalliyât (azınlık hukuku)” başlığı altında ele alınmaya başlamıştır.

Bir yandan yeni kavramlar türetilirken ya da birebir yabancı dillerden tercüme yoluyla iktibas edilirken, öte yandan klasik İslam düşüncesinin aynen muhafaza edilen kavramlarının iç(eriğ)i yeniden doldurulmaktadır. Mesela “tevhid” kavramının çağdaş içeriği- özellikle el-Fârûkî’nin Tevhid adlı eserinde olduğu gibi- klasik dönemdeki – Allah’ın varlığını ve birliğini ispata yönelik – içeriğinden tam bir kopuşu temsil etmekte ve teolojik yönü sınırlı kalırken, siyasi, ekonomik, sosyal, ideolojik içeriği baskın çıkmaktadır. Bir diğer önemli çaba Hasan Hanefî’nin “Lâilâhe İllallah’ın bu çağda ne anlama geldiğine dair makalesidir ⁸.

Özel olarak kavramlarda yenilik meselesini konu alan bir proje üzerinde çalışmalarını sürdüren Taha Abdurrahman ⁹ konuyla ilgili en tipik örneklerin başında gösterilebilir.

KURUMLAR

International Institute of Islamic Thought / el-Ma’had el-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî (IIIT)

Center for Arab Unity Studies / Merkez Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye (CAUS)

Doha Institute (<https://www.dohainstitute.edu.qa/EN/About/DohaInstitute/Pages/Default.aspx>)

Al Ahram Center for Political and Strategic Studies (ACPSS)

Al-Tasamoooh

Al-Tafahom (<https://tafahom.om/en/>)

En-Nusus el-Muâsıra (<http://nosos.net/>)

Center of Civilization for Islamic Thought Development/Merkez el-Hadâra li-Tenmiyeti’l-Fikri’l- İslâmî (<http://www.hadaraweb.com/website/news.php>) (CCITD)

QFIS (The Qatar Faculty of Islamic Studies) (<https://hbku.edu.qa/en/cis>)

SON GELİŞMELER:

Yenilikçi İslam konusunda en aydınlatıcı eserlere imza atan ilim adamlarının başında gelen **Fazlurrahman**, İngilizcede “**Islamic Modernism**” deni-

⁸ Hasan Hanefî, *Dirâsât İslâmiyye* içerisinde

⁹ <https://diae.net/14646/>

len ve Türkçeye “İslam Çağdaşçılığı” diye çevrilen yenilikçi eğilimleri, **Klasik İslam Çağdaşçılığı** ve **Günümüz İslam Çağdaşçılığı** şeklinde ikiye ayırır. Her iki safhaya dair gelişmeler konusunda İslam and Modernity (İslam ve Çağdaşlık) adlı eserinde son derece önemli ve aydınlatıcı bilgileri derli toplu bir şekilde bulmak mümkün ise de, onun vefatından sonra bu alanda yaşanan gelişmeler göz önüne alındığında , onun bu eserine bir “zeyl” niteliğinde olmak üzere, bu son gelişmeleri de genel olarak ele almak suretiyle bugüne kadarki gelişmelerin olabildiğince güncel ve eksiksiz bir şekilde sunulması mümkün olacaktır.

Bu amaçla *İslam Hukukuna Postmodernizm Yaklaşımı/Postmodernism Approach in Islamic Jurisprudence (Fiqh)* başlıklı ve 2013 yılında Malezyada yayınlanmış bir makalenin –derli toplu bir tablo sunması itibarıyla – esas alınması bizce yeterli görünmektedir. Makale adından da anlaşılacağı gibi Fıkıh (İslam Hukuku) alanına münhasır gibi görünse de, aslında son zamanlarda görülen yenilikçi çabaların epistemolojik ve metodolojik yaklaşımları hakkında -genel olarak ta olsa- bilgi vermesi bakımından, konumuzla son derece yakından ilgili görünmektedir.

“İslam hukuku (fıkıh) birçok/çeşitli dönemden geçmiştir. Peygamber Muhammed(sav) zamanından bu yana Ümmetin çağdaş ihtiyaçlarını karşılamada daima dinamik bir güç olmuştur. Taklit döneminden sonra İslam hukuku İslam toplumunun kendini yenilemesi için içtihadı uygulamaya koyması amacıyla bir yenilenme (tecdid) dönemine girmiştir.

Bu yeni yaklaşıma yol açan şey, insan hayatındaki değişim ve gelişimdir ki, bu husus, cevaplarını klasik fıkıh literatüründe bulmak mümkün olmayan yeni meselelerin boy göstermesine yol açmıştır. Bu durum karşısında bazıları hüküm çıkarmak için ilahi metinlerin yorumlanması sürecinde **postmodernist** yaklaşıma başvurmayı tercih etmiştir. Bazı düşünürler ve ilim adamları klasik Usul-i Fıkıh’taki normatif rehberliği göz ardı etmiş ve fıkhi karar verme sürecinde – **yapıbozumculuk** (deconstruction), **hermenötik** (hermeneutics), **sınırlama teorisi** (limitation theory), **ikili hareket teorisi** (double movement theory) gibi- yeni yaklaşımlar formüle etme eğilimi göstermişlerdir. Bu yüzden bu makale İslam hukukuna olan postmodernist yaklaşımı, bu yeni söylem çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bunu da özellikle cinsiyetle ilgili olan çok eşlilik, miras ve kadının şahitliği gibi konulardaki fıkhi hükümler bağlamında yapacaktır. Ve nihayet fıkıh alanındaki postmodern yaklaşımın ilahi metinlerin koyduğu hükümlerle ve şeriata yüksek amaçlarıyla uyum halinde olup olmadığını görmek için eleştirel bir analiz de kaçınılmaz olacaktır.”(...) “Bu yeni postmodern eğilim, özellikle epistemolojik düzeyde İslam hukuku alanında yeni birçok metot önermektedir. Günümüzün küreselleşmiş dünyasında pazarlanabilir nitelikteki – vatandaşların ve

kadın ile erkeğin eşit haklara sahip olması, azınlık haklarının koruma altına alınması gibi- bazı yeni fikirleri destekleyip teşvik etmesinden dolayı İslam dünyasının bazı bölgelerinde güçlü bir cazibe kazanmıştır. Dolayısıyla bu yeni eğilim detaylı bir analizi ve dikkatli bir akademik gözlemi hak etmektedir”.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu girişin ardından makalede günümüz İslam düşüncesindeki temel eğilimler hakkında iki farklı harita sunulmaktadır, bunlar bizim konumuz açısından da son derece aydınlatıcı olduğu için bunları özet olarak sizlere sunmak istiyoruz:

Abdurrahman Abdullah’a göre İslam Düşüncesinin farklı eğilimleri ve savundukları kavramlar konusunda bir görüş birliği yoktur.

Genel olarak günümüz İslam Düşüncesinde beş temel eğilimden söz edilebilir:

1. **Kökencilik (Fundamentalism):** Ümmetin ve insanlığın kurtuluşu için yegane doktrinin İslam olduğunu ve ne doğu ne de batıdan olsun yabancı hiçbir şeye muhtaç olmadığını, ümmetin yeniden dirilmesi için Kur’an ve Sünnet’e dönüp, bu iki kaynağı sahabe gibi anlayıp uygulamak gerektiğini savunan eğilimdir.

2. **Gelenekçilik (Traditionalism) :** Hemen hemen insan hayatında karşılaşılabilecek bütün temel meselelerin çözümünün klasik dönem uleması tarafından yazdıkları eserlerde ele alındığını, dolayısıyla her gelen neslin muhtaç olduğu çözümleri sadece önceki nesillerin bıraktığı ilmi mirasta arayıp bularak uygulamasının yeterli olduğunu savunan eğilimdir.

3. **Reformculuk/İslahçılık (Reformism):** Klasik fıkıh mirasını yeni verilerle yeniden inşa etmeyi amaçlayan eğilimdir. Bu eğilime göre zengin ve geniş entelektüel gelenek, modern çağların ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yeniden gözden geçirilmelidir.

4. **Post-traditionalism (Gelenekçilik sonrası):** Klasik eserleri ve gelenekleri modern paradigmalara dayanarak analiz edip, söz konusu gelenekleri yeniden inşa etmeyi amaçlayan akımdır.

5. **Modernizm (Modernism):** Dinin akıl-mantık ile uyumlu yönlerini kabul edip, sadece mistik ve tinsel bakış açılarına dayalı bütün inanç ve yaklaşımları reddeden bir eğilimdir (a.g.m., s.34).

Tarık Ramazan ise farklı bir harita sunar:

1. **Mezhepçi Gelenekçi Skolastik (Traditionalist Scholastic):** Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli, Zeydi, Caferi gibi bir mezhebe mensup olup, Kur’an ve hadisleri mezhep perspektifinden ele alan, dolayısıyla yeni içtihatlarla olumsuz yaklaşan eğilim. Deobendiler, Barelvililer, Taliban, Cemaat-ı Tebliğ gibi guruplar [ile Suriye, Mısır, Ürdün, Tunus, Mağrib gibi Arap ülkelerindeki ve

diğer pek çok İslam ülkesindeki klasik medrese eğitimi almış “şeyh”ler ve Türkiye’deki mahalli “hoca”lar]

2. Literalist Selefi (Literalist Salafi): Dini nasları yorumlamada mezhepleri hiçbir şekilde referans almayan ve kendilerine selefi adını verenlerin eğilimi. Bu eğilim kendilerinin sahabenin ve sonraki ilk üç neslin yolunu takip ettiklerini ileri sürerler. Bu eğilim sahipleri nassların son derece açık olduğunu dolayısıyla teville/yoruma gerek olmadığını kabul ederler.

3. Reformist Selefi (Reformist Salafi): Bu eğilim nasların altında yatan amaçları ve manaları keşfetmeyi amaçlayan ve Şeriatın çağdaş dünyanın meydan okumalarına cevap verebilmesi için içtihad çabalarına hala ihtiyaç olduğuna inanan bir eğilimdir. Bu eğilimi 20. yy’da temsil eden çağdaş İslam düşünürleri listesi hayli uzundur; Cemaluddin el-Afgani, Muhammed Abduh, Raşid Rıza, Muhammed İkbal, Malik b. Nebi , Ebu’l-A’lâ el-Mevdudi, Seyyid Kutub ve diğerleri.

4. Politik Selefi (Political Salafi): Bu eğilim, politik güç, İslam ceza hukuku gibi konularda literalist bir bakış açısına sahip olup, anayasal düzenin İslam geleneğine sokulmasına kökten karşı çıkarlar. Bu eğilimin amacı dünya çapında bir İslam Devleti veya İslami Hilafet düzeni kurmaktır. Bu eğilim Hizbut-Tahrir tarafından temsil edilmektedir.

5. Liberalist ya da Rationalist Reformist (Liberalist or Rationalist Reformist): Sömürge döneminde Batı etkisinde kalan bazı İslam düşünürlerinin temsil ettiği bu eğilime göre Kur’an ve Hadis metinleri kendi[tarihi] bağlamlarıyla sınırlıdır; dolayısıyla modern bireysel ve toplumsal konularda çözüm sunması söz konusu değildir, çözümün yegane adresi insanın akli çabalarıdır.

6. Tasavvuf (Sufisme): Bu eğilim Kur’an ve Hadislerin batını manaları olduğuna inanır ve bu manaların da ancak meditasyon ve derin düşünce [keşf ve ilham] aracılığıyla bu metinlerden çıkarılabileceğini ileri sürer. Nakşibendiyye, Kadiriyye, Şazeliyye ve diğer tarikatler burada örnek olarak zikredilebilir.

Câsir Avde(Jaser Auda) ise üç ana akımdan söz eder:

1.Gelenekçilik(Traditionalism). Bünyesinde birçok alt eğilimleri barındırır:

1.1.Skolastik gelenekçilik (Scholastic traditionalism): Herhangi bir mezhebin görüşlerinin dışına çıkmayan eğilim.

1.2.Skolastik yeni gelenekçilik (Scholastic neo-traditionalism): Mezhepçilik endişesini belli oranda gevşetip, insanların meselelerine çözüm sunabilmek için gerektiğinde diğer mezheplere de başvurup farklı içtihatları kaynaştırmaya olumlu bakan eğilim.

1.3.Yeni literalizm (Neo-literalism): Dini nasları tavizsiz bir literal okumaya tabi tutan ve eski literalist eğilimden, herhangi bir fıkıh mezhebinin

hadis koleksiyonuna bağımlılıkları ile ayrılan ve İslam hukukunda makasid yaklaşımına yer olmadığına inanan bir eğilimdir. Hanbeli mezhebinin Vahhabi versiyonu burada örnek olarak zikredilebilir. Bu eğilim bazı siyasi İslami hareketlerde “Hakimiyet sadece Allah’a aittir” anlayışında da kendisini ortaya koymuş olup, bu sebeple demokrasiyi reddeden ve politik çıkarları için diktatörlüklere başvurabilen bir özellik taşır.

2. İslam Modernizmi (Islamic Modernism): Muhammed Abduh (ö.1905) ve Muhammed İkbal (ö.1938) tarafından temelleri atılan ve usul-i fıkıh konularını yeniden gözden geçirmek gerektiğini ileri süren eğilimlerden, dini nasları modern bilimin verileri ışığında yorumlamak gerektiğini ileri sürenlere kadar çeşitli eğilimleri bünyesinde barındıran genel bir akımdır. [Bu akım Fazlurrahman tarafından klasik dönem İslam modernizmi/çağdaşçılığı olarak kabul edilen ve günümüz İslam çağdaşçılığından ayrı mütalaa edilen bir akımdır]

3. Postmodernizm (Postmodernism) :

A- Post-modernizm düşüncesinin dayandığı temel unsurlar şunlardır:

a. Konu ve yazarın ölümü. Buna göre gerçeklik konusunda insan müşahhas ve güvenilir bir bilinç sahibi değildir. Öte yandan yazar da manayı oluşturmada hiçbir role sahip değildir.

b. Objektif gerçekliğin inkarı. Buna göre gerçeklik sadece insan zihninin bir kurgusu ve belli bağlamdaki bir sosyal sürecin ürünüdür.

c. “Mânâ”nın özellikle de aşkın göstergeli mananın (transcendental signified meaning) olmayışı/yokluğu. Bir söylem veya metin sadece bir sembolden ibarettir, herhangi bir anlam taşımaz.

d. Bütün meta/büyük anlatıların (yani yeğane hakikatın kendisi olduğunu iddia eden teorilerin, bilgi veya dünya görüşlerinin) ve hakikat iddialarının reddi. Bu yaklaşım, dinler, bilim, pozitivizm, sosyalizm, demokrasi, liberalizm, feminizm ve yapısalcılık gibi hususları da kapsar.

Foucault ve Derrida’ya göre insan ve insanlık gerçekliği konusundaki “hakikat”ı tasvir edebilecek hiçbir bilgi mevcut değildir.

Meta anlatıların hegemonik özelliğinden dolayı, postmodernist onların yerine diskuru, tartışmaya daveti, mahalli veya mini/küçük anlatıları koyma eğilimindedir. (a.g.m.,s.36-37).

B- Postmodernizmin özellikleri ve İslam düşüncesindeki yansımaları konusuna gelince, üzerinde uzlaşılan bir tanımla olmasa da, genel özellikleri itibariyle öznellik (subjectivity), insan hayatına dair değerler konusundaki elastikiyet, akılcılık karşıtlığı (anti-rationalism), büyük anlatılara (meta narratives) karşı şüphecilik gibi hususlara işaret edilebilir. Kısacası post-modernizm modernizme ve onun tabii ve sosyal bilimlerdeki etkilerine karşı bir tepki, bir cevaptır. Bu sebeple modernizmin eleştirel analizi ve ona karşı

sunulabilecek alternatifler üzerinde durur. Postmodern analizlerin temel yöntemi **Derrida** tarafından ortaya konan yapıbozumu (deconstruction)dur. Ona göre iyilik, erkek, beyaz ve Avrupa artık mevcut söylemde baskın bir otoriteye sahip değildir. Kötülük, kadın, siyah ve Afrika yeni söylemin merkezinde yer almalıdır.

C- Postmodernizm homojen bir yaklaşım olmayıp bünyesinde birçok alt eğilimleri barındırır. Buna bağlı olarak çağdaş İslam düşünürlerinin postmodern yaklaşımlarını da kabaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Post yapısalcılık (Post-structuralism): Postmodernizmin metin analiz yöntemi budur. Bu eğilime göre Kur'an vahyi Hz. Peygambere gönderilen ve bizzat onun tarafından o zamanın çevre kültürü ve dil pratikleri çerçevesinde yorumlanan bir mesajdır. Bu yöndeki çabaların amacı insanoğlunu dini nasların egemenliğinden/boyunduruğundan kurtarmaktır. **Muhammed Arkun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefi, el-Tahir el-Haddad ve İbrahim Musa** gibi Müslüman düşünürlerin çabaları bu yöndedir.

b. Yeni akılçılık veya akılçılık karşıtlığı (Neo-rationalism or anti-rationalism): Bu akım da tarihsellik yaklaşımını benimsemesi yanında aklın hüküm koyma konusunda tamamen yeterli ve yetkili olduğunu da ilke olarak benimser. Bu yaklaşımın akıl konusunda klasik Mutezili yaklaşımla benzerliği olsa da, Mutezile gibi akla nesih yetkisi tanıyacak kadar ileriye gitmez.

c. Tarihsel(cil)lik akımı (Historicity stream): Dini metinlerde yer alan fikirlerin kendi döneminin tarihi şartları ve gelişmeleri çerçevesinde analiz edilmesi gerektiğini benimseyen eğilimdir. Buna göre Kur'an metni de kendi tarihi şartlarının ürünü olduğu göz önüne alınarak analize tabi tutulmalıdır. Bu yönetime göre Kur'an'ın bazı normatif/hüküm koyucu kurallarının sadece kendi tarihsel bağlamında anlamlı kurallar olduğu göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla bu kurallar/hükümler açık, kesin ve bağlayıcı nitelikteki dini naslarda yer almış olsa bile, bunların farklı tarihsel bağlamlarda aynen uygulanmasını savunmak doğru değildir. **Muhammed Şahrur** yanında, **Mahmud Muhammed Taha** ile **Abdullahi Ahmed en-Na'im** tarafından "tersine nesh" teorisi ile ve **Fazlurrahman** da "ikili hareket" teorisi ile bu yaklaşımı benimseyen Müslüman düşünürlerle örnek verilebilir.

d. Eleştirel fıkıh araştırmaları (Critical legal studies): Bu yaklaşım ABD de ortaya çıkmış olup amacı devletin eski ve ayrımcı bazı düzenlemelerini toplum için daha yararlı yeni düzenlemelerle değiştirmektir. Feminist ve ırkçılık karşıtı ilim insanları bu kategoride değerlendirilebilir. Bazı Müslüman ilim adamları da, İslam hukukunda yasama sürecinde etkili olduğunu düşündükleri her türlü otorite/güç ve iktidarı (power) yapı bozumuna tabi tutmaktan yanadır. Bu otorite ve güçler erkek egemen yapıdan kabile egemenliğinin yasamadaki etkisine kadar uzanabileceği gibi, bizatihi metnin kendisinden de

kaynaklanabilir. Bu sebeple bilhassa mesela **Fatima Mernisi** gibi post modernist feministler kadın karşıtı ayrımcılığın diğer faktörler yanında doğrudan dini naslardan da kaynaklandığını düşünmektedir. Keza **Nasr Hâmid Ebu Zeyd**'in İmam eş-Şafii'nin hukuk düşünce ve sisteminin önemli eseri *er-Risale*'de Kureyş'in üstünlüğünü ortaya koyma çabası içerisinde olduğu yönündeki değerlendirmeleri de burada örnek olarak zikredilebilir.

e. Post kolonyalizm/Sömürgecilik sonrası (Post-colonialism): Batı'nın diğer milletler üzerindeki baskı ve egemenliğini tesis etmek için ayrımcılık yaptığı her türlü değeri ve kültürü destekleme yönündeki yaklaşımıdır. Bu akımın en önde gelen şahsiyeti **Edward W. Said**'dir. Batı hegemonyasını, özellikle de İslam'ı akıl karşıtı ve şiddet taraftarı bir din olarak sunan Batılı bakış açısını yapı bozumuna tabi tutmak ve çözmek için pek çok Müslüman entelektüel bu yaklaşımı desteklemiştir. Bu yaklaşım eleştirel tavrını İslam hukuku alanındaki oryantalist araştırmalara da uygulamıştır. Bilhassa İslam hukukuna dair ön yargılar ve İslam hukukunun Roma hukukundan kopyalandığı iddiaları bu eleştirilerin hedefi olmuştur. (a.g.m.,s.37-38).

RAND Corporation :

Meselenin İslam dünyasının bir iç meselesi olmaktan çıkarak küresel egemenlerin ve emperyalistlerin de ilgilendiği bir konu haline geldiğini gösteren bir başka harita daha vardır. Bu harita ABD Deniz Kuvvetlerine bağlı olarak çalışan bir istihbarat kuruluşu olan RAND Corporation tarafından 2004 yılında hazırlanan bir rapordur. Raporda siyasi ve bireysel hürriyetler, eğitim hakkı, kadının statüsü, suç ve ceza yargılama hukuku, yenilik ve reform eğilimleri ile Batı'ya karşı takınılan tavır gibi konuları esas alan bir bakış açısından hareket edilmiştir. Dolayısıyla bu öneri İslami kaynaklar ve bunlara uygulanacak metodolojiler ve epistemolojik yaklaşımlar açısından eksik ve dolayısıyla tartışmaya son derece açıktır. Nitekim Kur'an ve Sünnet bu eğilimlerin ortak paydası olmakla beraber, detaylara girildiğinde aralarında bu iki kaynak dışındaki diğer kaynaklar ve yöntemler konusunda önemli farklar bulunduğu görülecektir. Keza "tarihsellik" te sadece modernistlere has olmayıp, post-modern dönemde başka pek çok eğilim tarafından da benimsenen ve uygulanan bir yaklaşımdır.

Söz konusu raporda önerilen "İslamcılık (Islamism)" ile ilgili harita şu şekildedir:

1. Kökencilik (Fundamentalism): İki guruba ayrılır: Dini nasların anlaşılması ve uygulanması konusunda sert ve tavizsiz bir tutumu savunan "Metinsel kökencilik" (mesela **Suud Vahhabi** hareketi, Türkiye'de **Cemalettin Kaplan** gurubu ve **İran'ın devrimci** gurupları) ve İslami öğretinin ve dini nasların tavizsiz ve saldırgan bir yorumuna dayalı ve terörizme başvurmaya

eğilimli “Radikal kökencilik (mesela **Hizbu’t-Tahrir**, **el-Kaide** ve **Taliban** [ve **İŞİD**]).

2. Gelenekçilik (Traditionalism): Muhafazakar Gelenekçilik (Conservative traditionalism) ve Reformcu gelenekçilik (Reformist traditionalism) olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Muhafazakar gelenekçilik teröre başvurmamakla beraber İslami öğreti konusunda tavizsiz ve modern değerlere ve yenilikçi yaklaşımlara karşı direnen bir eğilim olup, mahalli din adamlarının dini görüşlerini ve mahalli dini geleneklere bağlılığı esas almaktadır.

Reformcu gelenek ise, toplumsal değişim gerçeği karşısında dini nasların Şeriatın amaçları doğrultusunda yeniden yorumlanmasına sıcak bakabilen bir eğilim olup, bu eğilime göre yasama kaynakları Kur’an ve Sünnet, çağdaş fıkıh, ahlak ve toplumun mahalli icmaı’dır. Bu eğilimin öne çıkan ilim adamı tipi **Yusuf el-Kardavi**’dir.

3. Modernizm (Modernism): Dini nasların ve İslami öğretinin klasik yorumlarında köklü değişiklikler yapmaya hazır bir eğilimdir. Bu kesim aynı zamanda “tarihsellik (historicity)” yöntemini de uygulayanlardır ki, buna göre dini naslar belli sosyal ve tarihi şartlarda uygulanabilecek nitelikte olup, bu tarihsel bağlamları çerçevesinde anlaşılmalıdır. (Mesela **Muhammed Şahrur**, **Bassam Tıbi**, **Halid Ebu’l-Fadl**, **Nevval Sa’davi** gibi).

4. Sekülerizm (Secularism): Bu eğilim Batı’daki gelişmelerin izinden giderek dinin kamusal ve politik alandan tecrid ve izole edildiği sekülerize edilmiş bir din arayışındadır. Bu eğilimin anti-Amerikancı olan ve dine karşı son derece aşırı düşmanlıkları bünyesinde barındıran “radikal sekülerizm”den farklı olarak “ana akım sekülerizm”inden yana olduğunu belirtmek gerekir.

Esasen ABD dış politikasının İslam ve özellikle de “teröre karşı savaş” perspektifinden yola çıkılarak ortaya atıldığı için bu tipoloji ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. (a.g.m.,s.35).

Muhammed b. Zeynu’l-Âbidîn Rustem (Prof. Dr.) da bir makalesinde yenilikçi/ çağdaşçı/ modernist akımlardan bahisle onları şu şekilde bir tasnife tabi tutmuştur:

Çağdaş yenilikçi/ modernist düşüncenin İslam Düşüncesinde yenilenme veya güncelleme, yenileme ve içtihat hakkını hayata aktarma iddiasıyla “İslamın dini naslarının yeniden okunması” adını verdiği girişimlerinde asrın bilim ve bilgilerini kullanmaktan sakınmadığını ifade eden yazar, “laik düşünce” olarak ta nitelediği bu gibi yaklaşımların, Kur’an ve Sünnet naslarını çağdaş beşeri bilimlerin ortaya attığı çeşitli metot ve teorilerin deneme tahtasına çevirdiğini belirttikten sonra bunları kısaca 1.“Filolojik yöntem 2.Akılcı yöntem , 3.Tarihselci-maddeci yöntem ” şeklinde tasnif etmiştir.

1. Filolojik Yöntem:

Üç Muhammed; Muhammed Arkun, Muhammed Şahrûr ve Muhammed Ebu'l-Kâsım Hâc Hamed ve diğer başkaları tarafından savunulup uygulanmaya çalışılan filolojik yöntemin, fideist (imancı) okumaya karşı filolojik ve göstergebilimsel (semiotics) okumayı önerdiklerini, bunlardan bilhassa Arkun'un bu yöntemi yapı bozumculuk ve antropoloji ile harmanlayarak uygulamaya çalıştığını vurgulamaktadır.

Sadece Müslümanları değil, din olgusuna ilişkin anlayışımızı yenilemek derdinde olan her düşüncüyü ilgilendiren çağdaş problemleri ortaya koyan özgür ve eleştirel düşüncüyü nazar-ı itibara almaksızın Kur'an'ı ideolojik tüketim nesnesi haline getiren anlayışları disiplin altına almayı amaçladığını söyleyen Arkun, sadece geleneksel tefsir birikimiyle yetinmeksizin, ayrıca Batını tevîl geleneğini de ihmal etmeksizin, tefsir mirasının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunur.

2. Akılcı yöntem [ve Eleştirel Zihniyet]:

Kur'an'ı anlama ameliyesini her zaman yerine getirilen ve getirilmesi gereken zorunlu bir görev olarak gören ve bu yüzden [günümüzde] Kur'an anlayışımızı yenilemek için yeni bir bilgiye gerek olduğunu ifade sadedinde, **Muhammed Âbid el-Câbirî** “Kur'an'ı anlamak her zaman önümüzde duran ve yerine getirilmesi gereken bir görevdir. Burada Kur'an'ın her zaman herkese hitap ettiğine dair kanaatimizin, bizim Kur'an'ı her asırda değişen şartlarda yeniden anlamaya çalışmamızı zorunlu kıldığını hatırlatmak yeterli olacaktır” demektedir. Bu amaçla “akılcılık” ve “eleştirel zihniyet”e başvurmanın önemine ve tarih kaynaklarındaki çeşitli rivayetlerin eleştirel bir gözle ele alınmasına, buna ek olarak ta naslara fideist yaklaşımlardan uzak bir şekilde, bilimsel ve objektif bir yöntemle yaklaşılmasına vurgu yapan el-Câbirî, bunun için Kur'an metnini, geçmişte yapılan yorumlardan ayırmak gerektiğini, bunun bu yorumları çöp sepetine atmak anlamına gelmediğini, sadece bu yorumların ait oldukları dönemlere göndererek, bu suretle Kur'an metni ile bizim doğrudan irtibat kurmaya çalışmamız icap ettiğini söylemektedir.

Her ne kadar yazar el-Câbirî'nin akılcılığını pozitivist bir akılcılık olarak sunmayı tercih etmiş olsa da, aslında el-Câbirî'nin yukarıdaki ifadelerinden onun akılcılığının metodolojik ya da işlevsel bir akılcılık, daha doğrusu “eleştirel akıl”dan ibaret olduğunu göstermektedir.

el-Câbirî'nin iddia edildiği gibi vahyi dışlayan rasyonalizm anlamında bir akılcılığı değil, eleştirel akılcılığı savunduğu, makale yazarının eleştirilerinden de anlaşılmaktadır. Zira yazara göre el-Câbirî Kur'an bilgileri (ulûmu'l-Kur'ân) konusunda önceki ulemanın üzerinde icma ettiği genel kabulleri (musellemât) şüpheli bir yöntemle ele almış, Ayın yarılması, İsra ve Mi'rac

gibi Kur'an'da zikredilmiş olup gaybî ve mucizevi boyutu bulunan rivayetleri reddetmiş, nüzul sırasına göre sûreleri yeniden sıralayarak anlamaya çalışmış ve tefsir konusunda akli yönteme uygun bir yaklaşım benimsemiştir ki, muhtemelen yazar bu eleştirel tavırları rasyonalizmle özdeşleştirmek suretiyle maksadını aşan bir ifade kullanmış görünmektedir.

3. Tarihselci-maddeci yöntem:

Materyalist veya Tarihi ya da Tarihselci Yöntem:

Yazar metodolojik veya hermenötik tarihselliği görmezlikten gelerek sadece felsefi tarihselcilikle ilgili tanımlara ve bilgilere yer verdikten sonra, **Muhammed Arkun** ile **Abdullah el-Uravî**'nin adını bu yöntemi uygulayanlara örnek olarak vermektedir. Muhtemelen el-Uravî'nin Marksist geleneği benimsemesine ve anti-emperyalist tutumuna bakarak, öte yandan her Marksist materyalist zanneden yaygın algıdan hareket ederek onun tarihi materyalizm taraftarı olduğu sonucuna varmış görünmektedir. Mamafih bu niteleme doğru olsa bile, buradaki tarihi maddeciliği/materyalizmin felsefi bir yaklaşım olarak anlayıp açıklamanın yanı sıra, bir bilim yöntemi veya bilimsel bir teori olarak ta görülebileceğini hatırlatmakta yarar vardır. Ayrıca el-Uravî Kur'an'ı, giderek onu daha kapalı ve anlaşılmaz bir hale getiren, geleneksel yöntemlerle yapılmış tefsir çalışmalarından bağımsız bir biçimde, çağın şartları, ihtiyaçları, bilgi ve birikimi çerçevesinde anlamaya çalışmak gerektiğini de ileri sürmektedir.

Yenilikçi/çağdaşçı/modernist entelektüellerin Sünnet konusundaki yaklaşımlarını da; bir yandan Nebevî sünnetin güvenilirliğine şüphe sokmak ve Müslümanların Sünnete olan güvenini sarsmak, diğer yandan da hadisleri anlamaya çalışırken herhangi bir şüphe arız olduğunda onları reddetmek şeklinde özetleyen yazar, aslında geleneksel muhafazakar kesimlerin, yenilikçi kesimlere olan yaygın bakış açısını tekrarlamaktadır. Zira Sünnet ve hadisler konusunda sorgulayıcı ve eleştirel bir yaklaşım sergilemek, yazarın iddiasının aksine bilimselliğin olmazsa olmaz şartı olup, tam tersine geçmişten gelen geleneksel sonuçları sorgulamadan kabul etmek ve savunmak, olsa olsa taklitçi bir yaklaşım ve zihniyetin ürünü olabilir.

Sâmir el-İslambûlî, Muhammed Şahrûr, Muhammed Âbid el-Câbirî, Abdu'l-Mecîd eş-Şarafî, Cemal el-Bennâ, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve es-Sâdık Bel'îyd gibi entelektüellerin konuyla ilgili yaklaşımlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Geleneğin üzerine çekilen her türlü kutsallık şalını kaldırıp atmak, Buhari-Müslim dahil hadis kaynaklarının dokunulmazlıklarına son vermek, bu eserlerin teşekkülündeki dönemlerinin siyasi, sosyal ve ekonomik şartlarının etkilerini göz önünde bulundurmak,

Kur'an ve Sünnet'i incelemek için geleneksel yöntemlerle yetinmeyip yeni yaklaşımlara açık olmak, bu dini metinleri her türlü bilimsel yöntemle incelemeye açık olmak ve onları sorgulamaya kapalı naslar haline getirmemek, bu amaçla çağdaş bilimsel gelişmelerden yararlanmaktan geri kalmamak ve Kur'an ve Sünnet konusunda yeni tasavvurlar geliştirmek, Kur'an'ı anlamaya çalışırken hitap(söz olarak Kur'an) ve kitâp (yazılı Mushaf olarak Kur'an) ayırımına dikkat etmek, Kur'an ve Sünnet'i tamamen tarihsel şartları ve toplumsak sebepleri ışığında anlamaya özen göstermek, geleneksel ulemanın yaptığı gibi Kur'an ve Sünnet naslarını hemen mutlak ve genel hükümler şeklinde sunmakta acele etmemek, Kur'an'da yasamanın tamamlandığı ve son şeklini aldığı iddiasını gözden geçirmek, dinin siyasi ve toplumsal çatışmalarda kullanılan ideolojik bir araç haline getirilmesinden kaçınmak, şer'i hükümlerin göreceliliğine ve bu çağda mutlak bağlayıcılıklarından söz edilemeyeceğine vurgu yapmak.

Bu yenilikçi ilim ve fikir adamlarını kendi aralarında iki ana guruba ayıran yazar, bir kısmının çağdaş birikimden ve bilimsel yöntemlerden yararlanmak ve -isterse geleneksel yaklaşımlardan farklı ve onlara ters olsun -çıkacak sonuçları kabullenmek gerektiğini savunduklarını söyler. Diğer gurubun ise, yine çağdaş yöntemlerin aynı şekilde uygulanmasına taraftar olmakla birlikte, bu uygulamanın dinin değişmez esaslarına zarar vermemesi için gerekli hassasiyeti göstermek gerektiğini savunduklarını belirtir.

Yazar Kur'an ve Sünnet'i anlama konusundaki bütün bu çağdaşçı/yenilikçi/modernist çabaları özetleme sadedinde şu hususlara dikkat çekmektedir:

1.Çağdaş yenilikçi akımların Kur'an ve Sünnet naslarını anlama yöntemi Kur'an ve Sünnet'i anlamak için geliştirilmiş geleneksel yöntemlerden bağımsız olup, Batı'da Kitab-ı Mukaddes metinlerini anlamak için geliştirilmiş olan hermenötik disiplini bu geleneksel yöntemlerin yerine ikame edilmek istenmektedir. Bir başka ifadeyle "tefsir" yerine "hermenötik" ikame edilmiştir.

2.Yenilikçilerin Kur'an ve Sünnet'i anlamak için ortaya attıkları çeşitli projeler henüz başarılı olduğunu söylemeye imkan verecek ölçüde uygulamalı örnekler sunmaktan uzaktır.

3. Yenilikçilerin dini nasları okuyuşu soyut ilmi ilkelerden ve yerleşik ilmi esaslardan yoksun olup, geleneksel tefsir/yorum geleneğine karşı eleştirel veya yıkıcı bir tutum sergilemektedir.

4. Çağdaşçı/yenilikçi yaklaşımların, dini nasları anlamak amacıyla benimsedikleri Batılı yöntemlerin bir kısmı modası geçmiş yöntemlerdir. Mesela Arap dünyasında yetmişli yıllarda yapısalcılık benimsendiğinde aslında Batı geriden takip edilmiştir, zira bu akım atmışli yıllarda çoktan aşılmış ve post-yapısalcılık akımı ortaya çıkmıştır. Üstelik bu gibi akımlar Batı'daki ay-

dınlanma felsefesinin ve humanizmin ürünü olan akımlar olup, İslam kültürüyle bir doku uyumsuzluğu söz konusudur.

Yazının bütününden ve bilhassa sonuç bölümünden, yenilikçi/çağdaşçı/modernist yaklaşımlara karşı ön yargılı ve karşıt olduğu ortada olan yazarın sunduğu bu tablo, yine de konuyla ilgili olarak ülkemizin birikimine katkılar sunan, oldukça aydınlatıcı ve bilgi verici bir özet niteliğindedir.

Buraya kadar sunmaya çalıştığımız özet bilgiler ışığında, son yüzyıldaki yenilik çabalarının zenginliği ve bu çabaların bir yandan tarihsellikte diğer yandan hükümlerin değişmesi meselesiyle yakın ilgisi dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır. Zaten son derece özet olarak sunulmaya çalışılan bu tablo bile, aslında çağdaş İslam düşüncesindeki dinamizmin ve değişim taleplerinin ne kadar zengin ve çoğulcu bir nitelik taşıdığını göstermeye yetecek niteliktedir. Tabiatıyla konuyla ilgili daha tafsilatlı bilgi edinmek için, gerek bu araştırmada işaret edilenler, gerek bunların dışındakiler olmak üzere, çeşitli dillerde fevkalade geniş bir literatürün bizleri beklediğini rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

Tafsilatına girmeksizin sunulan bu tablo üzerinde pek çok açıdan uzun uzun değerlendirmeler ve yorumlar yapmak mümkün ve gereklidir. Bu çalışmanın amacı sadece çağdaş İslam düşüncesindeki yenilikçi eğilimlerin ve bu eğilimlerin ön plana çıkan temel ilgi alanı “değişim – yenilik” ve “tarihsellik” konusu olduğu için, burada sadece bu nokta-i nazardan bir değerlendirme yapmakla yetinilecektir.

Modern Bir İctihat Olarak Tarihsel(cilik Dolayımında Günümüz İslam Düşüncesi :

Çağın meydan okumalarına cevap vermek, klasik dönemdekinden nice-lik ve nitelik olarak tamamen farklı özellikteki yeni gelişmelere İslami bir bakış açısı geliştirmek amacıyla İslami nasslara tarihselci bir perspektiften yaklaşarak çözüm üretme çabaları son zamanların en hararetli tartışmalarına yol açan bir gelişmedir. Bu gelişmelerin öne çıkan şahsiyetlerinden her birisi çağdaş İslam düşüncesinin en fazla tartışılan isimlerinden olan **Prof. Dr. Hasan Hanefi, Prof. Dr. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Prof. Dr. Muhammed Arkun, Muhammed Şahrur, Mahmud Muhammed Taha, Abdullahi Ahmed en-Naim, et-Tahir el-Haddad ve İbrahim Musa** gibi isimler yanında **Prof. Hâlid Ebû'l-Fadl, Prof. Şâzelî (Sjadzali), Prof. Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid aka Gus Dur ve Dawam Rahardjo** gibi ülkemizde pek bilinmeyen isimlerden oluşmaktadır. Ülkemizde de **Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Prof. Dr. Salih Akdemir, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. İlhami Güler, Prof. Dr. Mustafa Öztürk**, hatta bir ölçüde **Prof. Dr. Hayrettin Karaman** gibi akademisyenlerle **Ali Bulaç** gibi yazarlar, her konuda

olmasa da belli meselelerde, yine belli oranda tarihselci denebilecek yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Bu gibi ilim ve fikir adamlarına göre İslami nasslar, tarihin belli bir zaman diliminde ve döneminde oluştuğu için, teşekkül ettikleri dönemin tarihî ve sosyal çevresine bağımlıdır. Buna mukabil günümüzün çağdaş İslam toplumlarının tarihî ve sosyal bağlamı Kur'an ve sünnetin teşekkül döneminin tarihî ve sosyal bağlamından tamamen farklıdır. Bu farklılık ise, İslami nassların bu yeni şartlar göz önüne alınarak yeniden yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Bu farklı yaklaşım talebinin temelinde epistemolojik ve metodolojik bir bakış açısının yattığında şüphe yoktur.

Mısır'da geleneksel ulemanın baskıları sonucu Hollanda'ya göçmek zorunda bırakılan ve eserlerinin çoğu Türkçeye de çevrilmiş bulunan Mısırlı ilim adamı **Nasr Hâmid Ebû Zeyd** konuyla ilgili olarak verilebilecek örneklerin başında gelir. O hermenötik gibi modern yorumlama yöntemleri ile geleneksel tefsir ve tevil çalışmaları arasında bağ kurup bunları harmanlayarak oluşturmaya çalıştığı metodolojisi uyarınca sürdürdüğü Kur'an araştırmalarında, ister seküler/profan ister kutsal olsun her tür metnin tarihselliğin nesnesi olduğunu (târîhiyyetu'n-nass) daima vurgulamıştır. İlginç olanı ise, onun tarihsellik yaklaşımının Batı'ya mahsus bir şey olmadığını, tam aksine İslam geleneğinde bilinen ve uygulanan bir yaklaşım olduğunu ısrarla vurgulamasıdır. Klasik dönem İslam ulemasının Kur'an ve hadis nasslarına uyguladığını söylediği tarihselliğin en göze çarpan göstergeleri olarak Ebû Zeyd, esbâb-ı nuzûl ve nesh gibi konuları örnek verir.

Bütün kariyerini Sorbon Üniversitesi'nde gerçekleştiren **Muhammed Arkun**, postyapısalcı gelişmiş teknikleri ilk olarak İslami alanda uygulama çabalarıyla tanınan Cezayirli bir ilim ve fikir adamıdır.

Bir diğer isim ise hâlen Los Angeles'ta (UCLA) Kaliforniya Üniversitesi'nde hukuk profesörü olarak görev yapan **Prof. Hâlid Ebû'l-Fadl**'dir (Khaled Abou El Fadl). O İslam hukuk (fıkıh) mirasını tarihsellik perspektifine oturtma yönünde çalışmalarını sürdüren ilim adamlarının önde gelenlerindendir. Mesela Vahhabi lafızcılığı gibi metin merkezli yaklaşımlara (textualism) karşı özcü bir yaklaşım (substantialist approach) peşinde koşan ve bu amaçla da tarihsellik perspektifiyle yakından ilgili "makâsıdu's-ş-şerîa" temelli bir fıkıh anlayışı geliştirmeye çalışan bir akademisyendir.

Hasan Hanefî, Muhammed Şahrûr, Mahmûd Tâhâ, Abdullâhî Ahmed en-Na'im, et-Tâhir el-Haddâd, İbrâhîm Mûsâ gibi ilim ve fikir adamları da tarihsellik yaklaşımını İslam'ın çağdaş bir yorumunu ortaya koyabilmek için esas almak gerektiğini kabul eden diğer önemli isimlerdir.

İslam araştırmalarında genellikle göz ardı edilen Endonezya gibi dev İslam ülkelerinde de benzer gelişmelere rastlanması oldukça ilgi çekicidir. Tarihsel-

lik konusunda diğer İslam ülkelerinden hiç de geri kalmayan bu ülkede 80'li yıllardan itibaren tarihselci yaklaşım **Hârûn Nasution** (ö. 1998) ve **Munevvir Şâzelî** (ö. 2004) gibi isimler tarafından temsil edilmiştir.

Bunlardan geleneksel bir İslam âliminin oğlu olan Hârûn Nasution, Mekke ve el-Ezher eğitiminden sonra McGill'de çalışmalarını sürdürmüş ve Muhammed Abduh üzerine doktora çalışması yapmış bir isimdir. Kendisini Mu'tezili olarak tanımlayan ve Eş'arilik yerine Mu'tezile'nin yaklaşımının canlandırılması gerektiğine inanan bir ilim adamıydı. Endonezya dışında fazla tanınmamasına rağmen, Endonezya'nın çağdaş İslam düşüncesi üzerinde derin etkileri olan Hârûn Nasution, bilhassa Jakarta'daki IAIN öğrencileri üzerinde etkili olan bir akademisyendi.

Munevvir Şâzelî'ye (Munawwir Sjadzali) gelince o bir diplomat ve eski din işleri bakanı olması yanında, McGill ve Leiden üniversitelerinde misafir profesör olarak görev yapmış ve İslam üzerine birçok eser kaleme almış bir akademisyen idi. Tarihsellik yaklaşımı Endonezya'nın gündemine ağırlıklı olarak Prof. Munevvir Şâzelî öncülüğünde gündeme girmiştir. O, metin merkezli geleneksel yaklaşıma dayanan klasik İslam siyaset/devlet teorisini reddetmiş ve bu geleneği bağlamsal bir çerçevede tarihsel olarak değerlendirerek, modern Endonezya'nın, adalet, eşitlik, barış ve çoğulculuk gibi temel İslami normlara riayet ettiği sürece gerçek anlamda bir İslam devleti olarak nitelendirilebileceğini savunmuştur. Hârûn Nasution ve Munevvir Şâzelî'nin ardından birçok ilim ve fikir adamı bu çizgiyi geliştirip daha da ileri götürmüşlerdir ki **Prof. Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid aka Gus Dur ve Dawam Rahardjo** bunlardan sadece birkaçıdır.

Burada bir hususa da dikkat çekmek gerekir ki, bu gibi ilim ve fikir adamlarının bu çabalarının ictihat kavramı içerisinde değerlendirilmesi haklı olarak ilk bakışta zorlama gibi görünebilir. Zira geleneksel ictihat teorisi sadece fıkhi/hukuki konularla sınırlı olup, üstelik yöntem olarak basitçe, vizyon olarak da dar sayılır. Yukarıda özet olarak ele alınan tarihsellik ve makasid yaklaşımını merkeze alan çabalar ise, hem ictihadı fıkıh dışı konuları da kapsayacak şekilde geniş tutmaları, hem de tefsir, hadis, fıkıh, kelam vb. İslami ilimler yanında beşerî ve sosyal bilimlere de kullanmaları bakımından geleneksel ictihattan farklı bir ictihat anlayışını yansıtır. Daha doğrusu bu çabalar özünde, düşünce özgürlüğü, rasyonellik ve eleştirel akıl, beşerî tecrübe ve tecrübi ilimler, beşerî ve sosyal bilimler gibi araştırma alanlarının geleneksel İslami ilimler ile karşılıklı etkileşimi ya da sentezi olarak da değerlendirilebilir.

Bütün bu sebeplerle bu yeni ictihat anlayışının ya da bağımsız akıl yürütme yaklaşımının uygulayıcıları geleneksel ulema ile sınırlı olmayıp, beşerî bilimler, sosyal bilimler, politik bilimler gibi alanlarda uzmanlaşmış İslam âlimlerini de bu yeni müctehitler kategorisine dahil etmek mümkündür. Hele

geleneksel bir İslam âliminin üstesinden gelemeyeceği, karmaşık ekonomik, sosyal ve politik konular, uluslararası ilişkiler, küreselleşme olgusunun getirdiği problemler, nükleer tehdit, küresel ısınma, medya ve sanat gibi konularda İslami görüş açılarının belirlenmesi ve çözüm önerilerinin sunulması, bu yeni müctehit tipine giderek daha fazla ihtiyaç duyulacağını göstermektedir. Dolayısıyla bu yeni İslam âlimi tipinin en az geleneksel ulema kadar müctehit vasfına layık olduğunu söylemek bir abartı sayılmamalıdır.

ŞİMDİLİK SONUÇ :

Günümüz İslam düşüncesinin ne kadar dinamik ve ne kadar farklı eğilimleri bünyesinde barındıran esneklikte bir olgu olduğu ortadadır. Burada dikkati çeken bu dinamizmin İslam Dünyasının sınırlarını aşarak neredeyse küreselleşmesini tamamlamak üzere olan bir boyuta ulaşmış olmasıdır. Daha ilginç ise, günümüz İslam düşüncesi alanındaki katkılarda Müslüman olmayanların katkılarının giderek kalite ve kantite olarak ciddi bir artış göstermesidir. Bu küreselleşme olgusunun tabii bir sonucu ise, kıtalar, kavramlar, konular, kurumlar, kişiler, yöntemler ve araştırmalar alanındaki hızlanan bir melezleme sürecine de yol açmasıdır. Canlı türler arasındaki melezlemenin daha sağlıklı ve daha gelişmiş türlere yol açtığı söylenir. Bunun ne kadar doğru olduğu bir yana, günümüz İslam Düşüncesinin bu melezleme sürecinden giderek daha da güçlenerek ve gelişerek çıkacağını tahmin etmek hiç te zor değildir. Ancak endişe verici olan husus, İslam Dünyasının bu gelişmelerin gerisinde kalması, hatta bu gelişmeler karşısında değişmemek için ayak diretmesidir. Ama İslam Dünyasının, özellikle statükoları temsil eden karar alıcılarının ve onların destekçisi dini çevrelerin bilmesi gereken şudur ki, DEĞİŞMEYEN BİR GERÇEK VARSA O DA DEĞİŞİM GERÇEĞİDİR. Son yüzyılda yaşananalar İslam dünyasındaki berbat statükoların değişmesinin bizatihi statükonun temsilcileri tarafından gerçekleşmesinin ham bir hayal olduğunu defalarca açıkça gözler önüne sermiştir. Bu bakımdan İslam Dünyasının geleceği iktidarlara eklemlenen “organik aydınlar” a değil, iktidarlardan bağımsız ve muhalif/eleştirel “sorumlu aydınlar” a bağlıdır. Bu ise sorumlu aydınların ulusal, bölgesel ve küresel ölçekli bir işbirliği ve dayanışma içerisine girmesini adeta dayatmaktadır. Hatta Müslüman entelektüellerin kendi aralarındaki dayanışma ve işbirliği de küresel ölçekte Müslüman olmayan entelektüellerle de dayanışma ve işbirliğine evrilmek zorundadır. Zira ulusal problemlerin küresel olanlarla iç içe geçtiği bir dönemde şerrin küreselleşmesine karşı – Hılfu'l-Fudul mantığı ile– hayrın küreselleşmesi için yine küresel ölçekli bir işbirliği mantıki ve stratejik bir zorunluluktur. Bu süreçlerde en kenarda kalan ülkemiz İslam entelektüellerinin üzerlerindeki ölü toprağını bir an önce silkeleyerek, İslam'ı tarihin aktif bir nesnesi yapma çabalarına ve bu uğurda

mücadeleye girişen entelektüeller kfilesine en kısa zamanda katılması en büyük temennimizdir. Ülkemiz entelektüelleri bu alanda potansiyelleri olan, ancak donanım ve performans eksikliği yüzünden bu potansiyellerini İslam Dünyasına da Batı'ya da Doğu'ya da duyuramayan bir pozisyonda olması karşısında da yine iş "sivil toplum"a düşmektedir. Bu toplantının böyle bir atılım için ülkemize bir ivme kazandırması dilek ve temennisiyle, herkese saygılar.

TOPLUMSAL TECRÜBE OLMAKSIZIN MÜSLÜMAN AKIL TEŞEKKÜL EDEBİLİR Mİ?

Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR*

Giriş

Bu çalışmanın amacı, modern İslâm düşüncesindeki verimsiz bir kabul ve pratiğin yanlışlığına dikkat çekmek üzere, aklın dünyevi ve toplumsal bir araç olduğuna ilişkin bir saptamada bulunmaktır. Böyle bir incelemenin gerekçesi, modern dönemde gelişen toplumsal, siyasi, ekonomik, askeri ve kültürel olaylar ile geçmişteki olayların her biri veya bütünü olarak tarihe kavramcı (özcüleştirci ve olgudan uzaklaştırıcı) ve nakilci (tekrarlayıcı ve öğretici) yaklaşan çağdaş İslâm düşüncesinin verimsizliğinde bulunulabilir.¹ Bu verimsizlik, İslâm tarihinin belirli bir dönemini ve çağdaş gelişmeleri ayrı ayrı gerçek dünyadan kopararak ya ilkinin, ya da ikincisini ulaşılamaz bir doğrunun lehine esas alıp diğerini itibarsızlaştıran argümantatif ürünlerde izlenebilmektedir.² İlki doğru kabul edildiğinde ikincisi, ikincisi doğru kabul edildiğinde ilki olumsuzlanmakta ve her defasında aslından koparılmış bir ‘çevre’, yine aslından koparılmış bir ‘merkez’e uydurulmaya çalışılmaktadır.³ Arzu edilen kuramsal ve özellikle pratik neticelerin elde edilemediği bu entelektüel süreçlerde aklın dünyevi, tecrübî ve pragmatik bileşenleri kararlaştırılmadan bırakılmıştır ve bu ayrıntı da gerçek yaşamın salt zihinsel ve entelektüel seviyelerde tekrarlanan bir mesele olduğuyla ilgili hem yanlış bir ezber yaratmaktadır, hem de aklın kullanımıyla ilgili yanlış bir alışkanlığa yol açmaktadır. Francis Bacon’ın on yedinci yüzyıl Britanya’sında akla dair dikkat çektiği ve sonraları düzeltilmiş

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, New Haven and London: Yale University Press, 2012, s. 1.

² Batı Avrupalı ve çağdaş dönemde Kuzey Amerikalı İslâm uzmanlarının eserleri incelenerek bu toplumsal ve entelektüel vakıa hakkında bir fikir edinmek mümkündür. Örneğin John L. Esposito’nun eserleri anılabilir. Esposito’nun eserlerinde İslâm, kararsız bir tarih, hukuk, siyaset, olgu, hareket, inanç ve tehdit arasında sürekli bir bölünme yaşamaktadır. Bu durum, Esposito’nun akademik niyetlerinden ziyade çağdaş Müslüman yazarların zihinsel kararsızlıklarıyla ilgilidir. Bkz. John L. Esposito, John O. Woll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2001; John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know about Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2002; a.m.f., *The Future of Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2010.

³ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2. Basım, 2002, s. 82.

hatayla bu, bir ve aynıdır.⁴ Ebû Hâmid el-Gazâlî de on birinci yüzyıl Abbasileri ve Büyük Selçuklularında aynı meseleyi teşhis etmiş ve uzmanları uyarmıştı.⁵

Tarihte ve günümüzde kendilerince *din* diye kavramsallaştırdıkları bir bütün dünyevi tecrübenin akla, felsefeye ve bilime yeğlendiğini öne sürerken kavramcı ve nakilci davrandıklarını fark etmeyen bazı modern fikirlerin değerlendirileceği bu çalışmada, dünyadan ve gerçek olgudan koparmanın sosyal epistemolojisi betimlenecektir. Söz konusu fikirlere ait argümanlarda *din* diye kavranan *İslâm* değildir, *felsefe* ve *bilim* diye kavrananlar da bu isimlerden Ortaçağ, Yeniçağ ve hatta modern dönemde anlaşılan deneyimlerden farklı ve umumiyetle hayalidir. Görünüşte aksi bir anafikri benimseyerek, çağdaş dönemde yaşananların *felsefe* ve *bilim* olmadıklarını, bunların doğru türevlerinin geçmiş bir mutluluk zamanında (asr-ı saadet) ve Kur’ân-ı Kerîm veya Nebvî Sünnette bulunabileceğini içeren bir başka kavrayış şekli de aynı kusurla maluldür. Cemil Meriç’in tamamına “Avrupalı yazarların tekrarlayıcısı” nitelendirmesiyle işaret ettiği⁶ ve Daryush Shayegan’ın “kültürel şizofreni” kavramıyla tasvir etmeyi denediği⁷ bu fikri tecrübeler, esas itibarıyla ‘kayıp ve uzak bir gerçeklik’ inşâ etmek üzere, yine Meriç’in deyişiyle, “İslâmiyet’i unutturmak” ile meşgul olmaktadır.⁸ Meriç ve Shayegan’a ek olarak bizim burada yapacağımız saptama, kavramcı ve tekrarcı argümanların, İslâm tarihini anlamayı güçleştirdikleri ölçüde aynı zamanda insan aklını olgudan uzaklaştırıcı bir etkinliğe alıştırıyor olduklarıdır.

Bu bağlamda önce aklın dünyevi ve toplumsal niteliğine, ikinci olarak, modern İslâm düşüncesinde eleştirirken olgulara, öneri geliştirirken salt zihne yönelen kavrayışların geçersizlikleri ve sınanamazlıklarına ve son olarak, kendini sürekli tekrar eden kavramcı ve öğretici (nakilci) yaklaşımların tahhüt ettiği kavramsal inşâların ancak polemiklere yol açtığına ve verimsiz olduklarına temas edilecektir. Somut bir akademik malzeme olarak, yanlış konumlandırılmış ve asıl işlevlerinden uzaklaştırılmış Ortaçağ İslâm felsefesi (Fârâbî örneği) ve İslâm hukuku (Mâverdî örneği) değerlendirilecek ve modern İslâm düşüncesinden bazı örnekler eleştiriye tabi tutularak verimli bir neticeye varılmaya çalışılacaktır. Çünkü örneğin Fârâbî ve Mâverdî kendi

⁴ Francis Bacon, *The New Organon*; Ed.: Lisa Jardine, Michael Silverthorne, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 2003, s. 79-80, 97. paragraf.

⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*; thk.: Mahmûd Debicû, Dimaşk: Dârü't-Takvâ, 2006, s. 29.

⁶ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 25. Baskı, 2015, s. 23.

⁷ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*; Çev: Haldun Bayrı İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2010, s. 17, 21, 41-42, 69.

⁸ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011, s. 150.

sınırlarının ve dünyevi işlevlerinin farkındalardı, ama günümüzde Müslüman zihin kendi tarihi sınırlarının ve dünyevi işlevlerinin farkında değildir.

1- Akıl Kavramının Dünyeviliği ve Toplumsallığı

Günümüzde İslâm felsefesi ve İslâm hukuku araştırmalarında akıl, genellikle dünyevi ve toplumsal mevcudiyetinden yoksun bir vasıfta anlaşılmaktadır. Felâsife bakımından söz konusu olan bütün çeşitliliklerine ve fakihler özelinde söz konusu olan bütün tecrübî vasıflarına rağmen akıl, dünya ve gerçek yaşamı, hep önceden kavrayan İlâhî nitelikte veya kimi zaman Kutsal'a zıt nitelikte evrensel bir kabiliyet olarak işlenmektedir.⁹ Oysa onun İlâhî olan veya olmayan, evrensel ve tecrübeden önce olan bütün özellikleri ona modern Müslüman zihin tarafından eklenmiştir. Bu ekleme, kimi zaman mesela Ortaçağ'da yaşamış felâsifenin Antik Yunandan alıp geliştirdiği aşkın akıl fikrin-den¹⁰ etkilendiği oranda esas itibarıyla modern rasyonalist ve aydınlanmacı Fransız düşüncesinden ilham almaktadır. Napolyon'un Mısır'a etkisi ve Ernest Renan ile Cemaleddin Afgânî arasındaki tartışma bununla ilgili olup; her iki vakıa, İslâm'ın modern dönemde Fransız tarzında rasyonalistleşmesine -aklı rasyonalist temelli alımlamaya- zemin hazırlamış gibi görünmektedir.¹¹

Çağdaş dönemde eleştirel felsefe ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan Max Horkheimer, modern İslam felsefesi ve İslam hukuku araştırmalarını yönlendiren rasyonalist aklın bir değerlendirmesini yaptığı *Eclipse of Reason* (Akıl Tutulması/Örtülmesi) adlı eserinde, aşkın, nesnel, evrensel ve hakem olarak gösterilmiş ve anlaşılmış bu çeşit bir aklın, hem tarif ve tanımlama bakımından birtakım felsefi güçlükler içerdiğini, hem de günlük yaşamda ve uzmanlaşmış sosyal bilim ve felsefede işlevsel olmadığını tespit etmektedir.

⁹ İslâm tarihine dair çağdaş kavrayışın akıl kavramı özelindeki birer örnekleri olarak Türkiye Diyânet Vakfı tarafından hazırlanmış İslâm Ansiklopedisi maddelerine bakılabilir. Bu maddelerden bilhassa ilki nispeten aşkın kavrayışlara mesafeli durmayı yeğlemiş gibidir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 1989, c. 2, s. 238-242; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 1989, c. 2, s. 242-246; Hamdi Döndüren, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 1989, c. 2, s. 247. Bu bağlamda faydalı ve verimli bir çalışma olarak şu kaynağa bakılabilir: Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 8, sayı 1, Ocak-Nisan 2011, s. 71-118.

¹⁰ Örnek pasajlar için bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*; thk.: Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, s. 101-104; eş-Şeyhü'r-Reîs Ebû Âlî el-Hüseyn İbn Âlî İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantik ve'l-İlâhiyyât*; thk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996, c. 2, s. 99-100.

¹¹ Christopher De Bellaigue, *The Islamic Enlightenment: The Struggle between Faith and Reason: 1798 to Modern Times*, New York and London: Liveright Publishing Corporation, t.s., s. 1-64; Monica M. Ringer, A. Holly Shissler, "The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered," *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), XXVIII-XLV.

Burada doğuştan gelen veya spekülasyon yapmak olarak anlaşılan akıl, Tanrısal vahyin karşısına konulmuş, insanı aşan bir yetke olarak dinin yerine aday olmuş, özerk bir güç ve olanak olarak bazı taahhütlerde bulunmuş olmakla beraber çok geçmeden siyasi nitelikli ve araçsal bir içeriğe ve işleve sahip olduğu fark edilmiştir. Horkheimer, rasyonalizmin tarihi sınırlarını dile getirmekte ve onun aslında Hıristiyanlık özelindeki bir felsefe ve siyaseti laikleştirdiğini saptamaktadır. Belki Horkheimer'ın temel gayesi, rasyonalizm düşmanlığı yapmak veya onun büyük bir felaket olduğunu dile getirmek değildir, ama aklın ve düşünmenin bu tarz bir versiyonunun toplumsal yaşama ve tarihe yenilmiş olduğunu belirtmektedir.¹² İslam felsefesi ve İslam hukuku araştırmalarını yöneten akıl anlayışı, Tanrı veya Kutsal'ın savunusunu içeren bir fonksiyonelliğe sahip ise de, esas itibarıyla Horkheimer'ın işaret ettiği üzere, Tanrı, din, insan ve toplumun üzerinde ve bunların tamamını bağlayıcı evrensel bir akıl kavramından hareket edildiği için Müslümanların akılcılıkları da benzer süreçleri ve imleri içermektedir. Horkheimer ve başka çağdaş Batılı ve özellikle Amerikalı düşünürlerin itirazları, sözelimi Napolyon ve Renan etkisini boşa çıkarıcı ve modern Müslüman zihnin akıl anlayışının yanlışlığını ortaya koyucu bir neticeye mecbur bırakmaktadır. Horkheimer gibi aklın gerçek dünyada ve toplumsal yaşamda aranması gerektiğini belirterek, bütün spekülatif akıl yürütmeleri eleştiren ünlü düşünürlerden iki tanesi Michel Foucault ve John Rawls'tur.

Çağdaş Fransız filozof Foucault, Türkçeye *Söylemin Düzeni* adıyla çevrilmiş eserinde, aklın toplumsal nitelikli ve o anda yaşanıyor olan dünyevi deneyimle ilgili olduğunu saptamak üzere, onun tedavülde bulunan hâkim söylem ve tarihten koparılarak sunulan anlatılarla ilişkisini incelemektedir. Eserin birçok yerinde toplumsal normların taahhüt ettikleri bilgi ve deneyimler yerine başka işlevler üstlendiklerini saptayan düşünür,¹³ Antik Yunan düşüncesi ile kendi çağdaş Fransız gereksinimleri arasındaki bilgi etkileşimi üzerine aşağıdaki değerlendirmede bulunmaktadır:

«Yunanlıların çekici ve kabul edilebilir bir seçenek sundukları düşüncesinde misiniz?» Hayır! Yer değiştirici bir çözüm aramıyorum; bir sorunun çözümü başka zamanlarda, başka insanlar tarafından önerilmiş olanlar içinde bulunmaz. Bakın, benim yapmak istediğim, çözümlerin tarihi değil ve işte bu nedenle «seçenek» sözcüğünü kabul etmiyorum; sorunların, sorunsalların jeneolojisi-ni yapmak isterdim. Düşündüğüm, her şeyin kötü olduğunu söylemek değil ama her yerde kötülük tehlikesi olduğunu söylemek; bu ikisi de aynı şeyler

¹² Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, London and New York: Continuum Publishing Company, 2004, s. 3-39.

¹³ Örneğin *doğru, yanlış, yasak, akıllılık ve delilik* imgeleri için bkz. Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*; Çev.: Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987, s. 23-27.

değil. Eğer her şey tehlikeliyse, o halde her zaman yapmamız gereken şeyler vardır. Böylece benim tavrım rehavete değil, kötümserliği dışlamayan bir eylemliliğe götürüyor. Bana göre, her gün yapmamız gereken etiko-politik geçiş, temel tehlikenin hangisi olduğunu belirlemektir.¹⁴

Foucault, yukarıdaki değerlendirmesinde, Yunan tecrübesinin ayrıcalıklandırılmasına ve aklın ondan mülhem bütün olanaklarına karşı çıkarak, yaşanan sosyal ve dünyevi ortamdan edinilmiş bir tavır öneri vasfında geliştirmektedir. Antik Yunan'ı bilmek ve ondan faydalanmak kötü değildir, ama ona ve başka tarihi deneyimlere başvurma ve yararlanmanın ölçütü ve kararlaştırıcısı bugünkü dünyada yaşayan toplumsal akıldır. Ayrıca tıpkı bu entelektüel ve felsefi etkinlik kadar aklın kendisi de bir araçtır ve her iki olgunun da yan etkileri bulunabilir. Dünyamızdaki gerçek toplumsal olaylardan hareketle bir çözüme ulaşabiliriz ve bu ulaşımı temin eden her olanağın yan etkileri ve bizzat çözümün olumsuz özelliklerine karşı da önlem almamız gerekmektedir.

Tıpkı Horkheimer ve Foucault gibi Rawls da, aşkın, nesnel ve evrensel bir akıl anlayışına karşı çıkmaktadır. Rawls, öncelikle tüm insanlık için geçerli temel önermeler –onun kavramıyla “başlangıç durumu” (original position)-dışında kesinlikle evrenselci değildir ve aklın genelgeçer olmasına karşıdır.¹⁵ Ona göre, tarihi anlatılar ve çeşitli tecrübelerden edinilmiş ve görece evrensel kabul edilebilecek “akla uygunluk” (the reasonable) ile toplumsal genelin bir zamandaki yararına tekabül eden “akla uygunluk” (the rational) arasında da bir ayırım yapmak gerekmektedir ve her ne kadar ilki ahlaki fikirlerimiz açısından daha cezbedici olsa da, tercih edilmesi gereken ikincisidir. Genel faydayla ilgili bir makul olarak ikincisi, aklın esas fonksiyonu niteliğinde alınmak durumundadır, çünkü farklı gereksinimler arasında en uygun çözüme onunla ulaşılabilir.¹⁶ Horkheimer ve Foucault, Avrupa asıllı olup bu coğrafyanın modern fikirleriyle etkileşim halinde düşündükleri için Rawls kadar ileri değildiler. İlki modern Alman felsefesini, ikincisi de modern Fransız felsefesini eleştirmek üzere akli değerlendirmektedirler. Rawls ise, Amerika Birleşik Devletleri'nin en gözde ve etkin çağdaş filozofu olarak, dünyevi ve toplumsal nitelikli olmayan hiçbir akli herhangi bir seviyede kabule yanaşmamaktadır, çünkü modern Alman filozof Immanuel Kant'ın fikirlerini yeniden inşa ediyor olmasına rağmen temelde deneyci ve yararçı bir gelenekten gelmektedir. Onun için akıl, toplumsal hayatın içerisinde ve yaşayan insanlarla ilgili bir araçtır.¹⁷ Aynı bakış açısını bir başka Amerikalı filozof olan Charles Larmore

¹⁴ Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 11-12.

¹⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2. Basım, 1996, s. 24 ve 325.

¹⁶ Rawls, *Political Liberalism*, s. 81.

¹⁷ Todd Hedrick, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stan-

da ahlak özelinde onaylamakta ve aklın bizim toplumsal deneyimlerimiz ve dünya ile ilişkilerimizden doğduğunun reddedilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁸

Modern İslam felsefesi ve İslam hukuku araştırmalarının yarattığı görece nesnel çıkarımları bir tarafa bırakarak Ortaçağ İslam felsefesi ve İslam hukukuna; sözcelimi Ebû Nasr el-Fârâbî'nin sistemine ve Ebü'l-Hasen Mâverdî'nin siyasi fikirlerine yaklaştığımızda, ilkinin toplumsal pratik alanlarını ilgilendiren felsefi soruşturmaları (ameli felsefe) daha ziyade fıkha ve biraz kelama bıraktığına¹⁹ ve ikincisinin de bu felsefi ve fıkhi faaliyeti yerine getirdiğine tanıklık etmekteyiz. Ayrıca ikisinin siyaset felsefesine dair tutumları karşılaştırıldığında, Fârâbî'nin tanınmış eseri olan *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila* (Erdemli Şehrin Sakinlerinin Görüşleri Kitabı) ile Mâverdî'nin *Kitâbü'l-Ahkâmî's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtî'd-Dîniyye* (Yönetim ve İslâm Şehirlerinin Hükümleri Kitabı) arasında, toplumsal ve siyasi nitelikli olaylara yaklaşım bakımından dikkat çekici bir farkın mevcut olduğu görülmektedir. Eflatun'un *Devlet* ve *Timaios* diyaloglarının birleşiminin İslâm medeniyeti içerisinde gelişmiş ve nispeten özgün bir versiyonu gibi duran *el-Medînetü'l-Fâdila*, özcüleştirci, tekrar edici, öğretici ve kavramcı bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle kitabın içerisinde bulunanlardan hareketle, yazıldığı yüzyılın toplumsal ve siyasi özelliklerine erişmek mümkün değildir. Daha açık bir deyişle, Fârâbî'nin "er-Reîs"i herhangi bir gerçek dünyada yaşamamaktadır ve büyük bir bölümü İlk Varlık'ın özelliklerine, metafiziğe, kozmolojiye ve psikolojiye ayrılmış kitabın ahlaki, siyasi ve bilimsel niteliklerine göre isimlendirdiği şehir veya devletlerin hangi gerçek tecrübeye tekabül ettikleri belli değildir. Bu nedenle modern İslam felsefesi araştırmacılarının getirdiği bazı olumsal yorumların aksine Fârâbî'nin bu eserinden yola çıkılarak gerçekçi bir siyaset felsefesi üretilemez ve herhangi bir toplumsal sorun çözülemez.²⁰ Nitekim bu eser literatürde ütöpik bir eser olarak kabul görmüştür. Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'si ise, fıkhi bir eser olup, hem içerisinde Allah ve sıfatlarına dair herhangi bir bölüm bulunmamaktadır, hem de devlette yönetime gelmenin kaynaklarından bahsedilen ilk bölümden itibaren anlaşılabilirdiği üzere, kitap, Kur'an-ı Kerim ve Sünnetten önce dışarıdaki gerçek toplumsal olgulardan hareket etmektedir. Çünkü mesela Sultan olmanın veya Sultanlığa gelmenin yolları, bir

ford, California: Stanford University Press, 2010, s. 61 vd.; Karşılaştırmak üzere bkz. Patrick Neal, "Rawls, Abortion, and Public Reason", *Journal of Church and State*, Vol. 56, No. 2, June 1, 2014, s. 346.

¹⁸ Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 2. Basım, 1997, s. 1-13.

¹⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*; thk.: Ali Bû Mülham, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996, s. 79-86.

²⁰ Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*.

önceki Sultanın işareti ve güç ve nüfuz sahiplerinin (ehlül'l-akd ve'l-hal) biatını içerecek şekilde ikidir ve bu iki yol veya vecih, İslâm'ın kutsal metninde ve onun açıklayıcısı olan Sünnette açıkça bulunmamaktadır.²¹ Reîs'in dünyada karşılığının bulunmamasına kıyasla bu Sultan dünyada yaşamaktadır. Mâverdî, olgulara dayanılarak telif edilmiş *İhsâü'l-Ulûm*'un gereğine uygun olarak, gerçek toplumsal olgulardan hareket etmekte ve özgün bir siyaset bilimi ve felsefesi geliştirmektedir.²²

Bacon'dan Horkheimer, Foucault, Rawls ve Larmore'a varıncaya değin, Kıta Avrupası'nın çağdaş felsefi tecrübesi ve modern Anglosakson felsefe tecrübesinde insana dair ihtiyaç ve gereksinimler bağlamında geliştirilmiş düşüncelerde akıl, dünyevi ve toplumsal nitelikli bir bilgi aracı vasfında işletilmektedir. Günümüzde İslam felsefesi ve İslam hukuku araştırmacılarının saf akli içten içe aşkın, nesnel, bağlayıcı ve özerk bir bilgi kaynağı olarak görmelerine karşın²³ çağdaş felsefede ve geriye dönük olarak özellikle İslam hukukunun tarihi temsilcilerinde akıl daha ziyade tecrübe ve olgusal bir zeminde işe koşulmaktadır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*²⁴ gibi kavramcı, tümdengelsel ve idealist vasıflara sahip kitaplarının haricinde sözgelimi *İhsâü'l-Ulûm* ve *Kitâbü'l-Hurûf*²⁵ adlı kitaplarında toplumsal gerçekliği göz önünde bulundurarak bir sistem geliştirmektedir. Çağdaş İslam felsefesi araştırmacılarının *el-Medînetü'l-Fâdila* yorumları açısından –sözgelimi Daniel E. Burns'un İslâm ile felsefe arasında siyaset bilimi özelinde yaptığı tarihi analiz bunlardan birisidir²⁶– bu kitap talihsiz bir eser gibi görünmekte-

²¹ Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *Kitâbü'l-Ahkâmî's-Sultâniyye ve'l-Vilâyatî'd-Dîniyye*; thk.: Ahmed el-Mübârek el-Bağdâdî, Kuveyt: Mektebetü İbn el-Kuteybe, 1989, s. 6-7.

²² Muhammet Özdemir, “Klasik ve Modern Metinlerde İslam Siyaset Felsefesinin Açmazları”, *1. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu*, 20-21 Eylül 2018, Basılmamış Bildiri Metni, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara, s. 5-7.

²³ Umumi ve malum bir vakia olduğu için metin içerisinde herhangi bir örnek çağdaş araştırma anılmamıştır. Bununla beraber şu kaynakların işleyişleri örnek olarak incelenebilir. Müracaat edilen kaynaklarda toplumsal bir sorunlaştırma ve modellemekten ziyade kavramcı ve özcüleştirci bir “felsefe-din münasebeti” analiziyle karşılaşmaktadır. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*; Çev.: Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000, s. 165-170; Suat Çelikkol, “Farabi'nin Toplum Görüşü”, *Bilimname* XIX, 2010/2, s. 99-115; Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde; Ed.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 169-175. Bağlam bakımından aynı, ama etüt edilen tarihi arka plan bakımından farklı bir çalışma için bkz. Ahmet Kamil Cihan, “Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”, *Bilimname* IV, 2004/1, s. 17-31.

²⁴ Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk.: Ali Bû Müllhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, s. 96-125.

²⁵ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*; Çev.: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 69-95.

²⁶ Bkz. Daniel E. Burns, “Alfarabi and the Creation of an Islamic Political Science”, *The Review of Politics* 78 (2016), s. 365–389 (© University of Notre Dame), özel-

dir. Bizim özel yorumumuza göre, Fârâbî, mantık ve bilimlerin sayımındaki başarısına kıyasla siyaset bilimi, siyaset felsefesi ve metafizikte hem zayıftır, hem de yeterince özgün değildir.²⁷ Bununla beraber onun siyaset felsefesine dair eserleri önemlidir ve kendi tarihi koşullarından kopararak günümüze taşınmaktadır. Mâverî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı kitabı ise, toplumsal ve siyasi olgu ve olayların göz önünde bulundurulması yoluyla, aklın, deneysel kullanımı gözetilerek kaleme alınmış bir eser olup, hem siyaset biliminde, hem de siyaset felsefesinde özgün bir çalışmadır.²⁸

İslâm medeniyetinin istekli ve isteksiz mirasçısı konumundaki çağdaş coğrafyalar ve toplumlar, ihtiyaç ve mecburiyetlerin bir araya gelmesi bakımından bir akıl tarifine ve içeriğine gereksinim duymaktadırlar. Toplumsal pratikleri ilgilendiren bağlamlarda İslâm felsefesi ve İslâm hukukunun kapsamında bulunan bu gereksinim, saf aklın aşkın, nesnel, bağlayıcı ve özerk bir bilgi kaynağı olarak alındığı ve kullanıldığı koşullarda yeterli bir çözüm ve verimli bir cevaba ulaşamamaktadır. Pratik konularda saf akıl ve metafiziksel spekülasyon, tekrarcı, öğretici ve yukarıdan inmece niteliklerle olgusallaşabilmektedir. Aşkın seviyelerde kavranmış ve işletilmekte olan saf akıl ile herhangi bir verimli neticeye ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bu nedenle aklın, toplumsal ve dünyevi şartlarda gelişen bir olanak olarak kabul edilmesi ve tecrübeyle beraber işe koşulması gerekmektedir. Bu vakıanın gösterdiği gerçek, İslâm felsefesi ve İslâm hukukunun tarihi tecrübesinden farklı olarak sorunun modern ve çağdaş Müslüman zihinde bulunduğudır. Ayrıca Ortaçağda felsefe yapmış Müslüman düşünürlerin genelinin Antik Yunan'dan edinilmiş özellikle Aristotelesçi akıl kavrayışı bakımından yanlış bir kabule sahip oldukları saptanmalıdır. Çünkü bu saf akıl, olgu ve olayları anlamak yerine günümüzde onları geçiştirmekte ve üstlerini örtmektedir.

2- Modern İslâm Düşüncesinde Eleştirilerin Geçersizliği ve Sınanamazlığı

Modern İslâm düşüncesine veya İslâm tarihinin istekli ve isteksiz mirasçısı olup da anlayamadığı bir siyasi, kültürel, bilimsel, felsefi ve nihayet askeri geri kalmayı idrak etmeye ve bu denklemi tekrar eski haline çevirmeye çalı-

likle s. 365-367.

²⁷ Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde; Çev.: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 52-57. "...Burada onun [Fârâbî'nin] İslâm düşüncesinin çok derin ve canlı bir problemini görmüş olduğu gerçektir, nitekim *İdeal Devlet*'te (*Al-Madina al-Fazıla*) bundan bahsetmektedir; ancak bunu derinliğine işlememekte ve hukukçuların, gramercilerin, kelâmcıların bu konudaki analizlerinden çok beride kalmaktadır. (s. 54).

²⁸ Ömer Menekşe, "İslâm Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverî ve Nizâmülmülk Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, (2005), Sayı 3, s. 197-98.

şan fikri ürünlere geldiğimizde, saf akıl anlayışının Aydınlanma olgusundan süzölmüş özcü, nesnel ve özerk kullanımıyla karşılaşırız. Bu bağlamda söz konusu fikri tecrübe için Erol Güngör'ün yaptığı saptama isabetlidir. Nitekim kendisi de aynı yolu takip etmektedir:

Müslüman ülkeler Batının ilerlemesi ve nüfuzunun gitgide artması neticesinde büyük bir ümitsizlik ve maneviyât bozukluğuna uğramışlardı. Onlar Ortaçağ'daki üstünlüklerini Tanrı'nın lütfu ile izâh ediyorlardı, çünkü kendileri Tanrı'nın dinindendi. Sonra mezelletleri üzerine Tanrı'nın kendilerinden yüz çevirdiğini söyleyemediler, ama artık yavaş yavaş İslâm'ı ağızlarına almamaya, daha doğrusu onu dünya işlerine karıştırmamaya başladılar.²⁹

Güngör'ün ilk defa 1981 yılında yapmış olduğu, ondan önce ve sonra da başkalarının dile getirmiş olduğu bu vakıyı örneklendirecek birçok yorum bulunmaktadır. Güngör, söz konusu yorumları kuşatacak bir değerlendirme ortaya koymaktadır. Hepsinin ortak özelliği geçersizlik ve tutarsızlıktır. Geçersizlikten kastımız, Güngör'ün değerlendirmesinin de ima ettiği tarzda, İslâm tarihinin istekli ve isteksiz mirasçılarının olguları doğrudan Tanrı ve inanç ile ilişkilendirmeleridir. Tutarsızlıktan kastettiğimiz ise, yine Güngör'ün yer verdiği şekilde, Tanrı ve inanç ile yapılmış ilişkilendirmelerin yanı sıra aslında Tanrı ve İslâm itikadının günlük yaşamın meseleleri deneyimleniyor iken ağza alınmıyor oluşudur. Bu entelektüel ve akademik yorum etkinlikleri esnasında bir taraftan İslâm tarihi olduğundan farklı bir muhtevayla zihinde yeniden yaratılmakta ve diğer taraftan geri kalmanın sebebi olan bir coğrafya ve ondan kaynaklanan olgular yine aslından farklı bir tasarımla zihne taşınmaktadır; nihayet ilkinde aslından farklı olan olgu, yaşanan süreçlerle özdeşleştirilerek, o, zihinde yeniden yaratılmış bir tasarıma uydurulmaya çalışılmaktadır. Saf akıl da burada sahici bir gaye imiş gibi gösterilerek hem meşrulaştırma temin edilmekte ve hem de asıllarından koparma ve uyarlama işlemlerinin dünyevi gerçeklikten uzaklığı ihmal edilmeye çabalanmaktadır.³⁰

Modern İslâm düşüncesi pratiği iyi niyetle ve Müslüman toplumlara bir çare üretebilmek amacıyla başlatılmış ve devam ettirilmiştir. Erol Güngör'ün değerlendirmesinden bizim çıkardıklarımız, felsefi ve argümantatif nitelikte söz konusu olanlardır. Bununla beraber günümüzde bunları yeniden değerlendirmek gerektiği ve varolan iyi niyete yeni bir bakış açısıyla katkıda bulunmak lüzumlu olduğu için biz olabildiğince titiz ve argümantatif davranıyoruz. Bu bağlamda, yukarıdaki değerlendirmelerimize uygun birçok yorum örneğinden söz edilebilir. Muhammed İkbal ve Fazlur Rahman'dan, Muhammed

²⁹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 15. Basım, 2006, s. 18.

³⁰ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, s. 82.

Âbid el-Câbirî ve Yaşar Nuri Öztürk'e varıncaya değin felsefe ve sosyal bilimlerden hareket eden birçok saygıdeğer düşünür burada değerlendirilebilir.

Türkiye'den bir örnek olduğu için Erol Güngör'den sonra Yaşar Nuri Öztürk'ün bir çalışmasına yer verilebilir. Etkili ve ünlü bir akademisyen, araştırmacı, düşünür ve yazar olan Öztürk'ün birçok önemli incelemesi ve kitabı bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi, bir tarih felsefesi veya tarihsel bir anlatı yaratmaya giriştiği kitabı, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Âzam Ebu Hanîfe (Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder)* adıyla yayınlanmıştır. O, bu eserinde, ilk dönem Müslüman müçtehitlerden birisi olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin yaşadıklarından ve fikirlerinden hareketle doğru bir İslâmî aydın ve bilgin kişi prototipi geliştirmeye çalışmaktadır. Eserde İmam-ı Azam merkeze alınarak üç kahramanın hayatından söz edilmekte ve bu üç kişinin bir isyan ve bir eylem ortaya koyarak birer arındırma yarattıklarına değinilmektedir. Bu üç kişi, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (S), Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Azam ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu önderi Mustafa Kemal Atatürk'tür.³¹ Kitap, İslâm tarihinde kendilerine haklı birer itibar edinmiş bu üç kişiyi İmam-ı Azam'ın vicdanlı ve mücadeleci şahsında temsil etmekte ve doğru İslâm'ı ve insanlığı, bu fakih ve müçtehidin siyasi ve vicdani tasarruf ve sözlerine bağlamaktadır. Onun haklı davası günümüzdeki bilim, akılcılık ve insan haklarına tekabül ederken; Emevî Devleti'nden itibaren mevâlî denilen bir toplumsal kesime karşı başlatılmış zulüm hem İslâm itikadına karşı gösterilmekte, hem Firavun ve Nemrut figürleri ile beraber etüt edilmekte ve hem de emperyalizm ile özdeşleştirilmektedir. Yazarın zihninde çağdaşlık, laiklik, akılcılık ve bilim gibi modern Batılı değerler ve İslâm tarihinin bu üç kahramanı birlikte ve özdeşleşmiş şekilde iyi iken, İslâm ile karıştırılmış Arapçılık, "... lanete gerçekten müstahak olan Emevî despotu Muaviye..."³² ve "din tüccarı kara yobaz"³³ vb. kişi, kavram, olgu ve şeyler kötüdür. Bu anlatımlarda ve ilişkilendirmelerde Türk okurunun zihnindeki şimdiki zaman memnuniyetsizliği ve bir sebep arama endişesi, Yaşar Nuri Öztürk'ün argümanlarındaki kusurları fark etmeyi güçleştirmektedir. Çünkü yaşanan olgular eleştiri için bir zemin sağlarken, akıl yürütme içeriğinde gerçek olgulara hiç temas edilmemektedir. Bunun bir örneği İslâm Peygamberi'nin eşi Hz. Âişe'ye dair hep olumlu seyreden anlatımlardır. Hz. Âişe, Hz. Ömer ile beraber İmam-ı Azam'ın fıkıh felsefesinin sahabe kaynakları arasında iken,³⁴ aynı Hz. Âişe'nin

³¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Âzam Ebu Hanîfe (Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder)*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, 2009, s. 16-18.

³² Öztürk, *a.g.e.*, s. 32.

³³ Öztürk, *a.g.e.*, s. 180.

³⁴ Öztürk, *a.g.e.*, s. 272.

Cemel Savaşı'nda esir düşmesine de yer verilmektedir,³⁵ ama bu savaşın gelişmesi esnasında Hz. Ali'ye karşı yarattığı süreçlere temas edilmemektedir. Bu vakıa, tarihte bile seçmeci davranıldığını ve geçersizlik ve tutarsızlığın tercih edildiğini göstermektedir. Bir başka örnekte, Yaşar Nuri Öztürk'ün Emeviler ile başladığı kabul edilen saltanat için söyledikleri de bir şekilde günümüzdeki sorunlara ilişkisiz bir argümanla bağlanmaktadır.³⁶ Buna benzer tarihi anlatımların bağlandığı çağdaş olaylarda insan zihni boşlukta kalmaktadır, ama bu boşluğu hemen fark edememektedir. Çünkü saltanatın İslâm itikadına uygunluğu veya uygunsuzluğu bugün İslâm coğrafyasının geri kalmışlığına bağlanırken dönemin dünyevi ve toplumsal koşulları ihmal edilmekte ve bu arada tarihi kahramanların mevcudiyetleri olgusal gerçekliklerden aşkınlaştırılmaktadır.

Muhammed İkbal, Fazlur Rahman ve Muhammed Âbid el-Câbirî de, entelektüel ve akademik tavırları itibariyle, Yaşar Nuri Öztürk'ten farklı değillerdir. Bunlar da İslâm dünyasının çağdaş döneminde iyi niyetle fikir geliştirmiş ve Müslüman toplumların gelişmelerini hedeflemiş saygıdeğer düşünürlerdir. Ne var ki, onlar da, tıpkı Öztürk gibi, eleştirirken olgulara dayanmışlar, sonra yapılması gereken özcü ve nesnel cümleleri isabetli seçmişler ve öneri geliştirirken saf akıldan yola çıktıkları için olgulardan kopmuşlardır. Örneğin Câbirî, Öztürk'ün yaptığıının tam tersi istikamette bir tarih okuması ve şimdiki zaman inşasına girişmektedir. Ona göre, tarihte yanlış ve kabahatli olan Arapların bedevi nitelikten medeniliğe evrilmeleri sürecinde aranmamalıdır. Nitekim Ehlisünnet ve'l-Cemâat'ın Muaviye lehine bir tavır takınmaları da hem bu vakıa, hem de İslâm Peygamberi'nin önce hilafet, sonra da saltanatın geleceğini haber veren sözleriyle ilgili olarak değerlendirilmelidir.³⁷ Câbirî nispeten daha dünyevi ve toplumsal bir okuma ortaya koymaktadır ve siyasal tarihle itikadi tarihin ilişkilendirilme muhtevasını insan gerçeğinden hareketle anlamlandırmaktadır. Bu arada akli, felsefi ve bilimsel yanlışlığın Fars orijinli filozof ve tasavvuf ehlinin etkisiyle geliştiği iddiasını seslendirmektedir. Ona göre, Türk bir filozof olan Ebû Nasr el-Fârâbî rasyonalist nitelikli bir felsefe geliştirmiş, ama Fars orijinli İbn Sînâ'dan başlayarak ruhçuluk tercih edilmeye başlamış ve nihayet yine Fars orijinli Ebû Hâmid el-Gazâlî ile İslâm düşüncesi olması gereken seyrinin dışına çıkmıştır.³⁸ "Fârâbî doğal olarak ince

³⁵ Öztürk, *a.g.e.*, s. 277.

³⁶ Öztürk, *a.g.e.*, s. 275.

³⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*; Çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2001, s. 297-302.

³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*; Çev.: A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003, s. 113-122; a.mlf., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; Çev.: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, s. 323-333.

noktaları anlamaktan, cüz'îyâtı tek tek incelemekten acizdi. Gazâlî ise bütünüleri; külliyyâtı anlamaktan ve sentezler elde etmekten âcizdi.”³⁹ Câbirî'nin Müslüman akıl, felsefe ve bilimi temsil eden protitipi ise, Kuzey Batı Afrika ve Endülüs İspanya'sında yaşamış olan İbn Rüşd'dür, çünkü o, modern anlamda bir rasyonalisttir: “Oysa İbn Rüşd böyle değildir. Onun felsefî projesi felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kuruludur. Böylece din ve felsefe kendilerine özgü kimliklerini koruyabilecekler, her ikisinin sınırları tayin edilebilecek ve sahaları belirlenecekti. Ayrıca ancak bu yolla her ikisinin aynı hedefe yönel-dikleri açıklanabilir ve kanıtlandırılabilirdi.”⁴⁰ Yaşar Nuri Öztürk'ün laikliği İmam-ı Azam Ebû Hanife üzerinden içeriklendirme girişimine karşı Câbirî, aynı kavramı İbn Rüşd ile İslâm tarihine ait kılmaya çalışmış ve İbn Haldûn'u da destekleyici bir düşünür niteliğinde işlemiştir.⁴¹

Bugünkü sınırları bakımından Pakistan'da dünyaya gelmiş ve vefat etmiş olan Muhammed İkbal ise, rasyonalizm yerine ampirist düşünce ile İslâm tarihi arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır: “İslâm'ın doğuşu, şimdi size tatminkâr bir surette ispat edebilmeyi umduğum üzere, tümevarımcı aklın doğuşudur. İslâm'da Peygamberlik kendini ilga etme ihtiyacını keşfetmekle kemâle ermiştir...”⁴² Daha sonra İslâm'daki mistik tecrübe üzerinden hakikate ulaşmayı betimlemeye çabalayan düşünür, Kur'ân-ı Kerîm'e göre, tabiat ve tarih olarak iki bilgi türü daha olduğunu saptayarak analizine devam etmektedir.⁴³ Bizim çalışmamız açısından Yaşar Nuri Öztürk'ün niyeti, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin bilimsel dikkati ve İkbal'in burada çerçevelediğimiz tespiti önemlidir. Hatta çalışmamız, deneysel düşünceyi özendirici bir entelektüel arkaplandan beslenmesi bakımından İkbal'in felsefî tasarımıyla yakınlaşmakta ve benzeşebilmektedir. Ne var ki, İkbal'in *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* adlı eserinin sonunda, özellikle bilim ve din arasındaki bir karşılaştırma üzerinden İslâm tarihi ve Müslümanlar ile modern dünyayı tanıştırma girişimi, bizim eleştirdiğimiz özcü, nesnel ve özerk aklın tipik bir pratiği gibi görünmektedir. Ona göre, metotları farklı da olsa, bilim ve dinin hedefi aynıdır ve esas itibarıyla en gerçek olana erişmede din daha isteklidir.⁴⁴ Felsefe ve din arasında yapılageldiği gibi, bilim ve din arasında yapılacak kavramsal analizler de olgulara seslenmek bakımından eksik ve bazen yanıltıcı sonuçlar verebilecektir. Muhammed İkbal'in edebî, saygılı ve kibar bir üslubu vardır

³⁹ el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 62.

⁴⁰ el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 233.

⁴¹ el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 314-320.

⁴² Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*; Çev.: Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2014, s. 163.

⁴³ İkbal, *a.g.e.*, s. 164 vd.

⁴⁴ İkbal, *a.g.e.*, s. 235.

ve onun da niyeti, modern İslâm düşüncesini gerilikten kurtarmaktır. Bunun için Doğu ve Batı'yı, münhasıran Türkiye, İran, Mısır ve başka ülkeleri karşılaştırarak etüt etmektedir.⁴⁵

İkbal gibi Pakistanlı bir düşünür olan Fazlur Rahman da andığımız araştırmacı, akademisyen ve düşünürlerle katılarak modern İslâm düşüncesinin nasıl olması gerektiğini dile getirmek üzere İslâm tarihini etüt etmektedir. Câbirî gibi o da metodoloji sorununu gündeme getirmektedir. Fazlur Rahman'ın, geçmişte yaşamaya başlamanın yol açacağı donuklaşma ve düşünememe halini saptamış olması önemlidir ve bizim bu çalışmadaki hareket noktamıza ilham vermektedir.⁴⁶ O, bunun önüne geçmek üzere, "Peygamber'in Sünneti" kavramını analiz ederek, onun yerine "Müslümanların Sünneti" anlayışını önermektedir. Rahman'a göre, yukarıda düşüncelerini betimlediğimiz bazı araştırmacıların yol açacağı tarihi yoksayma, onu reddetme ve bu arada tek bir deneyimde (Peygamber dönemi) bütün insani cevapları arama pratiğine kıyasla kendisinin daha makuldür. Çünkü İslâm tarihi dünyevi ve toplumsal bir deneyimler bütünüdür ve "Sünnet" esas itibarıyla dünyevi davranışlardır. İçtihat ve icmanın Sünnet'e bağlanabilmesi ve tutarlı bir tarih okuması ancak böyle mümkün kılınabilir.⁴⁷ Bu okuma, bize göre, Câbirî'ninkine yakın ve makul bir okumadır. Ne var ki, söz konusu isabetli okuma, kendini gerekçelendirmek üzere Kur'ân-ı Kerîm'e ve özellikle hadislerle yöneldiğinde bazı akli zorlamalar ortaya çıkabilmektedir. Burada uydurma hadislerle yönelen akli istidlal ve İmam Şafî'nin yolundan çıkardığı icmâ kavramı ve Peygamber'in Sünnet'ini otoriteleştirdiğine varan hükümler, onun, tarihi vakıya fazladan ekledikleri gibi görünmektedir.⁴⁸ Nitekim tarihi yorumlamak, onu aynı zamanda yeniden yaratmak demek olduğu için bu risk, kimi zaman aşılabilir görünmektedir, ama dünyevi ve toplumsal olgular ile sosyalleşmenin geride bıraktıklarıyla bunun önü biraz alınabilir.⁴⁹ Fazlur Rahman'ın tezi şu şekilde özetlenebilir: Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in mevcudiyetleri zekice ahlaki anlayışlar geliştirmek içindir. Aksi takdirde tüm deneyimlere üstten şamil ve karar verici bir formalizm değildir.⁵⁰ Teoride makul görünebilen bu yaklaşım, toplumsal pratikler söz konusu olduğunda, sözgelimi günümüzdeki küresel kapitalizmin Sünnet olarak kavranması ihtimali ve Müslümanların geri kalmış

⁴⁵ İkbal, *a.g.e.*, s. 227.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Islamabad: Islamic Research Institute, 3. Basım, 1995, s. 175-176.

⁴⁷ Rahman, *a.g.e.*, s. 1-5.

⁴⁸ Rahman, *a.g.e.*, s. 21-24 ve 27 vd.

⁴⁹ Peter Kosso, "Philosophy of Historiography", *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* içinde; Ed.: Aviezer Tucker, Malden and Oxford: Blackwell Publishing, 2009, s. 10.

⁵⁰ Rahman, *a.g.e.*, s. 80.

hallerinin bir Sünnet olması ihtimali gibi, işlevsel değildir. Fazlur Rahman da diğer yazarlarımız ve düşünürlerimiz gibi, kendi kavrayışı özcüleştirmekte, nesnel ve özerk kılmakta ve bu da dünyevi şartlara göreli pozisyonu açısından felsefi bir çelişki yaratmaktadır. Çünkü bunların hepsini söyleyen Fazlur Rahman'dır ve hem de onun tarih için söylediklerinin ötesinde günümüz için söyledikleri umumiyetle tahmin ve beklentidir. Aynı zamanda bu, İslâm'ın istekli ve isteksiz mirasçısı konumundaki ülkelerin gelişme ihtiyaçlarının gerektirdiği bir kamplaşma ve evrensel söylem gereksinimiyle de uyuşmayan bir analizdir. Bizim çalışmamızı ilgilendiren ise, olgulardan hareketle özellikle İslâm tarihi için kabul edilebilecek bir anlatı geliştiren Fazlur Rahman, aynı olguların olumsuzlukları dışındaki gerçekliklerini çözümlemeden bırakmaktadır.

Bizim anlayabildiğimiz kadarıyla, Yaşar Nuri Öztürk, Muhammed Âbid el-Câbirî, Muhammed İkbâl ve Fazlur Rahman'ın burada etüt ettiğimiz eserleri özelinde geçerli olmak üzere, özcü, nesnel, aşkın ve özerk bir akıl anlayışı benimsemektedir. Öncelikle düşünürlerin aynı kavramları farklı ve bazen birbirini değilleyecek içerikte etüt ediyor olmaları, olgulardan kavramlara ulaşmak yerine kavramların iyiliğinden olguları dönüştürmeye yöneldiklerini göstermektedir. İkinci olarak, düşünürlerimiz Batılı iyilikleri hazır ve verili, hatta sorgulanamaz almaktadırlar. Onlar hem emperyalizm ve sömürge pratiklerine karşı çıkmaktadırlar, hem de bu kavramların kültürel içerimlerine dair bir soruşturmada savunmacı kalmaktadırlar. Üçüncü olarak ise, argümanların gerekçeleri okurların günlük yaşamdan memnuniyetsizlikleri tarafından desteklenmekte, ama eleştirmenin kolaylığına sığınılmaktadır. Modern Alman filozof G. W. F. Hegel'in de belirttiği üzere, eleştirmek en kolay olanıdır, çünkü izleyenler, eleştirenin zihninde, eleştirdiğine kıyasla daha iyi bir alternatifin olduğuna koşullanırlar.⁵¹ Benzer bir vakıa, belki bizim bu çalışmamız için geçerlidir. Dördüncü olarak ise, düşünürlerimizin hiçbiri tecrübesiz Müslümanların eksik kavrayışlarından yola çıkmamaktadır. Onlara göre, dünya ile sorun insanın zihninden kaynaklanmakta gibidir ve şayet zihin kendini değiştirirse, yani entelektüel olgunlaşma gerçekleştiğinde, sorunun da çözüleceğini varsaymaktadırlar. Oysa bize göre, bu, özcü, nesnel ve özerk akıl anlayışını benimsemiş modern yazarların sahiplendikleri bir önyargıdır. Aksine zihnin kendisi, tecrübe etmeksizin yetkinleşemez ve olgunlaşamaz. Daha açık bir deyişle, zihnin yetkinleşmesi ve olgunlaşması, tecrübenin verilerine göre birçok başkalaşmayı da içerecek vasıfta, dünyevi olguların toplumlarda deneyimlenmesiyle beraber ve bunlardan sonra gerçekleşmektedir.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*; Çev.: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2003, s. 81.

Bizim yaptığımız etüde göre, Fârâbî'nin *Reîs*'inin dünyada yaşamıyor oluşuyla modern Müslüman düşünürlerin tasarımlarının gerçek hayatta bulunamayışı birbirine koşut entelektüel ve akademik süreçlere gönderme yapmaktadır. Aradaki fark, Fârâbî, kendi siyaset felsefesi ütopyasını ortaya koyarken ameli felsefenin işine karışmadığını biliyordu ve o, gelişmiş bir İslâm coğrafyası gerçeğinin bir parçası olarak vardı. Günümüz düşünürleri ise, onun Antik Yunan düşüncesini ideal düzeyde İslâmîleştirmesini yanlış kurulmuş bir entelektüel ilişki zemininde devam ettirerek, modernizmin İslâmîleştirilmesi ile özgür insan gerçeğine aykırı sömürge vakıası arasında kararsız kaldılar. Bunun gerekçesi elbette Ebû Nasr el-Fârâbî'nin eserleri ve felsefi sisteminde değil, Aydınlanma ve Fransız rasyonalizmini yerelleştirmeyi ümit eden çağdaş yorum faaliyetinde bulunulabilir. Bu yorumla, sürekli kendini tekrar eden bir entelektüel ve akademik etkinlik, kavramların yeniden inşasına yönelmekte ve bu arada yeni anlamların ve karşılıkların pratikleri ve istikrarı konusunda bir garanti verememektedir. Böyle bir yorumlama etkinliği eninde sonunda kavramsal nihilizme varacaktır, çünkü olgu sürekli örtülmekte ve taahhüt her seferinde ertelenmektedir. Bunun yerine olguları izlemek ve kavramları yeniden kararlaştırma bağlamında biraz sabırlı olmak daha yararlı ve verimli olabilir. Nitekim Ziya Gökalp'in "içtimâ-i usûl-i fıkıh" önerisinin böyle bir hissin ürünü olduğu söylenilebilir ve sosyoloji, siyaset bilim, iktisat ve hukuku geçmiş dönemlerde içeren İslâm hukukunun ibadetler dışındaki alanlarda geçici çözümler üretmiş olduğu duyurulabilir. Ortaçağ İslâm felsefesinin günümüze taşınması ise, İslâm hukukunun ve diğer temel İslâm bilimlerinin alanlarına girerek olmamalıdır.

Sonuç

Bu çalışmada, esas itibarıyla, modern Müslüman düşüncelerdeki akıl anlayışlarının özcüleştirici, nesnelleştirici ve olgudan uzaklaştırarak, tarihi anlatıları tekrar edici pratikleri incelenmiştir. Bu soruşturmayı meşrulaştırması için küresel kapitalizm çağındaki özcü ve nesnel akıl eleştirilerinden ve bazı yerli değerlendirmelerden faydalanılmıştır. Ayrıca örnek bazı çağdaş metinler de yapıcı eleştiriye tabi tutulmuştur. Aklın, deneysiz ve deneyimsiz bir fonksiyon üstlenemediği gerçeği ve eldeki çağdaş metinlerin yeterli açılımları yapamadıkları vakıasından hareketle, Müslümanların, toplumsal tecrübe olmaksızın bir akli inşa edemeyeceklerine ulaşılmıştır.

Fikri bir yenilik, tekrar edici ve öğretici (nakli) entelektüel faaliyetler olmaksızın eksik kalabileceği gibi, belirtmek gerekir ki, eğer sistematik bir öğreti ve kurallı bir düzenin yoksunluğu söz konusuysa, olguların sürekli yeniden etüt edilmesi yerine kavramlara başvurulması, bu yeniliği herhangi bir şekilde tetikleyemez. Tarihi tecrübeler çağdaş dönemde yeniden ve her defa-

sında birbirinden farklı türevlerde yorumlanarak, güncel problemlere çözüm bulunamaz. Sözelimi modern tecrübeler, ancak zorunluluklar ve eksiklikler bakımından değerlendirilebilir ve bunlara devrimsel karşı çıkışlar da, onlardan istifadeyi güçleştirir. Modern İslâm düşüncesi farklı açılardan yapıcı nitelikte eleştirilmeli ve bu arada eksikliklerin tamamlanmasına yönelinmelidir. Bütün tecrübeler değerlendirilmelidir ve tecrübeden uzaklaştıran tüm tavırlar terk edilmelidir. Tarihte ve bugünde olgusal olarak ne varsa, o doğru olarak alınmalıdır. Tarihteki her bir olgu kendince doğrudur, bugünkü her bir olgu da kendince doğrudur. Kavramlar, tek tek tekil olay ve olguların saptanmasına koşut mümkün bir genelleme mümkünse yeniden inşa edilmeli veya icat edilmelidirler. Bizim dönemimize değin tamamlanması gereken eksiklikler bu zeminde anlaşılmalıdır. Ayrıca tecrübeyi ilgilendiren sonraki süreçler toplumsal deneyimlere bırakılmalıdır. Foucault'nun işarete bulunduğu muhtevaya uygun olarak, yer değiştirme mantığıyla bir dönemin ve yerin problemleri başka bir dönemin ve yerin çözümleriyle çözümlenemezler. Koşullar büsbütün farklı olabilir ve farklıdır da. Bu, bugünle İslâm tarihi arasında geçerli olduğu ölçüde sözelimi Türkiye ve bütün İslâm coğrafyası ile Avrupa ve Kuzey Amerika coğrafyaları arasında da geçerlidir. İhtiyaçlar ile mecburiyetler birleştiğinde bu vakıa paranteze alınabilmektedir. Nitekim özellikle küresel kapitalizm dönemi ve küreselleşmenin yerelleştirdiği her yer için durum böyledir. Ne var ki, ihtiyaçlar ile mecburiyetlerin birleşmediği vakıalarda dünyevi ve toplumsal tecrübelerin yol göstericiliğinde çeşitli çözüm denemelerine girişmek mümkün görünmektedir. Akıllı, bağımsız ve çoğu zaman özcüleştirci ve nesnel bir içerikle tarif etmek yerine onun araçsal olduğunu kabul etmek ve dünyevi ve toplumsal tecrübelerden arta kalanların birikimini bu araçla özdeşleştirmek daha isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- ARNALDEZ, Roger, “İslâm’da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde; Çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1999, s. 46-63, Ankara.
- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Routledge, Taylor and Francis Group, 2. Basım, 2002, London and New York.
- AYDINLI, Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde; Ed.: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2013, s. 145-182, İstanbul.
- BACON, Francis, *The New Organon*; Ed.: Lisa Jardine, Michael Silverthorne, Cambridge University Press, 2003, New York and Melbourne.

- BASSAM, Bassam, *Islamism and Islam*, Yale University Press, 2012, New Haven and London.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, c. 2, s. 238-242;
- BURNS, Daniel E., “Alfarabi and the Creation of an Islamic Political Science”, *The Review of Politics* 78 (2016), s. 365–389 (© University of Notre Dame).
- CİHAN, Ahmet Kamil, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”, *Bilimname IV*, 2004/1, s. 17-31.
- ÇELİKKOL, Suat, “Farabi’nin Toplum Görüşü”, *Bilimname XIX*, 2010/2, s. 99-115.
- DE BELLAIGUE, Christopher, *The Islamic Enlightenment: The Struggle between Faith and Reason: 1798 to Modern Times*, Liveright Publishing Corporation, t.s., New York and London.
- DÖNDÜREN, Hamdi, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, c. 2, s. 247.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, İstanbul.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*; Çev.: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2001, İstanbul.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*; Çev.: A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, 2003, İstanbul.
- EL-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *İhsâu’l-Ulûm*; thk.: Ali Bû Mülham, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1996, Beyrut.
- EL-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *Kitâbü Ârâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâdila*; thk.: Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1985, Beyrut.
- EL-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-Medeniyye*; thk.: Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1995, Beyrut.
- EL-GAZÂLÎ, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid, *Tehâfütü’l-Felâsife*; thk.: Mahmûd Debîcû, Dimaşk: Dârü’t-Takvâ, 2006, Dimaşk.
- EL-MÂVERDÎ, Ebû’l-Hasen, *Kitâbü’l-Ahkâmî’s-Sultânîyye ve’l-Vilâyeti’d-Dîniyye*; thk.: Ahmed el-Mübârek el-Bağdâdî, Mektebetü İbn el-Kuteybe, 1989, Kuveyt.
- ESPOSITO, John L., *The Future of Islam*, Oxford University Press, 2010, Oxford and New York.
- ESPOSITO, John L., *What Everyone Needs to Know about Islam*, Oxford University Press, 2002, Oxford and New York.
- ESPOSITO, John L., WOLL, John O., *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, 2001, Oxford and New York.

- FAHRÎ, Macit, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*; Çev.: Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, 2000, İstanbul.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*; Çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2008, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel, *Söylemin Düzeni*; Çev.: Turhan Ilgaz, Hil Yayınları, 1987, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 15. Basım, 2006, İstanbul.
- HEDRICK, Todd, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford University Press, 2010, Stanford and California.
- HEGEL, G. W. F., *Tarihte Akıl*; Çev.: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2003, İstanbul.
- HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, Continuum Publishing Company, 2004, London and New York.
- İBN SÎNÂ, eş-Şeyhü'r-Reîs Ebû Alî el-Hüseyn İbn Alî, *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*; thk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Cîl, 1996, Beyrut (1 ciltte 2 cilt baskı).
- İKBAL, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*; Çev.: Rahim Acar, Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2014, İstanbul.
- KOSSO, Peter, “Philosophy of Historiography”, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* içinde; Ed.: Aviezer Tucker, Blackwell Publishing, 2009, s. 9-25, Malden and Oxford.
- KUBAT, Mehmet, “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 8, sayı 1, Ocak-Nisan 2011, s. 71-118.
- LARMORE, Charles, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2. Basım, 1997, New York and Melbourne.
- MENEKŞE, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, (2005), Sayı 3, s. 193-211.
- MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011, İstanbul.
- MERİÇ, Cemil, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, 25. Baskı, 2015, İstanbul.
- NEAL, Patrick, “Rawls, Abortion, and Public Reason”, *Journal of Church and State*, Vol. 56, No. 2, June 1, 2014, s. 323-346.
- ÖZDEMİR, Muhammet, “Klasik ve Modern Metinlerde İslam Siyaset Felsefesinin Açmazları”, *1. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu*, 20-21 Eylül 2018, Basılmamış Bildiri Metni, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, s. 1-19, Ankara.

- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Âzam Ebu Hanîfe (Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder)*, Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, 2009, İstanbul.
- RAHMAN, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute, 3. Basım, 1995, Islamabad.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 2. Basım, 1996, New York.
- RINGER, Monica M. Ringer, SHISSLER, A. Holly, “The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered,” *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), XXVIII-XLV.
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*; Çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 6. Basım, 2010, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, c. 2, s. 242-246.

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNİN PSİKANALİZİ

Esan GÜL*

Psikanaliz, Freud tarafından geliştirilen, kişinin problemlerini, sıkıntılarını, hatıralarını, rüyalarını, fantezilerini ve duygularını bir arada tutarak onu anlamaya çalışan, bilinç, bilinçdışı, savunma mekanizmaları, aktarımları ve çocukluk deneyimlerini kavramsal olarak kullanan bir psikoloji kuramıdır. Bilinçdışı süreçlerin kişiliğin oluşumuna katkı sunduğunu, semptomların veya problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu, aktarımın mevcut ilişkilerdeki problemleri ortaya çıkardığını, geçmişte yaşanan problemlerin sonraki süreçlerde yeniden ortaya çıktığını ve güven oluşturan bir ilişkinin yaşanan sorunları çözmede etkili olduğunu savunur. Psikanaliz daha sonraki süreçte birçok kişiyi etkilemiş, yeni bakış açılarıyla gelişen bir yaklaşım tarzı olmuştur.

Çağdaş İslam düşüncesi de İslam dininin zamanın ve mekânın şartlarına göre yeniden yorumlanması olarak anlaşılabilir. Bu düşüncenin içerisine birçok kıtaya dağılmış, çok farklı toplumlara ait, heterojen kültürel alanlarda, kimi zaman kendi aralarında iletişimi olmayan son iki yüz yıllık düşünce mirası girer. Özellikle İslam dünyasının geri kalmasının nedenlerini bulmaya çalışmayı ve İslam dünyasının karşılaştığı olduğu sorunları (yenilmişlik, işgal, sömürülme, dağılma, parçalanma vb.) çözmek için dini anlayışın ya da dine bakışın yeniden gözden geçirilmesini de ekleyebiliriz.

Yaşanan sorunlar karşısında çözüm önerilerine baktığımız zaman İslam dünyasında yaşayan düşünürleri dört grupta değerlendirebiliriz. Birinci grup hakim olan batı düşüncesinin bütün düşünce, ahlak, kurum, metodoloji ve yaşantı biçimiyle aynı şekilde taklit edilmesini ve batıların yaptığının aynıısını yaparak gelişmeyi savunmaktadır. Bu gruba seküler düşünürler, laikler veya batıcılar dâhil edilebilir. İkinci gruba ise başka bir medeniyeti mükemmel olarak kabul edip o hayat tarzıyla özdeşleşerek kendini var etmeye çalışan düşünürler dâhil edilebilir. Üçüncü gruba ise batıyı tamamen reddeden ve hiçbir şekilde kabul etmeyen düşünürler girebilir. Buna da bir kısım islamcılar, selefilere ve tekdüze bakış açısına sahip düşünürler dâhil edilebilir. Dördüncü gruba ise teknolojisini alıp ahlakını almayalım diyen, kendi değer yargısıyla var olmaya çalışan ama geri kalınan noktalarda da batıdan faydalanılması

* Uzman Psikolog, Yazar.

gerektiğini düşünen düşünürler dâhil edilebilir. Bu grubun kahir ekseriyeti de muhafazakâr ve İslamcı düşünürlerden oluşmaktadır.

Çağdaş İslam düşüncesi düşünürlerin beklentilerini, anlama biçimlerini, komplekslerini, travmalarını, rasyonel düşünce öncesi yönelişlerini, ilkel dürtülerini, itkilerini, arzu-korku bileşimlerini, fantezilerini ve hedeflerini içeren bir bakış açısidir. Genellikle imgeler ve sembollerle din ve hayat anlamlı kılınmaya çalışılır ve bu durum ilişkilerde kendisini tamamen belli eder. Varlığını ve gücünü ancak düşünceler, davranışlar ve duygusal türevlerden çıkarsayabiliriz.

Aslında hiçbir din, düşünce, kültür veya dil topluluğu, başlangıçta kendi olamaz. Öteki ve yabancıyla karşılaşmadan kendine gelemmez. Öteki bir yönüyle düşüncenin ve düşünürlerin genel tutum ve davranışlarının da şekillenmesinde etkili olmuştur. Öteki olma arzusu birinci grup düşünürlerin (batıcı, seküler vb.) genel karakteristiğini yansıtır. Freud'un Musa ve Tek Tanrıcılık kitabında bahsettiği gibi babadan kurtulmanın doruk noktası olarak kendinden ve bilinçdışından kaçmadır. Bu kurtuluş vazgeçme, geri çekilme, öldürme ve tarafsızlığın sessizliği olarak tasarlanır ki aslolan bilinçdışının bilince çıkması halidir. Din nevrotik bir yapı oluşturduğu için bundan kaçmak ve uzaklaşmak sağlıklı olmanın bir göstergesi olarak düşünülür.

Bu ilişki biçimi bir yönüyle Freud'un Oidipus Kompleksi kavramıyla da açıklanabilir. Freud bu kavramı çocuklarda babayı kendisine rakip görerek onu öldürme ve annesinin gözdesi olma biçimindeki davranışını anlatmak için kullanmıştır. Bu düşünürler bir yandan kendi yetiştikleri ve beslendikleri dine ve medeniyete karşı kin ve nefretini açıkça ortaya koyup baba katili olurken, bir yandan da iğdiş edilme korkusundan dolayı duygu ve düşüncelerini bilinçdışına iterek Yunan mitolojisindeki Kral Oidipus'un çelişkinsini yaşarlar. Baba nefretinin bilinçdışına itilmesine yol açan etkenlere baktığımız zaman birincisinin, doğrudan cezalandırılma veya iğdiş edilme korkusu olduğunu, ikincisinin ise baba karşısında takınılacak tutumun sonucundan korkma olduğunu görürüz. Bu ikilem aslında nevrozu doğuran da bir unsurdur.

Yaşananlara bakıldığı zaman dinin dönüşümüyle dinsel geleneklerin sağladığı içsel normların da tek tek çözülmeye başlandığına şahitlik edilir... Teşhircilik, duygusal açıdan uzaklık ve ulaşılamazlık, tüm güçlülük fantezileri, yaratıcılığa aşırı değer verme ve yargılayıcı olma eğilimi gösteren insan tipleri kendini daha görünür kılar. Bu kişiler içsel bir yetersizlik, utanç, zayıflık, aşağılık kompleksi ve korkusunu da birlikte yaşarlar.

Din ve dinsel unsurlar ya idealize edilecektir ya da değersizleştirilecektir. Bu düşünürler değersizleştirmeyi ve reddetmeyi tercih ederek yaşadıkları bunalımdan ve problemlerden kurtulacaklarını düşünürler. Aslında idealize etme veya değersizleştirme savunma mekanizmaları düşünüldüğünde bir-

birlerini tamamlayıcı bir nitelik taşırlar; kendilik idealize edildiğinde, öteki düşünceler veya insanlar değersizleştirilir veya İslam değersizleştirildiğinde öteki medeniyetler veya insanlar idealize edilir. Heinz Kohut'un "*Büyüklenmeci kendilik*" dediği kavram tam da buna karşılık gelir.

Bu düşünce geleneğinin hem bilinçli hem de bilinçdışı kısımları vardır. Bilinçli kısımları psikolojide kendilik olarak tanımlanan veya ben terimi olarak anlatmak istediklerimize karşılık gelir. Bilinçdışı kısımları ise Melani Klein'in ifadesiyle haset ve şükran arasında bir tutum belirler. Klein'e göre haset duyulan ilk nesne, çocuğu besleyen memedir. Çünkü bebek bu memede kendi arzuladığı her şeyin bulunduğunu, memenin sınırsız süt ve sevgi verebileceğini ama bunları kendi doyumunu için alıyorduğunu sanıyordur. Bu duygu bebeğin gücenme ve nefretini arttırır ve sonuçta anneye ilişkisi de çarpıklaşır. Hasete karşı savunma çoğu zaman nesnenin değersizleştirilmesi biçimini alır. Bozma, kirletme ve değersizleştirme hasete içkindir. Değersizleştirilen nesne haset duyulacak bir nesne olmaktan da çıkar. Bu yöntem kısa sürece idealleştirilmiş nesneye de uygulanır: Nesne değersizleştirilir ve böylece artık idealleştirilmesi de imkânsızlaşır. Jung'un ifadesiyle anneye karşı direnç gelişir ve nasıl olursam olayım, yeter ki annem gibi olmayayım düşüncesi oluşmaya başlar. Başka bir ifadeyle hem babadan hem de anneden olunmuştur.

Yaşanan deneyimlere baktığımız zaman bu bakış açısının muğlak bir sahtelik, utanç, haset, boşluk veya tamamlanmamışlık, çirkinlik ve aşağı olma veya bunları telafi edici diğer yüzü olan kendini haklı görme, gurur, küçümseme, savunmacı özyeterlilik, kibir ve üstünlük özelliklerini bünyesinde taşıdığını görürüz. Bu tür düşünürler dağılmaktan, özsaygılarını veya öz tutarlılıklarını umulmadık şekilde kaybetmekten (özellikle eleştirildiklerinde) ve bir anda biri değil de hiç kimse olarak hissetmekten aşırı derecede korkarlar. Kimliklerinin parçalarını bir arada tutamayacak ve az bir zorlanmaya bile dayanamayacak denli zayıf olduklarını her daim hissederler. Melani Klein'in ifadesiyle haset ve şükran arasında gidip gelirler.

Bu düşünürlerle kendiliği şişirmeden veya başka düşünürleri küçümsemekten kendini kabul etmeyi ve kendi özgün kimliği ile kendisini yeniden inşa etmeyi öğrenmesine yardımcı olmak yapılabilecek en iyi iştir. Bunun birinci koşulu estetik bir sabırdır. Tutumu ne olursa olsun, bir düşünürün karakterinin değişim geçirmesi uzun dönem bilinçli ve estetik bir mimari ile çalışmaya bağlıdır. Ancak sabırlı olma gerekliliği diğer kişilere göre daha yoğun olarak hissedilir. Vicdanlı ve kendi medeniyet havzasının havasını solumuş düşünürler şu zor görevle karşı karşıyadır: her türlü zorluğa rağmen utanç duygusuna neden olmadan ve aşağılık kompleksine girmeden kadim medeniyetin tamamlayıcısı ve sürdürücüsü olarak farkındalıkları arttırmak ve bu nitelikleri dürüst bir şekilde ele alma becerisini geliştirmektir.

Her medeniyetin bir karakteri vardır. Medeniyetin içindeki bazı eğilimler diğerlerine göre daha fazla öne çıkabilir, ancak her medeniyet birkaç kimlik tarzının özelliklerini de birlikte taşır. Çoklu kimlik özelliği ile çağdaş İslam düşüncesi yeni bir kimliğin inşa edicisi olarak değil, bir kimlik bunalımının karmaşası içinde kendisini oluşturmaya çalışır. Bir yandan kadim düşünce geleneği ile ruhunu beslerken, diğer yandan geri kalmışlık, yenilmişlik, sömürgeleşme, modernleşme ve batılılaşma ile ruhuna yeni darbeler indirilir.

Yaşanan kendilik ve kimlik kargaşasından dolayı başka bir medeniyeti mükemmel olarak kabul edip o hayat tarzıyla özdeşleşerek, kendini de o düşünme biçiminde önemli hissetme yoluyla başa çıkılmaya çalışır. Aslında başka medeniyetlere duyduğu ihtiyaç son derece derin, sevgisi ise sığdır. Bu tür düşünürler gerçekten kim olduklarından dolayı değil, yerine getirdikleri işlevden dolayı büyük önem taşırlar. Bazı çağdaş düşünürler kadim medeniyetin gerçekleşmemiş tüm hayallerini gerçekleştirecek ve ailesine bekledikleri görkemi sağlayacak bir ergen refleksi ile hareket ederler. Kendi kimliğini inşa etmek yerine, sahte kimliklerin gölgesinde kaotik bir arayışa girer ve sonuç tam bir kimlik bunalımıdır...

Bu düşünürler modern bakış açısı ve tarihsel birikimiyle dini bilincin oluşmasına da katkı sunarlar. Her düşünme biçiminde modern dini geleneğin bir izini bulursunuz. Bu ikinci grup düşünürlerin soyutlaştırmacı veya indirgemeci bakış açılarından dolayı nevrotik olan yönelimlerini aslında akılcı bir perspektiften sundukları görülür. Akılcılaştırma fazla açıklamayı gerektirmeyecek kadar tanıdık bir savunma mekanizmasıdır. İstedığımız bir şeyi elde edemediğimizde ve geriye bakıp aslında o şeyin o kadar da arzu edilebilir bir şey olmadığı sonucuna vardığımızda başvurduğumuz yoldur. Bu özelliğiyle bazı düşünürler batının düşünce geleneğini kendi içinde dönüştürerek düşüncenin manevi atmosferine katkı sunar ve karşılaştığı her unsuru akli gerekçeler öne sürerek anlamaya çalışır. Ama aldığı her yeni şey doymak bilmez ruhunda bir semptomu yol açarak hastalıklı yapısını bir kısır döngü içerisinde devam ettirir. Bu düşünülere en güzel örnek Sir Ahmet Han'dır.

Seyyid Ahmet Han, Batı medeniyetinin İslam medeniyetinin kök değerleriyle uzlaşa içinde olduğu kanaatini seslendirmiş, 1857 sipahi ayaklanmasından sonra İngilizlerle siyasi işbirliğini de kolayca savunabilmiştir. Ahmet Han'ın başlattığı Aligarh hareketi, hem Hindular'dan bağımsız hareket ediyor hem de ulusal temelli siyasal bir kimlik inşa etmek istiyordu. İstanbul merkezli evrensel bir hilafet hareketinin ateşli taraftarlarının bulunduğu bu ortamda Ahmet Han şunları seslendirmekteydi: "Biz Türk halifesinin tebaası değiliz. Onun hâkimiyeti bizi ihata etmez. Bizler Hindistan yerlileri ve din hürriyetimizi garanti altına alan İngiliz Hükümeti'nin tebaasıyız. Hayatımız ve mülkümüz korunmuştur. Evlilik, boşanma, miras, vakıflar gibi şahsi işle-

rimiz, şeriata göre işlemektedir. Bu gibi hususlarda Hristiyan hâkimler bile Müslüman davalılara İslami kanunları uygulamaya mecbur tutulmuşlardır.” Hindistanlı Müslümanlar Ahmet Han’ın bu teslimiyetçi tavrına karşı çıkmışlar ve onu şiddetle eleştirmişlerdir.

Bu düşünürler kendilerini gerçekdışı ideallere göre değerlendirirler. Bunun sonucunda da ya kendilerini bu ideallere ulaştıklarına ikna ederler (büyüklenmeci sonuç) ya da bu ideallere ulaşamamalarına bir mazeret bularak, kabul edilebilecek kusurları olan bir medeniyet oldukları duygusu yerine kurulurken kusurlu oldukları duygusuyla tepki verirler. (Depresif sonuç)

Bu düşünürler bir yönüyle çekici, etkileyici ve iç görülüyken diğer yönüyle de kafa karıştırıcı ve yorucudurlar. Bu kişilerde görülen en tehlikeli karşı aktarım eğilimi, medeniyetin çekici yönlerinin altında yatan acının derinliğini ve olası dağılmışlık halini yeterince görememektir. Bu kişiler kendi kibrine ve başına buyrukluğuna göbekten bağlı, belki acı çeken ama asla vicdan muhasebesi yapmayan narsistik kişilere benzerler. İstirap onları sokaklarında yakalar. Parçalanmış ve hızlanmış bir zaman ve mekânda ikamet ettikleri için genellikle kendisini tanımakta zorluk çekerler. Bir sınır kişilik ve sahte bir benlik ile karşı karşıyayızdır aslında... Ruhunu kaybetmesi an meselesidir ama bunun bile farkında değildir.

Psikanalitik açıdan oral düzeyde örgütlenmiş kişiler olarak da değerlendirilebilir. Durmaksızın konuşma, denetimsizce güdüsöl örüntü, yoğun stres, kaygı ve aşağılık kompleksi hali kişinin genel tutumu olarak tecelli eder. Sergiledikleri ve diğer kişilere de bulaştırarak aktardığı duygusal coşku belli bir kırılganlık, güvenilmez bir nitelik ve patolojik bir içerik taşır. Komplekslerinin kökeni, çoğu zaman travma, duygusal şok ya da kişilik bölünmesidir. Çocukluk dönemi yaşantılarından kaynaklanabileceği gibi mevcut durum, korku, ilişki veya aktarımlardan da kaynaklanabilir. Bu kişiler bilinçdışı olarak korktukları durumlara doğru hareket ederler. Cinsellikten aşırı korkarken baştan çıkarıcı şekilde davranmaları bunun göstergelerinden biridir. Yine aynı şekilde diğer düşünürlerden kendini daha aşağıda hissederken kendisini ilgi merkezi yapması, saldırganlıktan bilinçdışı olarak korkarken cesaret dolu ve kahramanlık gösteren atılımları yapması, otoritelerin gücünden korkarken onları kıskırtma eğilimi göstermesi tipik görüngülerindendir.

Geri kalmışlığın ve yaşanan sorunların üstesinden gelmek için çözüm arayan bir diğer grup ise, batıyı tamamen reddeden ve hiçbir şekilde kabul etmeyen düşünürlerdir. Bu kategoriye Seyyid Kutup, Mevdudi gibi bir kısım islamcılar, selefilere ve tekfirci düşünceye sahip düşünürler dâhil edilebilir.

İslam geleneği kendi iktidarını oluştururken ya bir önceki düşünme biçimlerini reddetmiş ya da önceki düşünme biçimlerinden beslenerek kendi düşünme biçimini oluşturmuştur. Bir şeyin reddedilmesi için önce bir şekilde

bilinmiş olması ve daha sonra bilinçdışına gönderilmiş olması gerekir. Ama ne olursa olsun itki ve duygulanımlar yüzeye çıkmak için çaba harcarlar ve dinamik bir unsur tarafından denetim altında tutulmaları gerekliliğine inanılır. Bastırmanın aşırı kullanılması ise genellikle histerik bir düşünce yapısının oluşmasının başlıca işareti olarak kabul edilir.

Çağdaş İslam düşüncesi iktidar ve unsurlarının bakış açılarının şekillenmesinde ve yer değiştirmesinde de önemli bir etkiye sahip olmuştur. Yer değiştirme terimi, bir dürtü, duygu, düşünce veya davranışın ilerlediği ilk veya doğal nesnesinden başka bir nesneye tekrar yönlendirilmesine de gönderme yapar. Mesela yenilmişliğin veya sömürgeleştirilmenin bir göstergesi olarak yaşadığı tepkisel nefretin büyük bölümünü düşmana değil de kendi içinde üretmiş olduğu öteki kişiye veya düşünceye yönlendirmesi gibidir. Aynı şekilde birçok örgütlerde veya alt kültürlerde karşılaşılan *günah keçisi* yaratma eğilimi de yer değiştirmenin farklı bir versiyonudur. Bazı Müslüman düşünürlerin bu yönüyle geri kalmışlığın veya yenilmişliğin psikolojisinden dolayı günah keçisi olarak, geleneksel din anlayışını, tasavvufu veya farklı bir düşünme biçimini göstermesi buna bir örnek olabilir.

Özellikle insani ve toplumsal ilişkilerde yüksek kaygı, yüksek yoğunluk ve tepkisellik genel karakterleri olarak tezahür eder. Bu kişiler aslında insani tutumlara sahip, sıcakkanlı, enerjik ve maneviyatı yoğun (sezgisel) kişilerdir. Genellikle heyecan ve risk içeren durumları çekici bulunur. Heyecan yaşamaya o denli bağımlı bir hale gelinmiştir ki, sürekli olarak kriz durumundan çıkıp başka bir kriz durumuna girerler. Kaygılarının yüksekliğinden ve mustarip olduğu çatışmalardan dolayı duygularını yaşama şekilleri başkalarına yüzeysel, yapay ve abartılı görünebilir ve duyguları oldukça hızlı biçimde değişebilir. Bu histerik duygulanım oynaklığının getirdiği bir durumdur.

Dördüncü grup düşünürlere baktığımız zaman da kahir ekseriyatını İslamcılarının oluşturduğu, yaşanan travma karşısında bir çözüm bulmaya çalışan, teknolojisini alıp ahlakını almayalım diyen, kendi değer yargılarıyla var olmaya çalışan ama geri kalan noktalarda da batıdan faydalanılması gerektiğini düşünen kişilerin oluşturduğu grubu görürüz. Bu düşünürler de kendi içlerinde farklı eğilimlere ve çözüm önerilerine sahiptir. Namık Kemal'den Bediüzzaman'a, Muhammed İkbal'den Aliya İzzetbegoviç'e kadar ittihat-ı İslam düşüncesini savunan, kendi medeniyet havzasından beslenerek yeniden ihyanın ve insanın imkânlarını araştıran, insanlığın ürettiği kadim düşünce mirasından da beslenerek kendi değerleriyle barışık bir bakış açısıyla var olmaya çalışan düşünürlerdir bunlar... Bu gruba S. Nakip el-Attas ve i. Raci el-Faruki gibi "Bilginin İslamileştirilmesi" ve S. Hüseyin Nasr gibi "İslami Bilim" kavramsallaştırmasını yapan düşünürler de dâhil edilebilir.

Bu düşünürler İslam dünyasındaki sorunların, sosyal buhranların ve iktisadi geriliğin nedenini İslam'dan ve kendi düşünce geleneğinden uzaklaşmak olarak tespit ederler. Bu tespit, çözümün de İslam ve İslami bakış açısı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı toplumun kurtuluşunu İslam dininde görür ve yaşanan sorunlarla başa çıkmayı teşvik eden bir din yorumu yaparlar. Yani Müslümanların kendisi kalarak modernleşmelerine bir imkân sunarlar.

Said Halim Paşa, Bediüzzaman Said Nursi, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hasan el Benna, Mehmet Akif, Muhammed İkbal, Fazlurrahman, Ali Şeriatî, Aliya İzzetbegoviç ve Sezai Karakoç gibi düşünürlerde bu bakış açısını görmek mümkündür. Bu kişilerde ihya ve tecdid düşüncesinin genel düşünme biçimi olarak şekillendiği görülür.

Bu çağdaş İslam düşünürleri post psikanalist Heinz Kohut'tan mülhem olarak kendiliklerini bulmaya ve oluşturmaya çalışan kişiler olarak karşımıza çıkar. Kendilik psikolojisinde özellikle huzurlu, sakin *biz deneyimi içinde ben duygusunun* gelişimi önemlidir. Sağlam ve tutarlı bir kendiliğin bu koşullarda yerleştiğini söyler. Biz içinde ben deneyimi gelişimin ve psikolojik büyümenin sağlandığı süreçler olarak değerlendirilir. Kendilik psikolojisinde kendini dışardan bir gözle ele alabilme, proje üretebilme, var olabilme, üreticilik ve yaratıcılık temel hedeflerden bazıları olarak karşımıza çıkar.

Heinz Kohut'a göre insan tıpkı fizyolojik olarak hayatta kalması için çevresinde oksijene gereksinim duyduğu gibi psikolojik olarak da hayatta kalması için kendilik nesnelere ihtiyaç duyar. Özellikle güçlü ideallere sahip olmak, duygusal sağlığı korumak açısından çok önemlidir.

Çağdaş İslam düşünürleri güçlü ideallere sahip kişiler olarak (İslam Birliği, Dini Düşüncenin Yeniden İhyası vb.), kendi kültürel mirasından beslenip ihya ve tecdid hareketleriyle kendilerini korumaya çalışmışlardır. İslam dünyasındaki fikri, siyasi, iktisadi sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle 19. yüzyılın başından itibaren Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda İslam toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslah projelerini geliştirmeye çalışmış ve yeni bakış açılarıyla yaşanan travmanın atlatılması için gayret göstermişlerdir.

Adleryen bakış açısına göre bu düşünürler bütün davranışların bir sosyal içerikten oluştuğunu, yaşadıkları toprakların değer yargılarıyla barışık bir şekilde sorunları çözmeye çalıştıkları, indirgemecilikten uzak bütüncül bir şekilde olayları analiz edebildikleri, hem İslam dünyasını hem de batı dünyasını anlamak için düşünürlerin bilişsel yapısını ve metodolojilerini anlamaya çalıştıkları görülür. Yine bu düşünürler kendi nefislerini terbiye ederek mücadelelerini sadece İslam dünyasının değil insanlığın karşılaşmış olduğu problemleri çözmek, insanlığa katkıda bulunmak ve dünyanın daha yaşanabi-

lir bir yer olmasını sağlamak için de gayret ettikleri görülür. Bu özellikleriyle bu düşünürler birlik ve beraberlik içinde var olma ve karşılıklı ilişki kurma kapasitesine sahiptirler. Aynı şekilde eksikliklerinin farkında olarak yaşamak için yeterince cesurdurlar ve bunun bedelini de gerektiği yerde canlarıyla ödemişlerdir.

Medeniyetler bir yapboz parçası değildir. Dini düşüncüyü yeniden ihyada travmaya veya aşağılık kompleksine sahip olmak ve İslam düşünce geleneğini yok saymak histerik ruhların yapabileceği bir şeydir ve insanlığa özelde ise Müslümanlara hiçbir katkı sunmayacaktır.

Bize düşen toplumsallık duygusunun teşvik edilmesi, aşağılık duygularının azaltılması, hayal kırıklıklarının üstesinden gelinmesi ve kişinin kendi kaynaklarını fark ederek kullanmasıdır. Bununla birlikte yaşananların nispeten sessiz ve yönlendirici olmadan dinlenilmesi, içerik ve sürecin birlikte değerlendirilmesi, bilinçdışındaki örüntülerin terapötik ve empatik tutumla tekrar gün yüzüne çıkarılması ve kendi kimliğiyle barışık dini düşüncenin yeniden ihya edilerek özgünlüğüne kavuşturulmasıdır. Özellikle kadim İslam geleneğiyle samimi bir çalışma ittifakının kurulması ve bu bakış açısının da ne gibi avantajları ve dezavantajlarının olduğunu ayrıntılarıyla açıklanması sürecin sağlıklı bir şekilde yürütmesine katkı sunacaktır.

Bilinçli ve sabırlı bir şekilde dini düşüncüyü ihya ederek estetik, kültürel, kişisel, maddi ve manevi mirasa sahip çıkmak her sorumluluk sahibi düşünürün görevidir. Düşünmek terminolojiden daha fazlasıdır ve her vicdan sahibinin ukdesindedir.

II. BÖLÜM:
**İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ISLAHI,
TECDİT VE ŞEHABEDDİN MERCANİ**

TÜRK DÜNYASINI BİRLEŞTİREN UNSURLAR¹

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ*

Giriş

Türk dünyası; akrabalık, dil, din, tarih, coğrafya ve kültürü ile birlikte varlığını koruyan, canlı ve aktif nüfusuyla yarınlara umutla bakan ve küresel medeniyet yarışına olumlu katkılar sunma potansiyeline sahip yapısıyla birlikte dünya üzerindeki dikkat çekici yerini muhafaza eden bir bünmeyi ifade etmektedir. Her devlet, toplum ya da medeniyetin olduğu gibi Türk dünyasının da yüz yüze geldiği bazı sorunları doğal olarak vardır. Bunların üstesinden gelmek için sahip olduğu birçok avantaja da sahiptir. Asya'da kurulan yeni devletler, bu devletlerde yetişen genç nüfus, geçmişin birikim ve tecrübesi, kurulan yeni üniversiteler, bu kurumlarda eğitim gören yeni kuşak, uluslararası ticarî faaliyetler, eğitim, turizm ya da rehberlik amacıyla gerçekleştirilen seyahatler ve daha birçok unsurun olumlu katkısı ile yarınlara umutla bakmaktadır.

Geleceğe bakabilmek için geçmişi görmek gerekiyor. Türklerin geçmişi her ne kadar göçebe kültüre dayansa da çoğunlukla aynı coğrafyada yaşamışlardır. Yaşanan göçler hayat idamesi amacıyla olduğu için iskân ve imar edilen yerler genellikle Asya'dır.²

¹ Bu metin 11-12 Ekim 2018 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "TESAM III. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi"nde de sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

² Tarih boyunca Türklerin yaşadığı coğrafya birine komşu olan dört ana bölgeden oluşmaktadır. Bunlar İdil-Ural, Kafkasya, Sibirya ve Orta Asya'nın çeşitli bölgeleridir. İdil (Volga)-Ural bölgesinde başlıca Tatar, Başkurt ve Çuvaşlar; Kafkasya'da Azeriler, Kumuk, Karaçay-Balkar ve Nogaylar; Orta Asya bölgesinde ise Kazak, Türkmen, Özbek, Kırgız, Karakalpaklar; Sibirya'da da Yakut (Saha), Tuva, Hakas ve Altaylılar bulunmaktadır. Günümüzdeki Rusya Federasyonu içinde yaşayan Altay, Başkurt, Çuvaş, Hakas, Kabarda Balkar, Karaçay-Çerkez, Saha, Tatar ve Tuva adındaki dokuz cumhuriyet Türk milletine mensup ırklar olarak bilinmektedir. Özbekistan'a bağlı Karakalpak Özerk Cumhuriyeti, Moldova'ya bağlı Gagavuz Cumhuriyeti, Nahcivan Özerk Cumhuriyeti, Çin Halk Cumhuriyeti'ne bağlı Sincang-Uygur Özerk Bölgesi gibi yerler de Türk ırkına bağlı insanların yaşadığı yerlerdir. <https://turk-dunyasi.cokbilgi.com/> (20.09.2018) Dünyadaki yedi bağımsız Türk Cumhuriyetine (Türkiye, Özbekistan, Kazakistan, Azerbaycan, Kırgızistan, Türkmenistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti) ek olarak on iki özerk bölgeden de söz edilebilir. Bunlar İran Türkleri / Güney Azerbaycan, Irak Türkleri / Türkmeneli, Balkan Türkleri, Bulgaristan Türkleri, Yunanistan Türkleri, Makedonya Türkleri, Romanya Türkleri, Afganistan Türkleri, Kosova Türkleri, Sibirya Türkleri, Suriye Türkmenleri, Kafkasya Türkleri, Karay Türkleri, Nogay Türkleri ve Kumuk Türkleri şeklinde sayılabilir. <https://turk-dunyasi.cokbilgi.com/diger-turk-topluluklari/> (20.09.2018).

Bizim bu çalışmamız, Türkleri bir araya getiren veya getirmesi gereken temel unsurların üzerine yoğunlaşacaktır. Öncelikle de söz konusu kitlenin en büyük ve etkin ortak değeri olan dil konusu üzerinde durulacaktır.

1. Dil

Bir milleti birbirine bağlayan en önemli unsur şüphesiz dildir. Türk dünyasının ortak dili doğal olarak farklı lehçeleriyle birlikte Türkçe'dir. Asya'da etkin olarak konuşulan en yaygın dillerden birisi de budur. İnsanlar kelimeler ve kavramlarla düşünür ve anlam dünyasını inşa ederler. Bu dünyaya göre hayatlarını şekillendirir, topluma yapı verir ve kültürlerini kurarlar. Kurulan yapı üzerinde siyaset, ticaret, gelenek, ahlak, sanat ve edebiyat gibi unsurlar gelişir.

Yusuf Has Hâcib dili, anlayış ve bilgiye tercüman olan şey olarak tanımlar. Ona göre, insanı dil kıymetlendirir, onunla saadet bulur; dil kıymetten düşürür ve dili yüzünden başı dahi gidebilir. Dil bir bakıma, eşikte yatan aslana benzer. İnsan da o eşikten içeri girilen evin sahibidir. Evin sahibi dikkatli olmaz ise kapıda bekleyen aslan onun başını yiyebilir.³ Bundan dolayı fasih olmasının önemi büyüktür. Aynı şekilde insan ölümsüz olmak isterse gelecek nesillere kalacak söz söylemelidir. Çünkü her doğan ölür; ondan, eser olarak geriye sözü kalır. Kişi iyi söz söyler ise ölümsüz olur.⁴ Sözü iyisini bulmak, o dili konuşan milletin öncülerine kalmıştır.

Bilim ve sanat üzerindeki değişimlerin birçoğu da dil üzerindeki tartışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Dilin aslı ve özünü sözcükler oluşturur. Bu sebeple “kamus namustur” sözü meşhurdur. Sosyal bilimlerde dil temelli disiplinlerden oluşur. Düşünce ekolleri ve felsefi sistemler kavramlara yükledikleri anlamlarla birbirinden ayrılır. Kavramlara yüklenen anlamlar ayrışmalara yol açtığı gibi bütünleşmeyi de sağlamaktadır.

Anadolu Türkçesi Asya'ya doğru uzandıkça anlaşma aracı olmaktan uzaklaşmaktadır. Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan Türkçelerinin aşama aşama birbirlerinden ayrıldığı bilinmektedir. Kırım, Tataristan ve Doğu Türkistan gibi bölgelerde konuşulan dillerin de durumu bunlardan farklı değildir. Türk devletlerinin suni bir etkiyle aynı şekilde konuşmalarını beklemek doğal olarak mümkün değildir. Öte yandan bu top-

³ “Ukuşka biligke bu tilmaçı til, yaruttaçı erni yorık tilni bil. Kişig til ağırılar bulur kut kişi, kişig til uçuzlar barır er başı Til arslanturur kür eşikte yatur, ayâ evlig er sak başıñı yeyür.” Bkz. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, trc. Reşid Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1974, s. 23. Ayrıca bkz. <https://kutadgubiligmetni.appspot.com/vii.html> (13.09.2018).

⁴ “Toğuglı ölür kör kalır belgü söz, sözün edgü sözle özün ölgüsüz.” Bkz. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, s. 24.

lulukların aynı dili, yani Türkçe'yi değişik lehçeleri ile konuştukları da bir vakıadır. O halde ne yapılabilir?

Her şeyden önce her devletin içinde bulunduğu siyasî, ekonomik ve kültürel yapıyı da göz önünde bulundurarak bu devletlerin tek bir alfabaya geçmeleri düşünülebilir. Bunun mümkün olmadığı durumlarda ise en azından eğitilmiş ortamlarda tek bir dilin kullanılmasına gayret gösterilebilir. Lehçeleri dilin zenginliği olarak görmek mümkündür.

Bir dil, onun için hazırlanmış olan sözlüklerde yer alan kelime sayısının çokluğu ile zengin sayılmaktadır. Herkesin anlayabildiği ortak bir dil, bunun yanında diğer lehçelerin de yaşamasına imkân tanıyan bir yapılanmaya gidilebilir. Başarıya dayalı tatlı bir rekabetten söz edilebilir. Bilim ve sanatı üreten lehçe kendiliğinden öne çıkacak ve yaygınlık kazanacaktır.

Lehçe farklılığının sebep olduğu problemler de olabilmektedir. Bunlar arasında, bir lehçede son derece saygın ve itibarlı kabul edilen bir kelime, diğerinde son derece ayıp ve hakaret içeren anlamlar taşıyabilmektedir. Bir yolu bulunup bu türden örnekleri ortadan kaldırmak için çalışmalar yapılmalıdır.

Bir dili değerli kılan tartışmasız olarak o dilde üretilen eserlerdir. İngilizce, İspanyolca, Çince ve Rusça gibi dünya üzerinde en çok kullanılan diller, ya o dillerin kullanıldığı coğrafyalarda yaşayan insanlar tarafından kullanılmakta ya da o dillerde üretilen ekonomik veya kültürel değerlere ulaşmak isteyenlerin arzuları sebebiyle öğrenilmektedir. O dili kullanarak dünya çapında ilgi çeken ve merak uyandıran bir eser yazılır ise, ya söz konusu dil öğrenilecek ya da o dilde yazılan eser başka dile tercüme edilecektir. Türkçe'nin değer kazanması, Türkçe'de yazılan eserlerin değeriyle doğru orantılıdır. Türkçe konuşan ve yazan insanların dünya çapında değeri olan eserler vermeleri gerekmektedir.

Her şeye rağmen dilin yapısını korumak ve onu yaygınlaştırmak için Türk dünyasındaki topluluklar arasında bazı etkinlikler yapılabilir. Mesela edebiyat günleri kapsamında ortaklaşa şiir, roman, hikâye ya da diğer alanlarda yarışmalar düzenlenebilir. Fen ve sosyal bilimlerde Türkçe yayın yapan prestijli ve itibarlı saygın akademik ve edebiyat dergileri çıkarılabilir. Bu dergilerde alanın en yeni ve en güçlü çalışmaları yayınlanıp, bu çalışmaları yapan yazarlar ödüllendirilebilir. Böylece en azından Türk dünyası genelinde Türkçe hem bu halkları birleştiren bir unsur hem de bilim ve edebiyat dili olma özelliğini koruyabilir. Sinema ve tiyatro alanında üretilen kaliteli eserler aracılığı ile ortak bir dil geliştirilebilir. Bu alan üzerinden ortak bir kültür dahi oluşturmak mümkündür. Üretilen eserlerin evrensel değerlerle uyumlu, Türk dünyasının yapısına uygun ve talep gören kalitede olması önemlidir.

2. Din

Din toplumların bir arada yaşaması için gerekli olan en temel unsurlardan birisidir.⁵ İnsan bedenini canlı tutan kan ve onun bedene sağladığı enerji ne ise dinin de topluma katkısı odur. Doğru anlaşılması kaydıyla dinin toplumu bir arada tutan, insanları hayata bağlayan ve birbirleri ile sağlıklı ilişkiler kurmasını sağlayan unsur olduğu söylenebilir. Toplum hayatının devam etmesi bakımından dinin rolü hiç de hafife alınacak bir husus değildir. Nitekim yaşanan sosyal ve kültürel sorunların çözümü bağlamında en çok gündeme gelen konu din ve onun anlaşılma biçimleri olmaktadır.⁶

Din, toplumların varlığı ve sürekliliği açısından çok önemli bir faktör olmakla birlikte dinden neyin anlaşıldığı ondan daha büyük bir öneme sahiptir. Söz konusu yapının, bireyden toplum yapısına, siyasetten ekonomiye, ahlaktan kültüre varıncaya kadar etki ettiği pek çok alan bulunmaktadır. Başka bir ifade ile toplumun tanrıya bakışı ne kadar doğru ve sağlıklı ise o toplumun siyaset, ekonomi, ahlak ve sosyal yapısı o kadar doğru ve sağlıklı olmaktadır. Bir toplumun tanrıya bakışı ne kadar yanlış ve çarpık ise o toplumun siyaset, ekonomi, ahlak ve sosyal yapısı da o kadar yanlış ve eğri olmaktadır.

Din; “Allah tarafından insanlığa gönderilmiş, hem bu dünya hem de ahiret saadetini temin eden vaad-i ilahi”dir. Bu vaadin günümüzdeki karşılığı İslâm dinidir. Böyle olmakla birlikte din konusunu ideal ve gerçek ya da teori ve pratik ilişkisi bağlamında ele almak gerekmektedir. Bu ayrımın ideal kısmını Allah tarafından indirilen, ‘sahih din’, pratik kısmını ise insanlar tarafından yorumlanan ve hayata aktarılan, yani mezhep veya yorum olarak ayırmak daha doğru olur. Din ve mezhebin birbirinden farklı olduğu, birisinin temel ve evrensel değerler, diğerinin ise görece, güncel ve çoğunlukla yerel değerler üzerinden şekillendiği vurgulanmalıdır. İslâm dininin temel kaynağı Kur’an-Kerîm ve sahih Sünnettir. Mezhepler ise “din hakkındaki farklı anlayışların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlar”dır.⁷ İslâm dini temel kaynaklarına göre anlaşılması şartıyla, hem dünya hem de ahiret saadetini vaad etme vasfını korumaktadır. Ancak mezhep, tarikat, cemaat ya da diğer beşerî oluşumlar din olarak algılandığında, söz konusu vaade ulaşma ihtimali pek kalmamaktadır. Sadece Türk dünyası değil, bütün İslâm coğrafyasında görünen yapı bu iddiayı maalesef kendiliğinden ispat etmektedir.

Türklerin İslâmiyet’i din olarak seçmelerinden sonra, Çuvaşlar, Gagavuzların bir kısmı, Bulgar Pomakların bir kısmı ve Macarlar gibi bazı küçük

⁵ Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 15 vd.

⁶ Mehmet Evkuran, “Türk Dünyasında Siyasal Kültür Sorunu”, IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu, 7-9 Mayıs 2015, *Bildiriler Kitabı*, Çorum 2015, s. 18 vd.

⁷ Hasan Onat- Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 19 vd.

grupları istisna tutulursa, ortak dinleri hep İslâm olmuştur. Bu dine mensup olmanın verdiği enerji ile yaklaşık bin yıl kadar İslâm dünyasına siyasî liderlik etme görevi Türklere kalmıştır⁸. Siyaset bir organize olma ve bir arada yaşama sanatıdır. Bu mesleğin dinamikleri itaat ve şecaate dayalı cesarettten, bilinen-den bilinmeyi elde etmek anlamındaki bilgi ve eşyanın istihdamına (sanayi ve teknoloji) evrilince Türklerin siyasî alandaki etkinliği ortadan kalkmıştır. Onların bıraktığı alanı bilgi ve eşyayı daha etkin olarak kullanan batılı toplumlar almıştır. Maalesef bu el değiştirmede Türk toplumlarının İslâm dinine dayalı olarak geliştirdikleri kültürü, mezhep ya da kültür olarak değil de din olarak algılamaları önemli bir yer tutmuştur.

Günümüzdeki Türk dünyasının mezhebî kimliğine bakıldığında, Azerbaycan, İran ve Irak'ta yaşayanlar hariç, tamamının Sünnî ve Hanefî olduğu görülür. Başta Afganistan'da yaşayan Türk boyları olmak üzere diğer ülkelerde yaşayan Müslüman nüfusun bir kısmı, Sünnîlik - Hanefîlik adı altında Selefiğe dönüşmüştür. Bu durum onların yarınlara umutla bakmalarına büyük bir engel teşkil etmektedir.⁹ Bu kamburdan kurtulmadıkları sürece emperyalistlerin oyuncağı olmaktan ve cihat adı altında iç savaş ve hizip kavgalarından kurtulma şansları pek yoktur. İnsanların dinleri ve bu dine getirmiş oldukları mezhebî yorumları kültürel ve tarihsel açılardan değerlidir ve saygıya layıktır. Ancak Şîliğe mensup Türklerin mezheplerini din değil, bir mezhep olarak kabul etmedikleri sürece hem Müslüman nüfus içinde kendilerini temsil etmeleri hem de toplumlarını yarınlara hazırlama şansları zayıf görünmektedir.¹⁰

Türklerin tarih boyunca Müslümanlara armağan ettiği en önemli hediye, bugünkü Özbekistan sınırlarına dâhil olan Maverâünnehir bölgesindeki yetiştirdikleri âlim ve irfan sahibi isimlerdir. Sadece Buhara ve Semerkand'da değil, bütün Türkistan bölgesinde, ömürlerini İslâm'ı anlamaya ve anlatmaya vakfetmiş birçok güzide şahsiyet vardır. Bunlar arasında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesinin kurucu ismi kabul edilen İmam Mâtürîdî özellikle hatırlanmalıdır. Ebû Hanîfe geleneğinden gelen Mâtürîdî sistemini geliştirerek bir ahlak sistemi oluşturmaya çalışan Ahmet Yesevî de ayrıca anılmalıdır. Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olan Türk dünyasının büyük bir kesimi için bu iki önemli ismin üretmiş oldukları sistem ortak değer olma özelliğini hala korumaktadır.

Günümüze gelindiğinde Türklerin din anlayışlarını hayatın gerçekleri ile uyumlu olarak yeniden yorumlamaları büyük bir kazanç olacaktır. Bu kazanç

⁸ Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s. 63 vd.

⁹ Abdurrahman Küçük, *Asrın Kızılleması Türk Birliği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017, s. 98 vd.

¹⁰ Mehmet Evkuran, "Sünnilikte Temsil Sorunu", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, Ankara 2016, ss. 84, 85.

onların geleceklerini aydınlatacaktır. Hayata anlam katan ve insanı özgürleştiren din anlayışına ulaşmanın yolu din anlayışını tashihten geçmektedir.

3. Tarih

Tarih toplumların hafızalarıdır. Hafızasını kaybetmiş bir insan kişilik ve kimliğinden başlamak üzere, onu o yapan birçok dayanağını yitirdiği gibi bir toplum da tarihini iyi bilmediği zaman birçok önemli değerinden mahrum olmuştur.

Tarih denildiği zaman çoğunlukla siyasî tarih anlaşılmakta ve geçmişte kurulan devlet isimleri sayılmaktadır.¹¹ Bir Türk olarak insanlık tarihinde bu devletlerin yer almasıyla elbette haklı olarak gurur duymaktayız. Ancak burada üzerinde durulması gereken husus, tarihleri boyunca Türklerin on yedi tane devlet kurmakla birlikte öte yandan aynı Türklerin yıktığı on yedi tane devletin bulunmasıdır. Roma İmparatorluğunun üç bin yıl yaşadığı bilinmektedir. Türklerin neden bu kadar uzun soluklu imparatorlukları olmamıştır? Kanaatimizce; bu sorunun birçok cevabı olmakla birlikte söz konusu devletlerin kendilerini yenileyememesi ve çağın ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalmasıdır. Başka bir ifade ile insan unsurunu eksene alamamış ve egemenliği altında yaşayan insan topluluklarını harekete geçirmeyi başaramamıştır. Her şeye rağmen bu devletlerin kurulması ve yıkılmasını kabullenmek, İbn Haldun'un meşhur tezinde de ifade ettiği gibi bu yapıları canlı organizmalara benzetmek gerekmektedir. Yani doğmaları büyümeleri ve ölmelerini tamamen doğal karşılamak daha doğrudur. Belki bu yapıları canlı organizmalara benzettiğimiz için bunların ömürlerini uzatmak amacıyla kurumsallaşmanın önemini, tarihi tecrübeden çıkarmak mümkün olacaktır.

Tabiatı icabıyla tarihçilik ciddi iştir ve Türk devletleri tarihini incelemek için oluşmuş bir hayli birikim vardır. Türk dünyasını birleştiren ortak bir değer olarak onu tanımak ve anlamak çok önemlidir. Bilim olarak tarihin iki anlamından söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi "insanların, toplumların geçmişi olarak" tarih, ikincisi ise "bu geçmişi inceleyen bilim veya disiplin olarak" tarihtir.¹² Her iki bakış açısıyla da yapılacak çalışmalar gelecekteki

¹¹ Bu devletler şunlardan oluşmaktadır: 1-Büyük Hun İmparatorluğu: MÖ 220- MS 216 (Teoman Yabgu) 2-Batı Hun İmparatorluğu: MÖ 48-MS 216 (Pi) 3-Avrupa Hun İmparatorluğu: 375-469 (Balamir) 4-Ak Hun İmparatorluğu: 420-552 (Aksuvar) 5-Göktürk Kağanlığı: 552-745 (Bumin Kağan) 6-Avar Kağanlığı: 565-835 (I. Bayan) 7-Hazar Kağanlığı: 651-983 (Böri Şad) 8-Uygur Kağanlığı: 745-1368 (Kutluk Bilge Kül Kağan) 9-Karahanlı Devleti: 840-1212 (Bilge Kül Kadir Han 10-Gazne Devleti: 962-1183 (Alp Tigin) 11-Büyük Selçuklu Devleti: 1040-1157 (Tuğrul) 12-Harezmsahlar Devleti: 1097-1231 (Kutbeddin Muhammed) 13-Altın Ordu/Orda Devleti: 1236-1502 (Batu Han) 14-Timur İmparatorluğu: 1368-1501 (Timur) 15-Babür İmparatorluğu: 1526-1858 (Babür) 16-Osmanlı İmparatorluğu: 1299-1922 (Osman Gazi). Bazıları için bkz. Güngör, *Tarihte Türkler*, s. 14 vd.

¹² Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1994, s. 190.

Türk dünyasının kader çizgisini belirlemeye katkı sağlayacaktır. Geçmişe bilim ve disiplin açısından bakmak geleceğe dair malzemeler verecektir.

Tarihi bilmek ve tarihten örnekler vermek güzeldir. Fakat daha güzel olanı tarihte yaşamadığını bilmek ve bugünde yaşadığının farkında olmaktır. Tıpkı Kur'an'ın Müslümanlar için bir tavsiye kaynağı olduğu gibi tarihin de Türk'lere bir öğretmen olduğunun farkında olmak önemlidir. Tarihi bir hapishane olarak değil bir müze olarak görmek daha yararlıdır. Gelecek nesiller Türk topluluklarının birbirleri ile nasıl savaştıklarını değil, birbirleri ile dayanışma içinde nasıl yaşadıklarını okumalıdır. Timur'un, Yıldırım Beyazıt ile mücadelesi, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail'in savaşları tarihimizdeki övünülecek hususlar olmayıp, üzerinde yeniden düşünülmesi gereken acı hatıralardır. Bununla birlikte geçmişin acılarından daha ziyade başarı ve zaferlerine odaklanmak daha doğru olacaktır. Sebep sonuç ilişkisi bakımından bu ülkelerin neden kuruldukları ve aynı şekilde neden yıkıldıkları dikkat çekici bir konudur.

Günümüzde tarihî olayları kişi eksenli değil kavram ya da kurum eksenli okumak önemsenmelidir. Özellikle orta öğretimde yer alan öğrenciler geçmiş tarihini okurken mesela Fatih Sultan Mehmet dönemini, Türklerin İstanbul'u, Doğu Bizans'tan aldığı dönem değil de, kendi çağındaki bilim ve teknolojiyi en ileri düzeyde kullandığı dönem olarak okumalıdır. Öte yandan Osmanlı'nın son yıllarını Sultan Abdülhamid'in dehası veya ülkenin dış güçlerin baskısı altında olduğu zaman değil de, coğrafi keşiflerde aktif olarak yer almamasının bedelini ödediği, küresel paradigmanın değişimini göremediği, ülkenin fıkri ve siyasi bütünlüğünü kaybetme noktasına geldiği, ekonomik düzenlemeleri zamanında yapamadığı kesit olarak okumalıdır. Kanaatimizce tarihçiler, kurumlar ve kavramlar ekseninde yeni bir tarih okuması yapmayı gündemlerine almalıdırlar.

Bütün haşmetiyle birlikte Türk dünyasının geçmişi ve bugününe bakıldığında daha yapılacak çok şeyin olduğunu söylemek mümkündür. Belki de bunların başında ortak bir dinî ve millî kültür üretmenin lüzumundan söz edilebilir. Hemen hemen her Türk devleti için bu ortak kültür büyük bir ihtiyaçtır. Aynı şekilde bütün bir Türk dünyası açısından da son derece önemlidir. Türklerin doğal coğrafyası olan Asya'daki komşuları hakkında bilgi ve fikir sahibi, Çince, Sanskritçe, Rusça bilen ilim adamları yetiştirilmelidir. Yetişen ilim adamlarının Hinduizm, Budizm ve Şamanlık gibi bölgede yaygın olan dinler hakkında yeterli bilgiye sahip olmaları gerekmektedir.

Tarih kültürü açısından hatırlanması gereken hususlardan birisi de elimizde bulunan zengin tarihî mirasın ne şekilde kullanılacağıdır. Gerçekten de Balkanlardan, Çin Seddi'ne kadar ulaşan büyük coğrafyada tarihî mirasımız vardır. Ancak bu hazinenin yeterince değerlendirildiğini söylemek pek mümkün değildir. En başta bu coğrafya içinde yer alan mirasın yeterince korunup

korunmadığı tartışmalıdır. Korunmasında sorun olmayan eserlerin de ekonomik ve kültürel bir değere dönüştürülüp dönüştürülmediği tartışmaya açıktır. Günümüzdeki batı ülkelerinin birçoğu müzecilik faaliyetinden büyük kazançlar elde etmektedir. Sıradan bir müzeye girişin bedeli toplama vurulduğunda o ülke için yüksek miktarlara tekabül etmektedir. Bu eserleri ziyaret eden turistlerin o ülkelerin hazinelerine katkıları son derece yüksek meblağlara ulaşırken, yapılan işin insan gücüne ihtiyacı veya maliyeti oldukça düşüktür. Ne Türkiye’de ne de öteki Türk devletlerinde böylesi kurumların yaygınlığından söz edebilmekteyiz. Daha birçok tarihî eser ya da alan keşfedilmeyi beklemekte ya da keşfedilenler korumaya muhtaç şekilde çürümeye terk edilmiş durumda kalabilmektedir. Siyasî ya da ideolojik kısır tartışmalardan kurtulup, yaşadığımız coğrafyayı imar etmenin yolları aranmalıdır.

4. Kültür ve Gelenek

Türk dünyasının en eski ve en değişmeyen ortak paydasının sahip oldukları gelenek, yani kültürleri olduğu söylenebilir. Bunların başında dili ve dine bakış açısını özellikle zikredebiliriz. O halde gelenek ya da kültür denilen şey nedir?

Geleneği, toplumu bir arada tutmaya yarayan örf, adet veya adı üzerinde “gelene eklenen şeyler” olarak tanımlamak mümkündür. Kültür de toplumların ortaklaşa yaratmış oldukları soyut bir algıdır. Ziraatla uğraşmaya başladıktan sonra insanlar, toplumsal düzeni sağlayan hayalî kurgular geliştirmişlerdir. Bu kurgular insanları doğumlarından itibaren belirli biçimde düşünmeye, bazı standartlara ve kurallara uygun olarak davranmaya ve belli şeyleri istemeye alıştırdılar. Böylece milyonlarca yabancıнын etkili biçimde işbirliği yapmasını sağlayan yapay içgüdüler oluşmuştur. Başka bir ifade ile bu yapay içgüdüler ağına kültür denilmiştir.¹³ Otorite algısı, aile kurumu ve bu kurumda yer alan yaşı büyük kimselere gösterilen saygı, bir arada yaşama, hayatın devamını sağlayan ortak değerlerin birçoğu da kültür olarak tanımlanabilir. Kullanmakta olduğumuz para, ulaşımda yararlandığımız taşımacılık araç ve organizasyonları, eğitim, hukuk, sanat ve siyasetin araçları da aynı şekilde kültürün parçalarıdır.

Burada tartışmaya açmak istediğimiz bir husus bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkinde yer alan “Sünnet” ifadesinin karşılığı “gelenek” olabilir mi? Günümüzde Sünnet, geliştirilmesi gereken bir gelenek olarak değil, özellikle Selefî kanadın baskısıyla ve bid’at kavramına yaslanarak, değiştirilmemesi gereken yapı, hatta dogma olarak algılanmaktadır. Oysa içerik itibarıyla kültür ve Sünnet ifadeleri birbirlerine çok yakındır. Yani kültürü

¹³ Yuval Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*, Kolektif Yayınları, İstanbul 2017, s. 169 vd.

geliştirip zenginleştiren her türlü “olumlu girişim” Ehl-i Sünnet anlamını taşımaktadır. Çünkü fizik kurallarının aksine, insan ürünü olan sistemler çelişkilerle doludur. Kùltürler, daima bu çelişkileri gidermeyi denerler, bu süreç de kaçınılmaz olarak değişimi getirmektedir. Kùltür inşayı, gelenek de bu inşanın sürekliliğini ifade etmelidir. Yani kùltür çekirdeğe, gelenek de o çekirdeğin ağaca dönüşmüş hali olduğu sürece benzemektedir.

Selefi zihniyetin hilafına Hz. Peygamber’in Sünneti içinde kùltürel değişimi takip etmeyi emreden nasihatler bulunmaktadır. Tezimizin de dayanağı olan bir rivayette Cerîr b. Abdillâh adlı bir sahabî şu olayı anlatır:

“Biz öğleden önceki bir vakitte Hz. Peygamber’in yanında idik. Alaca kumaştan yapılmış kıyafetleri ve abâ denilen kumaşı başından geçirmiş, kılıçlı, çoğu Mudâr kabilesinden, yarı çıplak bir topluluk Peygamber’in yanına geldi. Onlarda gördüğü fakirlik sebebiyle Hz. Peygamber’in yüzü değişti. Odadan çıktı, Bilal’e haber verdi, o da ezan okudu, arkasından kamet etti. Hz. Peygamber de öğle namazını kıldırdı. Sonra oradakilere bir konuşma yaptı ve şunları söyledi:

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ondan da yine onun zevcesini var eden, ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi ile (adını anarak) birbirinize dileklerde bulunduğunuz, Allah’tan ve akrabalık (bağlarını kesmek) ten sakının. Çünkü Allah ne yaptığınızı görmektedir.”¹⁴ “Ey iman edenler! Allah’tan sakının! Herkes yarın için bugün ne gönderdiğine baksın. Allah’tan sakının, çünkü Allah, ne yaparsanız yapın, hakkıyla ondan haberdardır.”¹⁵ Sonra “Her kim dinarından, dirheminden, giyeceğinden, bir sâ kadar buğdayından, kuru hurmasından hatta elinde olan bir hurmanın yarısından dahi tasadduk etsin” diye buyurdu. Bunun üzerine Ensar’dan bir adam büyük bir torba getirdi. Ağırılığından neredeyse onu kaldıramıyordu. Halk (Mudârlılar) birbiri ardına sıraya girdi. Nihayet, yiyecek ve giyecekten iki yığın gördüm. Sonunda gördüm ki, Hz. Peygamber’in yüzü altın gibi parlıyordu. Sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Kim İslâm’da iyi bir gelenek başlatır / yol, yöntem ve adet geliştirse, başlattığı geleneğin / âdetin, ecri ve sevabı kendisinden sonra, onunla (o âdetle) amel edenlerin ecirleri, sevabından hiçbir şey eksilmeden ona aittir. Kim de İslâm’da kötü bir gelenek başlatırsa, başlattığı geleneğin günahı ve kendisinden sonra onunla amel edenlerin günahları, günahından bir şey eksilmeden ona aittir.”¹⁶

¹⁴ 4. Nisâ, 5.

¹⁵ 59. Haşr, 18.

¹⁶ en-Nevevî, Muhiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *Riyâzu’z-Zâlihîn min Kelâmi Seyyi-*

Sünnet ya da kültür denilen şeyin geliştirilmesi gereken bir gelenek olduğunu bu rivayetten anlamak mümkündür. Başka bir ifade ile bu rivayet bize “Sünnetin sünnetini” tanımlamaktadır. Hayatın değişkenliği, bugünün geçici oluşu ve yarına, sadece topluma kazandırılan pozitif değerlerin kalacağı başka büyük isimler tarafından da dile getirilmiştir. Yusuf Has Hâcib’in; “Her yaşayan er-geç ölecek ve toprağa düşecektir; insan iyi nâm ile ölürse, adı yaşar.” sözü yeniden hatırlanabilir.¹⁷

Türklerin günümüzde dahi yaşatmakta oldukları daha birçok ortak kültürel değerleri vardır. Mesela zor zamanlarda bir araya gelip devlet kurmalarından tutun da dinî hayatlarında tek tanrı inancına sahip olmaları, hırsızlık ve iffetsizlik gibi ahlaksızlık örneği olan uygulamaları sevmemeleri, şamanlık, kamlık, büyü, sihir, uğur ve uğursuzluk gibi hususları kültür olarak taşımaları, hayatı kadın ve erkeğin birlikte omuzlayarak ortaklaşa paylaşmaları, düğün, dernek, eğlence, yas ve cenaze gibi törenlerinin Türk Cumhuriyetlerinde benzerlik göstermesi gibi daha pek çok örneği saymak mümkündür.

İnsanların hayat kalitesini artıran, onların saygınlık ve mutluluğunu besleyen herhangi bir kültürel değere sahip çıkmak en akıllıca şey olsa gerektir. Ancak günümüze gelindiğinde Türk dünyasının sahiplenmesi gereken bazı kültürel değerlerin de olduğunu ifade etmek mümkündür. Halâ yaşatılmakta olan değerlere ilaveten efsane ve hurafeden arınmış salt bilgiye değer vermenin gerekli olduğu vurgulanmalıdır. Bilgi ile gidilmeyen yolun sonu nasıl karanlıksa, kültürünü bilgi ile desteklemeyen toplumların da geleceği aydınlık olmayacaktır.

Anadolu hariç Türk dünyasının büyük bir kısmının Rus işgal sürecinden geçtiği bilinmektedir. Bu dönemde Türk topluluklarının nüfusları oldukça azalmıştır. Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan ve Tataristan gibi yerlerde nüfus sayısı oldukça düşüktür. Bu bölgelerde aile kurumu özendirilmeli ve gençler evlenmeye teşvik edilmelidir. Aile bir toplumun çekirdeğidir. Aile olmadan bir toplumdan söz etmek neredeyse imkânsızdır. Aile yapısını güçlendirecek ve aile kurmayı özendirecek politikalar geliştirilebilir. Aile ile birlikte doğal olarak akrabalık bağlarını güçlendirici kültür politikaları üretilebilir. Aile ve akrabalık bağlarını önemseyen şiir, roman, hikâye, dizi, film vb. gibi edebî ürünlere önem verilip bu ürünlerin sinema ve tiyatroya aktarılmasına gayret edilebilir.

Kültürün üretildiği en önemli merkezlerden birisi de üniversitelerdir. Maalesef dünya geneli ile kıyaslandığında, fen bilimlerinde olduğu gibi, sosyal bilimlerde de üniversitelerimizin yeterli varlığı gösterdiği iddia edilemez.

di'l-Mürselin, thk. Komisyon, Daru'l-Hayr, Dımeşk-Beyrut 1408/1988, 19, bab. 171. hadis, s. 79-80.

¹⁷ “*Tirig ölgü âhur tışeñü yerig, kişi ölse edgün kör atı tirig*”. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, s. 28.

Oysa bu kurumlar, evrensel ölçekte bilgi üretmesi gereken yapılardır. Tarihte bilgi üretim merkezleri olarak sayılan medreselerimiz,¹⁸ Anadolu, Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Karadeniz ve Asya'nın birçok bölgesinde görüldüğü gibi, bilgi üretmek yerine geçmişin malumatını tekrar eden yapılar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu acı durum bir an önce değiştirilmeli, yapısal bir sorun var ise giderilmeli, bu yapılara gerekli imkânlar sağlanmalı ve hızla bilginin üretildiği merkezlere dönüştürülmelidir. Türk dünyasındaki üniversiteler arasında, neyin hedeflendiği açık olan ortak projeler yapılmalı, hoca ve öğrenci değişim programları daha ciddi ve işlevsel hale getirilmelidir.

“Dilde, fikirde, işte birlik” deyişiyle hatırladığımız İsmail Gaspıralı, ömrünün büyük bir bölümünü ana vatanının dışında geçirmek zorunda kalan Musa Cârullah Bigiyef, Şahabeddin Mercânî ve adını saydığımızda uzun bir liste tutacak isimler Türk kültür dünyasının silinmez isimlerindendir. İslâm'ın daha doğru anlaşılması ve yeni nesillerin daha aydın bir şekilde yetişmesi için başlattıkları Ceditçilik hareketi, başta Türkiye olmak üzere Müslüman toplulukların üzerinde olumlu etkiler bırakmıştır. Asya bölgesinde başlayan bu hareket Türk dünyasındaki kültür hareketlerini etkilemeye devam etmektedir ve etmelidir. Zeki Velidi Togan, Halil İnalcık gibi bilim dünyasına önemli katkılar sunan ilim ve fikir adamlarını yetiştirecek ilmî gelenek desteklenmelidir.

Kültürün gelişmesi ve geleneğin sürdürülebilmesi, içinde yaşanan toplumdaki hukukun işlevselliği ile ilişkilidir. Hukukun üstün olduğu toplumlarda bilim, kültür ve sanat doğal olarak gelişir ve serpilir. Tarih boyunca bunun olmadığı toplumlarda ise sefahat, çürüme ve çöküş yaygınlaşmıştır. Özetle var olan ortak kültürel değerleri korumak ve toplumların kalkınmasına katkı sunacak yeni değerler üretebilmek için hukuk gözetilmelidir. Türk dünyasını birleştirecek kültürel unsurlar hukuk tarafından korunan gelenek içerisinde üretilebilir.

5. Ticaret

Ekonomi ve coğrafya konusunu Türk dünyasını birleştiren değil “birleştirmesi gereken” hususlar şeklinde ele almak daha doğru olur. Aynı dil, din, kültür ile birbirine bağlı coğrafyayı paylaşmamıza karşın yeterince ekonomik ortaklıklarımızın ve coğrafi ilişkilerimizin olduğundan söz etmek mümkün görünmüyor. Ticaret geçmişte birçok şeyi etkilemişti. İpek yolu diye bilinen ticarî hat nerden başlatılıp nerede bitirilirse bitirilsin, Türk coğrafyası üzerinde gerçekleşmiştir. Büyük Türk devletlerinden olan Selçukluların bıraktığı en büyük miras ticaret yolları üzerine inşa etmiş oldukları han, hamam ve

¹⁸ Mehmet Akgül, *Türkiye’de Din ve Değişim Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 146 vd.

kervansaraylardır. Bu yapıların birçoğu günümüzde hala ayakta durmaktadır. İslâm dininin bugünkü yayıldığı coğrafyaya öncelikle Müslüman tacirlerin seyahatleri sonucu yayıldığını hatırlamak gerekmektedir.

Birçok şeyde olduğu gibi ticarete de ciddi değişimler yaşanmıştır. Kara taşımacılığının yerini deniz, insan gücünün yerini de makinenin aldığı dönemde Türklerin bu dönüşüme dâhil olmamaları sebebiyle ticaret ve ekonomi onları birleştiren ortak nokta olmaktan çıkmıştır. Sanayileşme devrimi sürecinde Türkler ve Müslümanlar yer alamamışlardır. Günümüzde yeni enerji kaynakları ve dijital teknoloji geleceği belirleyecek gibi görünmektedir. Türkistan coğrafyasında yaşayan milletlerin bu dönüşüme aktif olarak katılmamaları gelecek nesillerinin daha da büyük tehditler altında kalacakları anlamına gelmektedir.

Şüphesiz Asya'nın yeraltı ve yer üstü zenginlikleri bakımından en değerli bölgeleri Türklerin yaşadığı yerlerdir. Ancak bu kıymetli hazine yeterince ve etkili bir şekilde kullanılmaz ise sahip olunan kaynakların kendilerine bir faydası olmayacaktır. Türklerin ya da o bölgelerde yaşayan insanların bu imkânları kullanmamasının arkasında askerî ve siyasî engellerin olduğu ileri sürülebilir. Fakat bu engeller, yapılacak hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmemelidir. Ticaret, teknoloji, edebiyat ve barış temelli politikalar üretmek gibi alternatif alanlara yönelerek yeni etkinlik alanları açmak her zaman mümkündür.

Her ne kadar üçüncü sınıf ülkelerin uğraş alanı olsa da, ekonomik ilişkileri canlandırmak adına turizm üzerinde durulabilir. Ata yadigârı olan tarihî eserlerin ziyareti dindar kesimler için oldukça önemlidir. Denize kıyısı olan ülkelerdeki sahiller az kullanılan imkânlar olarak önümüzde durmaktadır. Anadolu, Asya'da yaşayan Türkler için deniz turizmi ile cazibe merkezi iken Asya ülkelerinde yer alan dağ ve çöller de Anadolu'da yaşayan Türkler için ilgi çekici mekânlardır. Bu hareketlilik kültürel etkileşimin önünü açacaktır. Bu ülkeler arasındaki alışverişleri kolaylaştıracak düzenlemeler yapıp ithalat ve ihracat türü etkinlikler daha da kolay hale getirilebilir. Hava ve kara yoluyla ulaşım imkânlarının kolaylaştırılması yönünde daha fazla adımlar atılabilir.

Günümüzde özellikle Türkiye'nin sağlık alanında haklı bir yerinin olduğu bilinmektedir. Asya'da yaşayan Türklerin bu alanda Türkiye'yi tercih etmelerinin önünde hiçbir engel yoktur. Buna karşılık alternatif tıp denilen yardımcı tedavi yöntemleri de Asya ülkelerinde yaygındır. Bu alanda hizmet almak isteyen hastaların Asya'daki Türk Cumhuriyetlerini seçmesi teşvik edilebilir. Başarılı bir organizasyonla bu düşüncelerin hayata geçirilmesi mümkündür.

Buhara, Taşkent, Semerkant, Çimkent, Türkistan, Merv, Kırım, Kazan, Bakü, Tiflis, İsfahan, Rey (Tahran), Tebriz, Delhi, İstanbul, Konya, Kayseri, Erzurum gibi birçok şehir, sıradan bir Türk'ün hemen tanıdığı ve aşına oldu-

ğu yer adlarıdır. Türk dünyasının tarih ve kültürünün kodları bu şehirlerde dokunmuştur.¹⁹ Yaz ya da kış aylarında bu şehirlere düzenlenecek olan kültür turları hem mümkün hem de kıymetli olacaktır. Ayrıca bu şehirlerde yaşanan mutfak kültürü hem birbirine oldukça yakın hem de çok lezzetlidir. Bu alanlarda yapılacak etkinlikler ekonomik birlikteliğe ciddi katkı sağlayacaktır.

Günümüzde spor ve müzik gibi alanlar ticarî etkinlikler içerisinde önemli bir yere sahiptirler. Türk dünyasına mensup ülkeler arasında spor turnuvalarının düzenlenmesi söz konusu olabilir. Cirit, güreş, okçuluk ve binicilik gibi ata sporları alanında çeşitli etkinlikler düzenlenebilir. Aynı şekilde, iktisadın arz-talep dengesi göz önünde bulundurularak müzik festival ve yarışmaları yapılabilir.

Sanayi ya da askerî alanlar gibi daha büyük çaptaki işler becerikli siyasetçileri beklemektedir. Petrol, doğalgaz, yeraltı madenleri gibi stratejik öneme sahip maddelerin bu ülkeler arasında tedavül edilmesi ve işlenmesinin imkânları elbette vardır. Doğu Türkistan gibi birkaç bölge hariç Türk dünyasının herhangi bir yerine vize uygulaması olmaksızın gidip gelmek mümkündür. Mümkün olmayan yerlerdeki engeller de kaldırılabilir.

Ekonomi çok değişken ve hatta günlük etkenlerle şekillenebilen bir yapıya sahiptir. Temel dinamiğini arz ve talep ilişkisi belirlemektedir. Arz ve talebi şekillendiren kültürün değişken yapısıdır. Özetle Türk dünyası kültür üreten bir merkez haline gelirse ekonomi ve üzerinde oturduğu coğrafyanın onları birleştiren bir unsur olmasından söz etmek mümkündür.

Sonuç

Sonuç olarak Türk dünyası yaklaşık iki yüz elli milyonluk nüfusu ile çoğunluğu Asya'da yaşayan önemli bir milletin mensup olduğu bölgenin adıdır. Tarih boyunca bu millet kurmuş olduğu devletleri aracılığıyla sınırları dâhilinde yaşayan insanlara barınak olmuştur. Bu milletin dili, dinî ve tarihî bazı ufak tefek farklılıklar olmakla birlikte aynıdır.

Günümüze gelindiğinde, her toplum ve milletin sahip olduğu sorunlar gibi Türk dünyasının da bazı sorunları vardır. Geçmişinde olduğu gibi birlik ve bütünlüğünü koruyarak, dinini doğru yorumlayıp, savaş yerine barışı esas alarak, aklı, bilgiyi, sanatı, düşünceyi ve adaleti en üstün değer olarak gördüğü sürece sorunlarının üstesinden kolayca gelecektir.

¹⁹ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, trc. İ. Safa Üstün, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 195 vd.

TECDÎT'İN ZEMİNİ ve ARACI OLARAK KELAM İLMİ -Yeni İlm-i Kelam Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme-

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN*

Kelam İlmî ve Tarihsel Tecrübe

Arap dilinde kelam “bir düşünceyi, bir anlamı, eksiksiz olarak anlatan söz, konuşma, ibare vs.” anlamlarına gelmektedir. Kelime kavramı da aynı kökten gelir ve buradan türetilen tüm sözcükler konuşmak, söz söylemek, dile getirmek anlamlarını ifade etmektedir. Kelam sözcüğünün ‘etkilemek’ anlamına geldiği de söylenmiştir. Söz, konuşma ya da ibare, dinleyen/okuyan/muhatap üzerinde derin etkiler bıraktığı için sözün/kelamın bu özelliği öne çıkarılmış olabilir. Ebû Hanife, el-fıkhu'l-ekber olarak nitelediği kelam ilmini, amel konularıyla ilgilenen fıkıh ilminden daha üstün görmüştür: Ona göre “*dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha üstündür. Kişinin, Rabbi'ne nasıl ibadet edeceğini öğrenmeye çalışması, kendisi için birçok ilmi toplamasından daha hayırlıdır.*” (Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 1) Dinde en üstün bilginin hangisi olduğunun sorulması üzerine, “*fıkıhın en faziletlisi, kişinin Yüce Allah'a imanı, dinin hükümlerini, sünnetleri, hadleri (cezaları), ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği konuları bilmesidir.*” cevabını vermiştir (Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 1). Dinî ilimler arasındaki çizgilerin net biçimde çizilmediği erken döneme ait bu tanımda, kelamın konusunun ve öneminin esas alındığı görülmektedir.

Yeni İlm-i Kelam hareketinin temsilcilerinden İzmirli İsmail Hakkı kelamı şu şekilde tanımlar: “*Kelam ilmi, Allah'ın varlığından ve sıfatlarından, başlangıç (mebde) ve son buluş (meâd) bakımından yaratılmışların durumlarından İslam kanunu üzere bahseden yüce bir ilimdir.*” (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 11) Kelam ilminin sosyal işlevi ve ondan beklenenler tanımlara yansımıştır. Bir disiplinin tanımlamanın farklı yolları vardır. Bunlar o ilmin farklı yönleri dikkate alınarak yapılır. Örneğin; konu, amaç, yöntem, işlev vs. odaklı tanımlar vardır. Farabî'nin kelam tanımı şöyledir: “*Kelam sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir.*” (Farâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, s. 71). Kelamı bir sanat olarak gören Farabî, onun amacına dikkat çekmiş, bu ilmin/

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam A.B.D. Öğretim Üyesi.

sanatın, dinin temel ilke ve kurallarını tespit ve teyid ettiğini ve dinî nasslar üzerinde oluşan şüpheleri ortadan kaldırdığını ifade etmiş ve cedel yöntemi-ne işaret etmiştir.

Eşarî kelimcisi Adudüddin el-İcî'nin kelim tanıımı da Farâbî'ninkine yakındır: “*Kelam, kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları ispatlama gücü kazandıran bir ilimdir.*” (İcî, *el-Mevâkıf*, s. 11). Burada kelim ilminin, dinin inanç ilkelerini savunma işlevi ve bunu yerine getirirken kullandığı istidlâl yöntemi göze çarpmaktadır.

Ebu Hanîfe'nin düşüncelerini kelim alanında sürdürmeye çalışan İmam Matürîdî (ö. 944) sistematik kelim niteliğinde yazdığı eserinin hemen girişinde din ve inanç konularında yaşanan ihtilaflara değinir. İnsanların farklı mezheplere ve dinlere bağlandıklarını ve bu yüzden ayrılığa düştüklerini, buna karşılık herkesin kendi yürüdüğü yolu doğru ve hak, başkalarının yürüdüğü yolların ise yanlış ve batıl olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Yine her birinin geçmişte kendisine tarihsel tanıklar bulmakta zorlanmadığını ve onları sıkı sıkıya taklit etmeye devam ettiklerini de ifade etmektedir. Bu durumda birbirleriyle ihtilaf eden gruplardan hangisinin hak hangisinin de batıl olduğunu anlamak için bir yol bulunması gerekmektedir. Yüce Allah insanı inançlar ve düşünceler arasında hak ile batılı ayırt edemeyeceği bir çaresizlik içine terk etmemiştir. Doğru yola işaret eden deliller ve onları tanıyabileceği akıl gücü vermiştir. Doğru yola işaret iki güvenli yol vardır: Akıl ve nakil. Hakkı ve hakikati arayan kimseler, kendilerini bu iki yoldan uzak tutamaz (Matürîdî, *Tevhîd*, s. 39 vd.).

Matürîdî'nin yaptığı açıklamalar, doğru yola ulaşmak için aklın ve vahyin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşüncesine vurgu yapmaktadır. Bu da, kelim ilminin izlediği yöntem olan aklî ve naklî delilleri belirli bir amaç doğrultusunda kullanmaktan başka bir şey değildir.

Toplumsal Sorunlar ve İlahiyatın Üzerindeki Yük

İslam toplumu değişim gösterdikçe karşılaşılan sorunlar nitelik ve nicelik açısından farklılaşmış, Kelam ilminin üstlendiği yük de artmıştır. Başlangıçta ötekinden gelen saldırı ve itirazlara yönü, şiddeti ve konusuna göre İslam'ın inanç ilkelerinin savunulması olarak gelişen kelim, zamanla daha spekülâtif, ağır ve girift felsefe konularının içine dalmıştır. Bunu sorun olarak gören bazı kesimler, Kelam ilmini, dinin amaçlarından uzaklaşmakla suçlamıştır. Bunlardan ilki Ehl-i Hadis ikincisi ise felsefecilerdir. Ehl-i Hadis öteden bu yana dinî konulara aklın ve reyin karıştırılmasına karşı çıktıkları için onların tutumu,

zihniyet yapıları ile uyum içindedir. Ancak felsefeciler neden kelam karşıtlığı yapmaktadırlar? Din ile aklı çatıştırmaktan kaçınıp onları birbirine yaklaştırdıkları için kelamcıları kutlamaları gerekmez miydi?

Modern dönemde İslam geleneğini yapısal okumaya tâbi tutma çabaları hız kazanmıştır. Bu bağlamda kelam geleneğini rey ekolünün bir devamı ve temsilcisi olarak gören klasik yaklaşımların yanında yeni kavramsallaştırmalara da göze çarpmaktadır. Modern Müslüman düşünürlerden Muhammed el-Câbirî (ö. 2010) İslam düşünce geleneğini üç ana başlık altında tasnif etmektedir. Bunlar; beyân, burhân ve irfân gelenekleridir. Kelam ilmini beyân geleneği kapsamında ele alarak, felsefeyi burhân tasavvufu ise irfân geleneğine dahil ederek inceler.

İslam dünyasında yaşanan son gelişmeler, din konusunun öne çıktığı bir tablo ortaya koydu. Adeta tüm toplumsal problemler dinî bir sorun gibi ele alınmaya başladı. Bu durum, dinin her şeyi kuşattığı ve belirlemeye başladığı görüntüsünü vermektedir. Gerçekte durum şöyledir: Toplumda din yükselişe geçtiğinde, din dili ilişkilerin tanımlandığı, arzu ve taleplerin dile getirildiği ve meşrulaştırıldığı, itirazların haklılaştırıldığı temel referans haline gelmektedir. Batıcı kesimlerin egemen olduğu süreçlerde İslam dünyasında izlenen sert din politikaları, dindarlığın kamusal görüntüsünün silikleşmesine neden olmuştur. Demokrasi ve çok partili siyaset sayesinde din, toplumsal hayatta artan oranda güçlenmiş ve görünürleşmiştir. Bizde din siyasal ve toplumsal hayatın bir parçasıdır. O nedenle dinin bir şekilde siyasal söylemlerin etkin bir parçası olması sosyolojik olarak sürpriz değildir. Din duygusu güçlü yöneticilerin ve kadroların vaatleri toplum kesimlerinde bir beklenti düzeyi oluşturmuştur. Ancak günümüz dünyasının çok bilinmeyenli akışında bir iktidarın kolaylıkla 'başarılı' olması mümkün görünmemektedir. Diğer yandan güçlenen din, dinin aşırı görünürleşmesi ve yıpranması gibi istenmeyen sonuçlar da doğuracaktır. Önünde bir engel kalmayan ve projelerini gerçekleştirme gücüne kavuşan dindar/muhafazakâr kadrolar ve onların iktidarından yararlanarak toplum üzerindeki güçlerini arttırmaya çalışan dinî gruplar, yeni sorunlara yol açmaya başladılar. Kendi aralarındaki iktidar ve nüfuz mücadelesinin yanında topluma karşı sergiledikleri dışlayıcı tutumlar, dindarlara ve dine yönelik önyargıların artmasına neden olmuştur. Bu süreç kısaca dinin masumiyetini yitirmesidir. Önceden dini, kalkınma ve modernleşme için bir engel olarak gören Batıcı seküler yöneticilerin savunduğu 'inde reform' düşüncesi, bu kez bizzat dinî değerler için mücadele vermiş olan dindar/muhafazakâr yöneticiler tarafından 'İslam'ın güncellenmesi, tecdit, içtihad' çağrıları şeklinde dile getirilmeye başlanmıştır.

Dinin yenilenmesi, din anlayışının güncellenmesi, tecdit, içtihat kapılarının açılması gibi söylemler, Osmanlı'nın son döneminde de aydınlar ve yöneticiler tarafından sıklıkla ifade edilmiştir. Hatta Osmanlı düşüncesinde bir 'tecdit edebiyatı'nın bile oluştuğu söylenebilir. Bu çerçevede öne çıkan hâkim düşünce, dinin doğru öğretilmesinin toplumun geleceği açısından elzem olduğudur. Düşünürler Türk toplumunun üzerinde İslam'ın etkisinin büyük olduğu düşüncesine dayanarak, ne tür bir din anlayışının bizi geleceğe taşıyacağı konusuna eğildiler. Bazılarına göre din anlayışında görülen bazı sorunların örneğin kadercilik, taassup, kadının tahkir edilmesi gibi düşüncelerin İslam'ın aslına gidilerek düzeltilmesi gerekmektedir. Bazılarına göre ise genel anlamda din anlayışında sorun bulunmaktaydı. Geleneksel din anlayışı değiştirilmediği sürece, toplumsal hiçbir konuda başarı sağlanması mümkün değildi. Din anlayışının problemli olduğunu düşünen bazı aydınlar da 'öze dönüş' ile çözüm aradılar. Bir tür modernizm selefiliği, kaba selefilikten farklı olarak, İslam'ın özünü ve saflığını tanıma ve mezhepçi kalıpları aşma çabası olarak belirmiştir. İslam'ı anlama sorununu bireysel değil toplumsal bir sorun hatta bir 'devlet meselesi' olarak gören ilk dönem İslamcılığı doğmuş oldu. Bu akımın öncüleri, teorisyenleri kesinlikle elit ve eğitilmiş kişilerdir. Hatta bazıları bireysel hayatlarında çok dindar olmasalar da, İslamcılık ideolojisinin temel konu ve kavramlarını ortaya koymuşlardır.

Kelam ve Toplumsal Pedagoji

Ebu Hanife'nin kelam (el-Fıkhu'l-Ekber) algısında dikkati çeken nokta, bu konuda Müslümanların ittifak ve ihtilaf ettiği konuların bilinmesine yaptığı vurgudur. Öyle anlaşıyor ki peygamber sonrası siyasî mücadele ve ayrışmalar toplumu gerginlik içine sürüklemiş ve bu gerilim dinî hayata da yansımıştır. İhtilafların dinî zihniyetler üzerindeki etkisi ölümcüldür. Öyle ki aynı ilkelere iman eden ve aynı değerlere saygı duyan insanların birbirlerini din düşmanı olarak görmeleri, tüm bir toplumsal yapıyı olumsuz etkileyen ve çürüten savrulmalara yol açmaktadır.

Bir toplumda anlayış, yorum ve çıkar farklılıklarının tümüyle yok edilmesi imkânsızdır. Tarih boyunca birlik ve beraberlik arzusuyla yanıp tutuşan kimi düşünürler, otoriteyi güçlendirerek bu sorunu aşabileceklerini sandılar. Zira homojen ve tektipçi bir toplum inşa etmek ancak tepeden zorlamalarla sağlanabilir. Aşırı güç kullanımını ve kesintisiz gözetim ve denetlemeyi gerektiren bu yöntem daha büyük sorunlara yol açmıştır. O halde ihtilafa hazır olmak gerekmektedir. İhtilafların varlığını sorun edinmeyen bir bakış lazımdır. İhtilafın kabul edilebilir sınırlarını konuşmak bundan sonra mümkündür.

Temel mesajı tevhid olan İslam dini, Hz. Peygamber'in hayatı döneminde bu mesajı toplumsal hayatta da sağlamıştır. Ümmet ya da cemâat niteliği taşıyan bir topluluk inşâ edilmiş ve tevhid inancı ekseninde aktif ve ahlâklı bir zihin yapısı kurulmuştur. Ancak başta peygamber olmak üzere ümmetin ileri gelenleri çok iyi biliyordu ki İslam öncesi Arap değerleri tam olarak aşılabilmemiş değildi. İdeoloji düzeyinde sağlanan üstünlük, toplumsal ahlâk ve sosyal hayat üzerinde de gerçekleştirilmeliydi. Fitnenin uykuda olduğu ilk fırsatta uyanacağı nitekim bazı krizleri değerlendirmeye çalıştığı (Medine'de ganimet dağılımı sırasında patlak veren tartışma ve gerilim örneğinde olduğu gibi) biliniyordu. Hz. Peygamber sık sık cahiliyenin tuzaklarına karşı Müslümanları uyarıyor ve onları tefrikaya düşmekten sakındırıyordu.

İlk Müslüman nesline ve büyük fitnenin zuhuruna dair yaygın bir yanlış tasavvuru düzeltmek gerekmektedir. Bu romantik anlayışa göre, Hz. Peygamber'in hayatı döneminde hiçbir kötülük Müslümanları etkileyemedi. Peygamberin önderliği ve örnekliliği ışığında ahlâklı, adaletli ve birlik-beraberlik içinde bir hayat sürdürdüler. Ancak O'nun vefatının ardından yavaş yavaş fitne ve tefrika ortaya çıkmıştır. Bu tefrika ve kötülükler, hep dışarıdan gelen etkiler ve müdahaleler sonucu ortaya çıkmıştır. Bu tarih anlayışı, sahabe arasındaki büyük ve yakıcı sorunları görmek ya da hatırlamak istemeyen ve Şîî ve Hâricî söylemler karşısında tarihi ve ilk Müslüman nesli aklamak/savunmak isteyen tarihçilerin okumasının bir sonucudur.

Oysa ilk Müslüman toplumu fitne ve kötülüklere karşı steril/yalıtılmış yaşayan sıfır-sorun bir topluluk değildi. Her toplumda olduğu gibi bireysel ve toplumsal problemler ortaya çıkıyordu. Bununla birlikte kuruluş aşamasında bulunan İslam dininin topluma ve bireylere sağladığı heyecan ve aidiyet duygusu krizlerin tefrikaya dönüşmesine engel olmaktaydı. Bu bağlamda Peygamberin aktif ve örnek rolünü de asla göz ardı etmemek gerekir. Fitne ve tefrika olarak adlandırılan sorunlar aslında sosyolojik birer olgudur ve ayrışma potansiyelleri her toplumda olduğu gibi Müslüman toplumunda da bulunmaktaydı. Dolayısıyla Müslüman toplumunu parçalara ayıran ve sahâbenin çok sert biçimde birbirine karşı çıkmasına yol açan nedenler, İslam toplumuna dışarıdan ithal edilmiş yabancı unsurlar değildir. Zaten o toplumun sosyolojik ve tarihsel gerçekliğinde yapısal olarak yer alan yerel ve aşîna unsurlardı. Tek amaç etrafında kenetlenmiş ve aralarındaki tüm ihtilafları rafa kaldırmış bir topluluk görmek ümidi ve beklentisiyle tarihi araştıran biri, galiba ilk insanın dünyada görüldüğü ana kadar (hatta bir aşama öncesine belki de) geri gitmek zorunda kalacaktır. Şu halde hayata, insana ve topluma gerçekçi bakış, ihtilafların giderilemez ve giderilmesi de gerekmeyen bir gerçek-

lik olduğunu kabul etmekten geçmektedir. İhtilafın kabulü ittifaka da daha sağlıklı bakmayı sağlayacaktır.

Ebu Hanife, İslam'ın Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği amaç edindiğini, tefrikadan sakınıp cemâat ve dayanışma içinde yaşamayı özendirdiğini bilmiyor değildi. Ancak Kur'an'ın ve peygamberin tüm sakındırmalarına rağmen, değil sonraki nesiller, peygamberi görerek yetişip büyümüş ilk nesil Müslümanların bile kanlı iç savaşlarda birbirlerinin kanını döktükleri de bir gerçektir. Daha sonra ortaya çıkan ve özünde siyasî-toplumsal iddialar taşıyan ekoller dinî-kelamî bir görünüme kavuşunca artık ihtilafın, ittifaktan daha açık bir gerçeğe dönüştüğü de ortadaydı. Nitekim bu ümit kırıcı ancak gerçek tablo rivayetlere de yansımış, ümmetin fırkalara ayrılacağı, fırka isim ve özellikleri de belirtilmek üzere peygamberin dilinde kaçınılmazlaştırılmıştır. Üstelik bu haberler, Hz. Peygamberin olacakları önceden haber vermesi ve bir nübüvvet mucizesi olarak yorumlanmıştır.

Bu aşamada kelam ilminin üstlendiği yeni bir işlev daha öne çıkmaktadır. Ebu Hanife'nin kelam tasavvuru ve tanımı, sonraki tanımlarda göze çarpan spekülatif ve metafiziğe vurgu yapan soyut yaklaşımlardan uzaktır. Erken bir dönemde kelam ilmi için yapılan tanımın, Müslüman toplumunun ihtiyaçlarına daha duyarlı olduğu görülmektedir. Müslüman toplumunun varoluş temelini ve hedefini gösteren ortak paydalara (iman ilkeleri) yer verilmiş ve hemen ardından ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği konuları bu ilme dahil edilmiştir.

Kelam ilmi ya da Ebu Hanife'nin tanımlamasıyla 'dinde fıkıh ilmi', öncelikli olarak İslam'ın inanç esaslarını açıkça ortaya koymaktaydı. Böylece İslam öğretisinin vazgeçilmez temel ilkelerini ortaya koyarak toplumsal ittifak için de teorik bir çerçeve oluşturmaktaydı. İttifak edilen şeyler bilindiğinde ihtilafı yönetmek daha kolay ve mümkün olacaktır.

Zamanın Ruhu ve Kelam İlmi

Kelam ilminin geçirdiği aşamalar şu şekilde sıralanır:

- Hz. Peygamber dönemi: Nuzül dönemi olarak adlandırılan bu dönemde vahiy-a-kıl birlikteliği göze çarpmaktadır. Bu dönemi, "doğal kelam" dönemi olarak adlandırmak mümkündür.
- İlk ihtilafların çıktığı dönem: Hz. Peygamber sonrasında başta hilâfet olmak üzere büyük günah, iman-amel ilişkisi, kader vb. tartışmalarının ortaya çıktığı dönemdir. Hariciler, Mürcie ve ilk Şîî düşünceleri bu döneme dahil edilebilir.

• Klasik dönem: Kelam tarihçilerinin Mütekaddimûn ve Müteahhirûn olarak ayrıştırdığı kelam dönemlerini de içine alan klasik dönemdir. Bu dönem, Mutezile'nin gelişim ve olgunluk sürecini, Eşarî ve Matüridî kelam sistemlerinin doğup gelişmesini ve Mutezile karşısında bir alternatif oluşturmasını, Eşarîliğin Sünnî düşünce sistemi üzerinde ağırlık oluşturacak güce ulaşmasını kapsar.

• Yeni İlm-i Kelâm dönemi: Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak devam eden dönemdir.

Ebu Hanife'nin keliması kastederek, dindeki fikhın önemi ve konusu hakkında söyledikleri bugün tüm güncelliğini korumaktadır. İmam, bu ilmi kişinin *Allah'a imanı, dinin emirlerini, sünneti ve hukukî cezaları, ümmetin ittifak ve ihtilâf ettiği konuları bilmesini* sağladığını belirtmiştir." (Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 55.). Günümüzde Müslümanların mezheplere bağlı olarak yaşadığı ve dinlerini de mezhebî gelenekler içinde yaşadıkları sosyal ve tarihsel bir gerçektir. Geleneksel mezhep yapılanmaları çoğu zaman zenginlik ve imkân olmaktan çıkmakta ve toplumsal çatışma ve gerilimlere neden olmaktadır. Bu durumda bir ihtilaf ahlakına şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. İşte Hanife'nin henüz çok erken bir dönemde isabetle işaret ettiği üzere, Müslümanlara ihtilaf ve ittifak ahlakının öğretilmesi bir bilgi türünün öğretilmesi gerekmektedir. Bu işi yapacak ilim, kelimadır. Mezhebî kimliklerin öğrenilmesi, İslam geleneğine daha soğukkanlı ve empatik bakmayı sağlayacak ve mezhep taassubunun bir ölçüde önüne geçecektir.

Yeni İlm-i Kelâm Dönemi

Yeni ilm-i kelam dönemi modernitenin doğuşu ile başlatılabilir. Daha doğru bir deyişle, Batı'nın Dünyanın geri kalanı özelde ise İslam coğrafyası üzerinde siyasî ve ideolojik tahakkümünü kurmasıyla... İslam dünyasında Batı tahakkümü karşısında ortaya çıkan tepkiler, içeriye dönük eleştiri ve değerlendirmelerin belirmesine sahne olmuştur. Moderniteyi bir sonuç olarak görenlere göre, sorunların nedenlerini önceki tarihsel dönemlerde aramak gerekir. Modernite tarihsel dönemden çok bir zihniyet yapısı ve paradigmadır. Yine de modernleşmenin tanımlanması ve tarihlendirilmesi önemli bir sorundur. Kuramsal-soyut modernleşmeyi, kurumsal-somut modernleşme çabalarından ayırmak ve daha önceki bir tarihsel arka plana bağlı olarak temellendirmek gerekir.

İslamî İlimlerde metodoloji arayışları sürecinde bazen tikel toplumsal bir konu çevresinde derin paradigma tartışmaları yapılmıştır. İslam Bilimlerinde ki metodoloji tartışmaları, kültürel karşılaşmaların izlerini taşır. Kelâm alanında yaşanan sıkıntılar, genel anlamda bilim anlayışında gerçekleşen büyük

ve köklü altüst oluştan bağımsız değildir. Bilgi ve varlıkla ilgili bilimsel gelişmeleri yeterince izleyemeyen ulema ve ilahiyatçıların metafizik alanı, yeni bilim paradigmasıyla yetişen bilim adamlarına bıraktıkları yolundaki eleştiri de yabana atılmamalıdır. Ancak yine aynı çevreler, varlık ve evrenin köke- niyle ilgili büyük sorular sormaktan çekinen modern teknik bilimin ileride yaşayacağı tıkanıklıktan sonra tekrar “biz ve evren niçin varız?” sorusunun sorulmaya başlanacağını belirtirler (Hawking, s. 183). Bu, anlam arayışının kaçınılmaz çevrimidir. Fizikten metafiziğe tekrar dönüş, ya da bu ikisini bir- leştirme arzusu, düşünürleri heyecanlandırmaya devam etmektedir.

Modern zamanlarda Kelâm düşüncesini temelden etkileyen şey, Batı’da ortaya çıkan ve bilim, felsefe, ahlak, politika, sanat vb. alanlarda da kendi- ni gösteren farklı paradigma yapısıdır. Önceleri Tanrı’nın varlığı ve birliği, bilgi anlayışı konularında ortaya atılan fikirlere ve inançlara İslâm açısından cevap vermeye çalışan Kelâmcılar, zamanla daha temel ve derin bir sorunla karşı karşıya kaldıklarını fark ettiler. Said Halim Paşa İslâm dünyasının Batı karşısındaki gerilemesi üzerine yazdığı bir metinde öncelikli olarak ıslahat, ilerleme ve yenilik gibi kavramlarının çokça kullanılmasına rağmen bu ko- nuda net bir anlayışın oluşmadığını söyler. Ona göre Müslümanların geriliği ancak yabancı boyunduruğu altına girdikten sonra tüm çıplaklığı ve önemi ile meydana çıkmıştır. Said Halim Paşa (1863-1921), İslâm’ın yanlış anlaşılması, aydın ile halk arasındaki boşluk, eğitimsizlik, Batılı çevrelerin önyargıları gibi oldukça geniş bir çerçevede konuyu ele almış ve çözümün İslâm’a daha çok sarılmaktan, onu doğru anlamaktan, eşitlik, hürriyet ve dayanışmadan geçti- ğini belirtmiştir (Said Halim Paşa, s. 169).

Gerek geleneksel Kelâm eserlerinde gerek modern dönemde yapılan ça- rışmalarda Kelâm, ilimlerin en üstünü kabul edilmiştir. Bu, Ortaçağ bilgi ve bilim anlayışının bir sonucudur. Ortaçağ’da bir bilim dalının önemi ve değeri, onun konusuna bakılarak tespit edilirdi. Buna göre, varlıkların en yücesi olan Tanrı’dan, onun varlığından ve niteliklerinden söz eden teoloji/Kelâm en şe- reflî ve üstün ilim sayıldı. Bu anlayış yakın dönemlere kadar devam etmiştir.

İslâm düşünce geleneğinde Kelâm ilminin yapısı ve problemlerinin ana- lizi bir düşünür, entelektüel, siyaset teorisyeni ve hakikat yorumcusu olarak kelâmcının gördüğü sosyal ve entelektüel işlevlerin incelenmesiyle ortaya ko- nabilir. Her toplum gibi müslüman toplum da kendi toplumsal ve manevî ideolojisini kurmak ve bunun üstünlüğüne ilişkin rasyonel bir sistem oluşturu- mak ihtiyacı duymuştur. İlk kelâmcıların çalışmalarında göze çarpan eğilim, rasyonel bir İslâm ideolojisi ortaya koyma kaygısıydı. Kelâm ilminin doğuşu,

içsel ya da dışsal hangi nedenlere bağlanırsa bağlansın, ister dinin sâfiyetinin bozulması şeklinde isterse din güneşinin parlaması biçiminde yorumlansın, sonuçta Kelâm ilmine duyulan ihtiyaç, Müslüman toplumun başka toplumlar karşısında kendini meşrûlaştırma isteğiyle yakından bağlantılıdır. Meşrûlaştırma, önce kendi farklılığını vurgulama yoluyla gerçekleşir. Beraberinde akla uygun hâle getirme (rasyonalizasyon) şeklinde somutlaşır (Adanalı, s. 55).

“*Dünya kurma*” zamanla yerini “*dünya koruma*” işlevine terk etmiş ve dinî düşünce, muhafazakâr ve tutucu bir niteliğe bürünmüştür. Kelâm ilmi, kendinden beklenen yenilenme ve hakikati canlı tutma görevini yerine getirememiş, tıkanmış ve kendi geleneği ve tarihsel yükü altında ezilmeye başlamıştır. Bu durumda Kelâm’ın bir diğer işlevi ve görevi ortaya çıkmaktadır. Bu işlev, ortaya konulan sistemlerin sahiciliğini sorgulamak, onların hatalı ve çarpık yanlarını ortaya koymak, yeni bir sistemin temeli olabilecek esasları tespit etmektir. İslâm düşünce geleneğinde zaman zaman kendini gösteren ve düşünsel tıkanmaya karşı bir tepki olarak yükselen girişimler eksik olmamıştır. Ancak bu girişimler, kendilerine özgü birer gelenek geliştirememişlerdir. Söz-gelimi; Sünnî geleneğin iki ayağından birini oluşturan Mâtüridîlik, kendini fıkhîta Hanefîlik olarak göstermiş fakat sanıldığının aksine, kültürel anlamda hak ettiği etkiyi bırakabilmiştir. Buna karşılık muhafazakâr yönü ağır basan Eşarîlik Sünnî kültüre egemen olmuştur (Evkuran, s.11, 12).

Kelâm ilminde muhteva ve yöntem değişikliği çağrıları, modernleşme dönemine özgü yeni bir olgu değildir. XI. Yüzyıla kadar belirli bir disiplin çerçevesinde gelişen Kelâm’ın yöntemi bu dönemden itibaren değişmeye başladı. Sünnî Kelâm geleneği için konuştuğumuzda Kelâm tarihinde bir dönüm noktası sayılan bu dönemde yaşanan değişim yöntem konusundaki tutumlarda görülmektedir. Kelâmî meselelerde aklî ve naklî delillerin kurulması esasına dayanan nazar ve istidlâl yöntemini kullanan Kelâmcılar, sapkın ve bâtil düşüncelerin temel aracı ve taşıyıcısı olarak gördükleri mantık ilmine şiddetle karşı çıktılar. Mantığın özellikle dinî meselelerde bir çözüm yöntemi olarak kullanılmasına sıcak bakmadılar.

Kelâm İlminin Yeterliliği ve Modern Zamanlar

Yaşanan gelişmeler karşısında Kelâm kitaplarının yetersiz kaldığı görüşü, son dönem Osmanlı uleması tarafından sıklıkla dile getirilmiş bir problemidir. Bu iddianın anlamı nedir? Bunu birkaç açıdan değerlendirmek mümkün görünüyor. İlki kelâm ilminin tarihselliği ile yakından ilgilidir. Tarihsellik, mutlaklık kavramına karşı geliştirilmiş bir kavramdır ve insanı etkileyen her türden toplumsal kavram, yapı, inanış ve değer in tarihsel ve toplumsal bir

fenomen olduğunu ileri sürer. Bilindiği gibi mutlaklık; bir düşüncenin, yapının ve inanış biçiminin tarih ve toplum üstü aşkın bir niteliğe sahip olduğuna inanılmasını ve tarihin her anında eşit derecede geçerli olmasının kabul edilmesidir. Tarihselci görüş, mutlaklık iddialarını sadece insanın toplumsal olarak geliştirdiği uzlaşımalsal bir kategori olarak değerlendirir ve insanların, belirli inanç ve düşünceleri niçin ve ne zaman mutlak kabul etmeye başladıklarını araştırır.

Çöküş sürecindeki bir sistemde ilmî alanda ve eğitim reformunu başarakacak düzeyde adımlar atılması beklenemezdi. Bu durum, Osmanlı Devletinin yıkılışına kadar devam etmiştir. Nihayet Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Kelâm ilminde yenilik ve yenileşme arayışları farklı bir mantık üzerinden devam etmiştir. Toplumsal ilerleme konusunda fikir üreten ve dini düşüncedeki yenilenmenin de bu projenin bir ayağını oluşturduğunu düşünen Batıcı düşünürlerin, dinî ilimlerde ıslah ve reform konusuyla ilgilendikleri görülmektedir. Örneğin materyalist düşünceye ilgi duyan Celâl Nuri, Kelâm kitaplarının ilmî ve fikrî açıdan geçerliliğini yitirdiğini, çünkü onların mücadele ettiği düşmanların tarihte kaldığı, bu yüzden de çağa hitap edemediğini söyler (Celâl Nuri, ss. 163-191).

XIX. yüzyılda İslâm dünyasının Batı karşısındaki en büyük siyasî temsilcisi olan Osmanlı Devleti, siyasî ve askerî alanlarda gittikçe zayıflayan bir görüntü vermeye başladı. Nihayet toprak kayıplarını izleyen ağır anlaşmalar durumun vahametini hiç olmazsa yönetici elit açısından ortaya koymaya yetti. Çöküşü önlemek ya da olumsuz durumu dengeleyebilmek için tıp ve askeriye alanlarında Batı'nın bilgi ve birikiminin öğrenilmesi gereğini dillendirilmeye başlandı. Bu çerçevede askerlik ve tıp eğitimi almak üzere Batı'ya özellikle o dönemlerin en tutulan ülkesi Fransa'ya öğrenciler gönderildi. Batı'da alan bilgisi alıp ülkelerine dönen bu öğrenciler, modernleşme konusunda da farklı düşünceler öne sürerek kurumlarda modernleşme sürecini başlattılar.

Bir inhitât, inkırâz ve teahhür sürecinin yaşandığından emin olan Osmanlı düşünürleri tecdît ve ıslah çareleri üzerinde durmaya başladılar. Osmanlı entelektüel ve bürokrasisinde dinî/İslâmî öğelerin ağırlıkla yer aldığı açıklamaya ihtiyaç duymayacak düzeyde açık bir gerçektir. Buna bağlı olarak tecdit ve ıslah girişimlerinin dinî kavram ve değerlere referansta bulunarak ilerlemesi kaçınılmazdı. O dönem düşünür ve aydınlarının genelde bir devlet adamı sorumluluğu ve tutumu ile sorunlara el attıkları görülmektedir. Müslüman milletlerin geriliği genel hareket noktasıdır. Sosyal açıdan geri kalan Müslümanlar, her açıdan ilmi, ilerlemeyi ve medeniyeti teşvik ettiği halde, eskiden

putlara tapan milletler bugün gelişmiş buna karşılık müslümanlar en aşağı ve en geri milletler haline gelmiştir. İlerleme ve güçlenmeyi manevî değerlerden bağımsız düşünmeyen aydınlar, dini ilimlerde bir içtihadın yapılmasını da bu çerçevede zorunlu görmüşlerdir (Seyyid Bey, “İctihad ve Taklîd”, s. 1332).

Dinî düşüncede yenilenme ile kelâm ilmi arasında doğrudan ilişki kuranların yanında, selefî geleneğe bağlı ve yenilenme ile kelâm geleneği arasında negatif ilişki kuranlara da rastlanmaktadır. Örneğin Hüseyin Kazım Kadri, dinî düşüncede temel yöntemin, selefin izlediği yol olması gerektiğini savunur. İslâm dininin bizzat varlığının bir reform ve tecdit anlamına geldiğini belirten Hüseyin Kazım Kadri, Yahudilik ve Hristiyanlık’tan sonra gelen İslâm’ın bu dinlerdeki yanlışlık ve sapkınlıkları düzelttiğini, saf ve yalın haliyle dinî inancı ortaya koyduğunu ve böylece reform görevini gördüğünü anlatır. Aynı şekilde İslâm dinine nispet edilecek olan düşünceler de reformcu ve yenilikçi olmalı tarihin, kültürün, geleneklerin ve toplumun getirdiği yorumlara ve katıştırmalara karşı mücadele vermelidir (Hüseyin Kazım Kadri, s. 387 vd.).

Hüseyin Kazım Kadri’nin yenileşme projesi tam anlamıyla selefî modele dayanmaktadır. Ona göre yenilik aslında İslâm’ın o ilk dönemlerindeki doğru ve yalın anlamına dönmekten ibarettir. Bu eksende düşünürümüz başta kelâm olmak üzere geleneksel İslâmî ilimlere karşı da mesafelidir ve “itikad ilmi” adı altında Müslümanların düşüncelerini bulandıran Kelâm’ın tümüyle kaldırılmasını önerir (Hüseyin Kazım Kadri, “Kitabî ve Mezhebî Müslümanlık”, s. 405).

Kelam eski haliyle problem çözebilir mi? Diğer alanlarda değişiklik yaşanırken Kelam bundan uzak durabilir mi? Bu önemli konuyu “Maneviyât teceddüttten müstağnî midir?” başlıklı makalesinde tartışan Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), iki açıdan cevap verir. İnanç ilkelerinin saflığı açısından “evet”. Tecdit hareketinin amacı, inanç esaslarını tağyir ve tebdil etmek değildir. Bu yönde bir hareket, temelde dinin özünü değiştirmeye dönüktür ve kabul edilemez. Ancak inanç esaslarının yeniden tanınması, tanıtılması ve anlatılması açısından teceddüt kaçınılmazdır. Zira inanç esasları her ne kadar sabit ise de bunlar hakkında vârit olan şüpheler çağın bilgi yapısına ve zihniyetine göre değişir. Bu nedenle *yeni akâid* daha çok çağın getirdiği ilim anlayışı doğrultusunda ortaya çıkan dinî şüpheleri ele almak ve bunlara tatmin edici cevaplar geliştirmek zorundadır. Bunu yapmamak, İslam dininin inanç esaslarını korumak değil aksine onların “*lâkaydî ve metrûkiyet altında sürünüp kalmasına cevaz vermek*” anlamına gelecektir (Filibeli Ahmed Hilmi, s. 15).

Kelâm ilminin mesâil (konular)ve makâsıddan (amaçlar) oluştuğunu belirten İzmirli de Kelâm ilmindeki değişimin öncelikle ihtiyaç duyulan alanlarda ve özellikle de konularda yapılması gerektiğini belirtir. O da zaman ve çağ değiştikçe Kelâm ilminde yenileşmenin kaçınılmaz olduğunu düşünür ve bunu İslâm inancının karşısında duran kesimlerin değişmesine bağlar: “İlm-i Kelâm’ın mebâdîsi ve vesâilî ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muannid değiştikçe ilm-i Kelâmın sureti müdafaası başkalaşır. Ancak ilm-i Kelâm’ın makâsıdı asla değişmez.”(İzmirli, s. 59) Anlaşılan odur ki modernleşme döneminde kelâm ilminde yenileşme taraftarı olan düşünürler, kelâm ilminin dinîliği hususunda ortak bir hassasiyet göstermişler ve bu ilmin İslâm düşüncesini temsil eden bir ilim dalı olması konusundaki düşüncelerini korumuşlardır.

Yenilik taraftarları, projelerinde İslâm düşünce geleneğinden bazı temel kavramlara başvurmuşlardır. Özellikle usûl konusuna eğilmiş ve içtihad-maslahat ilişkisini günün şartları doğrultusunda yeniden yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan Kelâm ilminin yeniden inşâsı, içtihad tartışmalarının öne çıktığı bir süreç olarak karşımıza çıkar. İctihad meselesi kuşkusuz Fıkıh’taki anlamıyla dinî hükümlerin elde edilme biçimine dair bir muhtevayla sınırlı kalmamış, en geniş anlamıyla düşünsel bir çaba olarak görülmüştür. Bu nedenle yenilikçilerin literatüründe onun bir yöntem sorunu olmaktan daha fazla, bir değerler ve akletme sorunu olduğunu unutmamak gerekir. İctihadi bu geniş anlamıyla aldığımızda, İslâmî düşünsel mirasın yapısı, onu doğuran pratik aklın kurgusu ve nihayet onun söylemsel bir yapı olarak kurumsallaşmasına zemin teşkil eden klasik İslâmî ilimler, incelemenin odağını oluşturur.

19. Yüzyıl uyanışçı Müslüman düşünür ve politikacıların, toplumlarının sorunlarını çözmek üzere harekete geçtiklerinde, kendilerine dinsel ve kültürel anlamda kuramsal bir destek ve doğrulama/meşruiyet sunacak bir dayanak bulma ihtiyacı duydular. Bu ihtiyaç büyük ölçüde, İslam Fıkıhına ait teknik bir kavram olan ve daha çok bir yöntem ilkesi olarak değerlendirilen içtihad kavramına başvurarak sağlanmaya çalışıldı. İctihat kavramı, anlam genişlemesine uğratarak, yalnızca Fıkıh meselelerini çözmede değil, kapsamlı düşünsel ve toplumsal sorunları çözmede, yeni bir anlayış geliştirmede dinî bir yöntem olarak kullanıldı. Ne var ki her tikel çözüm, bilinçli ya da bilinçsiz, bir metodolojik arkaplana dayandığından, bir konu hakkında fetvâ vermek, bütünden kopuk tikel bir davranış olarak görülmemelidir. Batı kültürünün meydan okumalarıyla karşılaşıldığı ve derin sosyo-politik çalkantıların ege-men olduğu bu bunalımlı döneme özgü önemli tartışma gündemlerinden birini, ‘*ictihad kapısının kapalı olup-olmadığı*’ sorununun oluşturması dönemin ruhuna uygun görünmektedir.

Yeni İlm-i Kelam söyleminde aile, din, Tanrı inancı, ahlâk, maneviyat savunusu gibi kavramlara yönelik çalışmalara daha fazla yer verilmeye başlandı. Bilim felsefesinde önemli yer tutan epistemoloji, ontoloji ve etik konularının yanında eski kelâmcıların gündeminde yer almayan hürriyet ve eşitlik, insan hakları, kadının sosyal konumu ve hakları, tesettür, dinler arasındaki farklar, kölelik vb. gibi konulara da yer verilmiştir. Sadece dinî ve itikâdî konuları değil, insanlık sorunları olarak görülen insan hakları, özgürlük, eşitlik, kadın hakları gibi konularına da yer verildiği bir tür içtimâî kelâm, bir sosyal kelâm geliştirme çabalarının yoğunlaştığı görülmektedir.

Yeni İlm-i Kelam döneminde öne çıkan konu başlıkları şunlardır:

- İsbât-ı vâcib
- Peygamberlik ve dindeki yeri
- Hz. Muhammed’in peygamberliği ve ona yönelik eleştiriler
- Maddecilik ve materyalizm
- Ruhçuluk
- Hür irade ve kaderciliğin reddi
- İslam’ın akla verdiği önem
- Modern bilimlerin İslam’ı doğrulaması
- İslam’ın insana, hayata ve ilerlemeye verdiği değer.

Osmanlı devleti yıkıldıktan sonra İslam dünyası ulus devletlere bölündü. Her ülke kendi birikimi ve taşıdığı hafıza oranında ilmî ve entelektüel çalışmalara sahne oldu. Hindistan’tan Mısır’a kadar, Türkistan’dan Balkanlar’a kadar olan geniş İslam coğrafyasında yenilik çabaları varlığı sürdürmüştür.

Son dönem Kelam çalışmalarında din-birey-toplum ilişkilerine ağırlık verilmiştir. Osmanlı döneminde ortaya atılan ve kelam ilminin sosyal işlevlerine atıfta bulunan “içtimâî ilm-i kelâm” tartışmaları sonraki dönemlerde karşılığını bulmuş görünmektedir. Bununla birlikte Kelam geleneğini anlamaya ve açıklamaya yönelik sistematik, karşılaştırmalı ve yapısal yaklaşımlar da belirli

bir ritim içinde sürdürölmektedir. Öne çıkan konular arasında şunlar sıralanabilir:

- Tanrı tasavvurları
- Din-siyaset ilişkisi
- Mezhebî kimlikler
- Selefilik ve radikalizm
- İnsan/bireyin özgürlüğü
- Kadının değeri ve statüsü
- Kelam ekollerinin sistematik ve karşılaştırmalı analizi
- Modern bilim ve Kelam kozmolojisi

Tecditin bir zemini olarak Kelam ilminin öncelikle kendi geleneğı üzerinde eleştirel bir değeriendirme yapması gerekmektedir. Kadim tasniflerin ve problemlerin günümüze aktarılması, tecdit için yardımcı olmak yerine sorunlar doğuracaktır. Ayrıca günümüz bilgi ve eğer sistemleriyle teorik olmanın ötesine geçerek pratik ve somut bir hesaplaşmanın içine girmelidir. Modern dönemde geliştirilen pedagoji, sosyoloji, psikoloji vb. gibi disiplinlerin verilerini dikkate alan bir teolojik söyleme ihtiyaç vardır. Bu ekseninde, Kelamın temel ilkeleri olan tevhid, nübüvvet ve ahiret (usûl-u selâse) korunmalı ancak bu alanlarda öne çıkan eski ve yeni tasavvurlar da eleştirel bir yaklaşımlarla değeriendirilmelidir. Aslında ölkemizdeki İlahiyat faköltelerinde bu iş, bilimsel bir duyarlılıkla yapılmaktadır ki, dikkat çekici bir birikimin ortaya çıktığı göz ardı edilmemelidir. Toplumda yaşanan inanç ve düşünce sorunları, daha yakından izlenmeli ve pratik karşılığı olan çözümler geliştirilmelidir.

KAYNAKLAR

- Abdulhamit, İrfan. (1981). *İslam’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. (çev: M. Saim Yeprem). İstanbul.
- Akbulut, Ahmet. (2017). *Müslüman Kültürde Kur’an’a Yabancılaşma Süreci*, Ankara

- Bilmen, Ömer Nasuhi. (2015). *Açıklamalı, İlm-i Kelâm Dersleri-Muvazzah İlm-i Kelâm*. (sadeleştirenler: Salih Sabri Yavuz, Faruk Sancar). İstanbul: 2.Baskı.
- Câbirî, Muhammed Âbid. (1999). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (çev: Burhan Köroğlu). İstanbul.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik. (2016). *el-Akâdetu'n-Nizâmiyye*. (çev. Muhittin Bağçeci). Ankara.
- Çelebi, İlyas. (2007). "Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri-İlmî Toplantı*. İstanbul.
- Ebü Hanîfe. (1992). *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. (çev: Mustafa Öz). İstanbul.
- Evkuran, Mehmet. (2016). *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: 3. Baskı.
- Eşarî, Ebu'L-Hasan. (2016). *Eşarî Kelâmı (el-Lüm'a fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'-bida')*. (çev: Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil). İstanbul.
- İzmirli, İsmail Hakkı. (2013). *Yeni İlmi Kelâm*. (sadeleştiren: Sabri Hizmetli). Ankara.
- Nesefî, Ömer. (1988). *İslam İnancı-Akâid-i Nedefî*. (çev: Hasan Tahsin Feyizli). İstanbul: 2.Baskı.
- Santi, Paul. (1982). "İslâm'ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasi ve Felsefî Akımlar", (trc. Yazıcıoğlu), AÜİFD., Sayı: V, ss.320-330.
- Semerkandî, Şemsuddin. (2011). *İslam İnanç İlkeleri*, (thk., terc, ve değ.: İsmail Yörük, İsmail Şık). Ankara.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. (2012). *İslam düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebu Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ*. İstanbul.
- Şafiî, Hasan Mahmud, (2009). *Kelâm'a Giriş*. (çev: Süleyman Akkuş). İstanbul.
- Taftazânî, Sa'duddin. (1991). *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, (çev: Süleyman Uludağ). İstanbul.

DOGMATİZMDEN DİNAMİZME DİNÎ TEFEKKÜR*

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ*

Sözbaşı

Dinî tefekkürün dogmatizm ve dinamizm kavramları bağlamında okunması netameli bir sorundur. Öyle ki, ‘dogmatizmden dinamizme dinî tefekkür’ ibaresiyle murat edilenin ne olduğu, çoğumuza açık gibi görünse de, gerçekte hiç de öyle değildir. Özellikle çıplak kavram çözümlemeleri, beklentilerin aksine, farklılaşan ve karşıtlıklar arz eden neticeler doğurma potansiyeline sahiptir. Bu nedenle mesele ele alınırken salt kavram çözümlemeleriyle yürümek gerekir. Olgulara da yönelmelidir.

Olguyu gözardı etmeyen kavram çözümlemeleri, düzeltici ve düzenleyicidir. Beklenti-kavram karşıtlıklarını da büyük oranda bertaraf eder. Sorunları çözer.

Mevzuya felsefe yaklaşmaya çalışacağız. Felsefeciler, genelde kavramlarla yol alır. Elbette bu yaklaşım, benimsenen yöntem gereği, olgunun ihmal edileceğini düşündürmemelidir. Mümkün olduğunca olmuş olan ve olan – şimdi- göz önünde bulundurulacak ve olması gerekene doğru bir kapı açılmaya çalışılacaktır. Ancak düşüncemiz, ifade edildiği üzere, felsefe ilerleyeceği için, öncelikli vasitamız, doğal olarak, kavramlar olacaktır. Bu durumda evvela yapılması gereken, yürümemizi sağlayacak olan temel kavramların içine girmek olmaktadır. Ardından da yaşanmış ve yaşanan bir gerçek olan din üzerine düşünmektir.

Bir kavramın içine girmek, söz konusu kavramın çözümlenerek daha açık hâle getirilmesidir. Kavramın açıklık kazanması, çoğu kez, soruna bir çözüm üretmeye yetmez, bu nedenle çözümlemeler temellendirilmelidir de. Elbette çözümlere temellenecek olan kavramdan ziyade incelenen konunun –dinî düşüncenin- seyridir. Düşünce seyri, salt zihinsel veya kuramsal –nazarî- düzeyde yapılabilir. Ancak bu, olan ile olması gereken arasında çatlaklar ve ayrışmalar oluşturmaya başlar. Bu nedenle kavram çözümlerinin ardından olgulara da giderek felsefî düşünüşün olguyu ya da olanı açıklaması sağlanmalıdır.

Kuramın-nazarın- olanı yahut olmuş olanı aydınlatması gerekir. Bu yaklaşım, teorik ile pratik arasında oluşması muhtemel ya da oluşmuş olan boşlukları doldurur. Bu bütünleşme önemlidir. Zira yaşayan ve yaşanan bir olgusal gerçek olarak dinin sadece kuramsal bir gerçeklik üzerinden ifşâ ve inşâ edil-

* “Dogmatizmden Dinamizme Dini Tefekkür” başlıklı yazı Türk Yurdu Dergisi’nin Şubat 2018 tarih 366. Sayısında yayınlanan metnin gözden geçirilip geliştirilmiş hâlidir.

memesi, içine düşülen veya karşılaşılan –dogmatiklik gibi- sıkıntıları daha da yoğunlaştırır.

İncelemek istediğimiz mevzunun içine girmemizi sağlayarak meseleyi iza-ha vasıta olacak kavramlar, elbette sadece dogmatizm ve dinamizm kavramlarından ibaret değildir. Belki de onlardan daha çok ‘din ile tefekkür’ kavramlarının teşrih masasına yatırılması gerekmektedir.

İncelememizin çerçevesini oluşturan temel kavramlara yüklenen anlamlar, hem tarihî hem de grup ve okul-ekol- bağlamında az ya da çok değişkenlik göstermektedir. Bu durumda “dogmatizm, dinamizm, din ve tefekkür” kavramları bağlamında yapılacak olan bir okuma ve temellendirme sınırlandırılmaya muhtaçtır. Meselenin burada söz konusu olan dört temel kavram esasında felsefece ele alınması, -her ne kadar incelemeye bir sınır çekse de- mevzuyu yeterince daraltmamaktadır. Özellikle “din” kavramı ile hangi dinin kastedildiği belirgin olmalıdır.

Biz konuyu ele alırken “dinî tefekkür” ibaresindeki ‘dinî’ ifadesini ‘İslâm Dini’ ile özelleştirdik. Dinin tanımını ise, sadece modern anlamdaki dinler tarihinden ya da çağdaş din felsefesinden değil, daha çok klasik Müslüman kültürün ürettiği eserlerden almaya gayret ettik. Bu çerçevede bir hususa daha dikkat çekmek gerekir: Açıktır ki, Müslüman kültürün ortak çizgisi İslâm’dır. Ancak İslâm’ın algılanışı, yorumlanması ve yaşanışı ise milletler ve kültürler içerisinde az ya da çok farklılıklar arz eder. Yapacağımız okumada bize göre önemli olan bu ayrıma da dikkat etmeye çalıştık. Diğer kavramları ise felsefe tarihinden yararlanarak çözümlemeyi denedik. Yeri geldikçe de özgün temellendirmelere girdik.

I. Yanlış algılar ve kavram kargaşaları

Dil, bütünlük oluşturacak şekilde çalışan ve birbirleriyle sürekli uyum içinde bulunan parçalardan müteşekkil canlı bir sistemdir. Canlı bir yapı –organizma- olduğundan durduğu yerde pek durmaz. Hareket eder. Hareket ise değişimi doğurur. Demek ki, dil sabit, durgun değildir Değişkendir. Hızlı ya da yavaş, az ya da çok sürekli değişir. Değişim onu sonsuz ve sürekli kılmaz. Öyle ki, dil doğar, büyür, gelişir, geriler, ölür.

Konumuz dil felsefesi değildir. Lakin sözcüklere yüklenen anlamların sabit olmadığını fark edebilmek için, dilin tabiatı –doğası- üzerine birkaç cümle kurarak başlamak elzemdi. Zira etkin bir yapının –dinin- hareketsizleşmesinin nedenleri araştırılırken –dini, anlamada önemli bir unsur olan- dilin doğasındaki canlılık göz ardı edilemez. Edilmemelidir.

Sözcükler –kelimeler- ilmî düşüncülerle kavramsallaşırlar. Kavramlar ise sözcükler kadar hızlı anlam değişimine maruz kalmasalar da değişimden kaçamazlar. Özellikle okullaşan –ekolloşen- düşünce biçimlerinde kavramlara

farklı içerikler yüklemiştir. Yüklenmeye de devam edilmektedir. Bu nedenle bir kavramda birçok yüz olabilir. Mesela “İslâm” bir kelimedir. Birçoğumuz açık-seçik ve değişmez gibi görünen “İslâm” sözcüğüne veya sözüne –kelamına- yüklenen anlam, hiç de sabit, hareketsiz ve değişmez değildir. Elbette İslâm, sadece bir sözcük ve sözden ibaret değildir. Gerçekte –yaşanmışta ve yaşananda- bir karşılığı vardır. Gerçeğe dayanan ve gerçeği olan bir kavrama da dönüşmüştür. Kavramsallaşmıştır.

İslâm’ın kavram olarak Müslüman kültürlerde kazandığı mânâlar farklılaşmıştır. Farklılaşmaya da devam etmektedir. Devam da edecektir. Öyle ki, biz İslâm kavramının yaşamsal bir yansıması olan Türk Müslümanlığını diğerlerinden –mesela İran veya Arap ya da Hint Müslümanlığından- gerek tarih gerek şimdi açısından ayırabiliyoruz. Gelecekte de ayıracağız. Biz bu ayrılmaya daha çok kültür diyoruz. Farklı din kültürlerine sahibiz. Farklılaşan dinî kültürlerden söz ediyoruz. Bir din olarak İslâm tek olsa da kavramlar üzerinden inşâ edilen Müslümanlık bir kültüre dönüşüyor ve farklılaşıyor.

Dinî kültür açısından dilin doğasında varolan hareketliliğin gözden kaçırılmaması dinî düşüncelerin durduğu yeri tespitte önemli bir miyardır. Böylece kelime ile kavramlara yüklenen anlamların az ya da çok değişime uğradığı daha kolay idrak edilir. Bu da muhatabına geçmişi doğru anlama kapısı açar ve dünün içinde kaybolmadan şimdiyi inşâ etme fırsatı sunar.

Dünü doğru anlayıp bugünü yeniden inşâda dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus, dildeki sözcüklerin her zaman her yerde aynı anlamda kullanılmadıklarının farkında olmaktır. Özellikle sözcüklere konuşma dilinde yüklenen anlamlarla ilim dilinde kazandıkları içeriğin özdeş olmadığı unutulmamalıdır. Kelimeler kavramsallaştıklarında da ciddi anlam değişmelerinin ya da kaymalarının açığa çıktığının da idrakinde olunmalıdır. Bağlama da –siyak ve sibak- dikkat etmek gerekir.

Bizim incelememizde yapı taşları mesabesinde olan ‘dogma, nass, dogmatizm, nassçılık –nassıyye-, dinamizm, din, tefekkür’ gibi kavramlar da az ya da çok anlam değişmelerine uğramaktan uzak kalamamışlardır. Buradaki değişimi fark etmek, değişenin ne olduğunu doğru anlamak, değişimden faydalanarak değişmemesi gerektiğini düşündüğümüz temeli muhafaza etmek, dinin doğru algılanıp yaşamasında hem dogmatizme düşmenin hem de köksüz yenileme girişimlerinin önüne geçecektir.

II. Dogma ve Dogmacılık – Nass ve Nassıyye

“Dogma”, sözcüğü, Latince’dir. “Docere” fiilinden türemiş bir isimdir. “Docere,” “öğretmek” anlamına gelir. “Dogma” ise, “öğreti/inak” demektir. Eskiler onu “nass” olarak anlamışlardır. Lakin dogmanın “nass” olarak tercüme edilmesi, birtakım yanlış kavrayışları da beraberinde getirmiştir. Zira

“dogma” ve “nass” ortak çizgilere sahip olmakla birlikte yer yer farklılaşan anlam dağına da sahip olan sözcük ve kavramlardır.

Kök itibarıyla “dogma” sözcüğünde “*iyi görünme veya anlaşılma*” manâsı vardır. “Nass” kelimesinde ise daha çok “*kesinlik veya açıklık*” anlamı öne çıkar. “*İyi görünme ve anlaşılır olma*” “dogma” sözcüğünün Latin kültüründe Hristiyanların kutsal Kitabı İncil’deki emirler ya da ayetler için de kullanılmasını doğurmuştur. “Nass” da “*kesinlik ve açıklık*” anlamında Kur’an-ı Kerim’deki ayetlere izafe edilmiştir. Burada gözden kaçmaması gereken husus, “dogma” ve “nass” kelimeleri, kökanlam –etimolojik- veya sözlük anlamı itibarıyla yakın manâlara sahip olsalar da her iki sözcüğün terim –kavram- olarak ayrışmakta olduklarıdır. Çünkü bir Hristiyan’a “*iyi görünen ve anlaşılan*” dinî bir dogma –mesela teslis-bir Müslüman için ne kesindir ne de açık. Bu nedenle “dogma” kelimesini “nass” ile değil, “öğreti” ile karşılamak bizce daha uygundur. Bizim konumuz bakımından da bu ayrıştırma hayatidir. Zira nassın dogma ile karıştırılması, İslâm dininin anlaşılmasında Hristiyanlığın yaşadığı talihsizliğe sürükleyecektir. Nedir Hristiyanlığın ve diğer birçok dinin içine düştüğü talihsizlik? Dinde, dinin idrakinde, dogmatikleşme. Sıkıntılı bir bakış olan dogmatikleşme, İncanın içe kapanarak, gizemli hâle gelmesi veya getirilmesidir. Bu hal, dogmacılığın –dogmatizmin/inakçılığın- bir tezahürüdür.

Felsefede dogmatizm –inakçılık- ilkeleri ve öğretileri eleştirme ihtiyacı hissetmeden doğru kabul eden akımın adıdır. Birçok din ve felsefe, dogmatik yaklaşımdan uzak duramamıştır. Belki de her düşünce sistemi, bir parça dogmatik olmak zorunda kalmıştır. -Bu meseleyi ilerde biraz daha açacağız.- Bizim için burada akıldan uzak tutulmaması gereken husus, “dogma” ile “nass” kavramlarında olduğu gibi, dogmacılık ile nassçılığın da –nassiyenin de-- özdeşleştirilmesidir. Çünkü Modern Batı dünyası dinî düşünüşte dogmadan dogmatizme ulaşmıştır. Ama İslâm dininin esas aldığı Kur’anî nass anlayışından dogmacılık çıkmaz. Bu nedenle nassa dayanarak dogmatik anlayışa varanlar, Kur’an-ı Kerim’in yön vermesinden çok, bozulmuş olan Hristiyanî akîdenin ya da başka gizemli inanışların etkisi altında kalmış olanlardır.

Nass, her ne kadar kök manâ itibarıyla “*kesinlik ve açıklık*” anlamını taşısa da, farklı anlaşılmaya, birden fazla yoruma; tefsire ve teville açıktır. Zaten nassı yorumlayanlar da yanılabilen insanlardır. Dogma ise asla eleştirilemez ve apaçık olduğundan (!) ondan birden fazla sonuç çıkarılamaz. Dogma anlayışındaki bu teorik kabul ve ayrımın pratikte bir karşılığının olmadığı gayet açıktır. Lakin bu dogmatik yaklaşım, Hristiyanlıkta esastır, İslâm’da ise, böyle bir yaklaşım söz konusu değildir. Birden fazla mezhep ve binlerce tefsirin yazılmış olması ve halen yazılması da ancak bu sayede mümkün olmuştur ve olmaktadır. Dogma ise, kuşkuya, irdelenmeye ve eleştiriye kapalı olduğundan çeşitliliğe fırsat sunmaz. Bu nedenle belirleyici olarak tek bir otorite –kili-

se- öne çıkar. Değişmeyen kilise erbabının müdahalesiyle değiştirilmesi ise Hıristiyanlığın temel çelişkisidir.

Hıristiyanlıkta tek otorite olarak benimsenen kilise, dinde her türlü tasarruf hakkına sahiptir. Ortaya koyduğu –saçma dahi olsa- kabul edilip inanılmak zorundadır. Aksi takdirde sapkın –heretik- olursunuz. Aforoz edirsiniz. Böyle bir anlayış, bazı Müslüman grup ile şahıslara cazip gelse de, bunun Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'e bağlı kalan İslâm'la uyuşması zordur. Zira İslâm'da esas olan bir öğretinin incelenip araştırılarak ve üzerine düşünerek doğruluğunun açığa çıkarılmasıdır. Ulaşılan saçma ise ona itibar edilmez.

Müslümanca tavrın irdelemeye ve eleştiriye kapalı görünen dogmatik Hıristiyanî bakışla özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Öte yandan nassın apaçık, değişmez bir ilke olarak kabul edilmesi kapalı bir inançtan çok, akla ve düşünmeye dayalı ve araştırmaya açık bir durum ve sonuç olduğu gerçeği –hakikati- ile de çelişmektedir.

III. Dogmatik Düşünüş: Her Yapı Bir Parça Dogmatik olmak zorunda mı?

Dogma bir felsefi sistemde veya felsefe okulunda ya da bir toplulukta değişmez doğru diye benimsenen öğretiler. Dogmacılık ise, felsefede ilkeleri ve öğretileri eleştirmeden doğru kabul eden anlayışın adıdır. Bu nedenle inanç yoluyla bağlandığı fikri, mutlak ve değişmez kabul edene dogmatik denmiştir. Gerek dogmanın –öğretinin/inakın- gerek dogmacılığın –inacılığın- asıl sıkıntısı, hakikate ulaşabilmek için dayandıkları ilke ile öğretileri, eleştiriye kapatarak mutlak doğru ve geçerli kabul etmeleridir. Bu yaklaşım, özellikle birçok düşünüşte de karşılaşılan bir durumdur.

Meselenin özü, karşılaşılan sorunların çözümünde temel ilkelere -mesela akla ya da vahye- duyulan güvendir. Sahip olunan güvenin sıhhat derecesinden hiç kuşku duyulmamasıdır. Bu nedenle nasıl birinin niyetten öte bir tavır olarak hakikate erişmede '*vahyi mutlak belirleyici olarak kabul etmesi*' dogmatizm ise, aklın da '*mutlak, sonsuz ve değişmez olanı bilebileceğini sanmak*' da dogmatizmdir. Dogmatizm, dogmatik bir bakışın sonucudur. Dogmatik ise, felsefede "*düşünme ve akıl yoluyla değişmez ve kesin gerçeklere ulaşılabilceğine inanandır.*" Dogmatikler, düşünce tarihi boyunca çokça eleştirilen düşünürlerdir. Akılcı olmaları onları dogmatizme düşmekten maalesef kurtaramamıştır.

Felsefede dogmatizm, neredeyse, şaşırtıcı olsa da, bir düşünceyi aklın –eleştirel aklın- süzgecinden geçirmeden olduğu gibi kabul eden ve bunu savunan akımla özdeşleşmiştir. Lakin okuldan okula veya düşünürden düşünöre az ya da çok değişiklikler göstermiştir. Anlam kaymalarına ve yorum farklılıklarına da uğramıştır.

Dogmatizmi doğuran dogmatik yaklaşım, elbette, sadece akılcılara ait bir nitelik olmamıştır. Kesin, genel geçer bir bilgiye ulaşamayacağına iman – mutlak kuşkuculuk- da dogmatik bir tavidir. Ama dozunda kuşku ya da yol açıcı şüphe –Dekart’a (Descartes) indirgememek kaydıyla yöntemsel kuşku-dogmatizmin ilacıdır.

Dogmatizm tarih boyunca değişik yüzlerle etkin olmuştur. İlkçağlarda insan bilgisinin mutlak gerçeğe ulaşabileceğini savunan düşünüş şekli olarak görünmüştür. Ortaçağlara gelindiğinde ise, bu tür kesin inançlar iyice yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki, Aristoteles’in bazı görüşleri, Hristiyanlık dogmalarını kuvvetlendirmek için kullanıldığı dikkat çekmektedir. Buradaki dogmatiklik, ölçü olarak Aristoteles’in düşüncelerinin tartışmasız benimsenmesidir. Hristiyanlığın Aristoteles’in düşünceleriyle uzlaştırabilmek için büyük gayretler sarf edilmiştir. Bu tavra bazı Müslüman filozoflarda da rastlanmaktadır.

Modern çağa gelindiğinde ise, dogmatizme yüklenen anlam yeniden değişmiştir. Akla duyulan katıksız güvene sığınan dogmatik düşünüş, daha da bir itibar görür olmuştur. Ancak bu akılcı tutum, deneyci veya duyumcu dediğimiz kimse ve ekollerce eleştirilmiştir.

Nihayet Batı düşüncesinde eleştirici felsefenin kurucusu ya da en önemli temsilcisi olarak kabul gören İ. Kant’tan itibaren “*aklın tenkit süzgecinden geçirilmeyen peşin inanç ve hükümler*” dogmatik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım ve kabul, hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bize göre de bir düşüncenin veya inancın kesin ve mutlak olduğu peşinen kabul edilerek usulünce yapılan her türlü eleştiriye kapıları kapatmak, dogmatik bir tavrı benimsemek anlamına gelmektedir.

Dogmatik bakıştan ya da tavidan kurtuluş, inancımızı ve düşüncelerimizi –fikirlerimizi- sonuna kadar kuşkulu hâle getirerek ölçüsüz bir eleştiriye açmak değildir. Öte yandan güvendiğimiz ve inandığımız hiçbir ilkeye sahip olmadan yola çıkmak, yürümek ve ilerlemek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda dogmatik yaklaşımdan kurtulmak olası değil midir?

Bizi dogmatik kılan benimsediğimiz ilkeyi mutlaklaştırmak ve eleştirel akla itibar etmemektir. O halde bir takım temel ilkelere bağlı kalarak düşünürken –tefekkür ederken-, bağlanılan ilkelerin geliştirilmeye ve yenilenmeye ihtiyaç duyabileceği unutulmadığı ve gereği de yapıldığı takdirde, herhangi bir dogmatizme düşülmüş olunmaz. Bir başka ifadeyle düşünüşlerin –tefekkürlerin- sadece dışarda olanı değil, kendini de sorgulamaları dogmatikleşmenin panzehiridir. Bu durumda felsefenin de dinin de –yaygın sanıların aksine- dogmatik bir tavır sergileyebileceği –dahası sergilediği- ama tam tersi bir tutumun da mümkün olacağı ve olduğu unutulmamalıdır.

IV. Dogmatizmin alternatifi dinamizm midir?

“Dinamizm”, Yunanca “dûnamis” kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. “Dûnamis”, “güç” veya “kuvve” demektir. Türkçede güç ve kuvve kelimeleri, genelde ikileme şeklinde kullanılır. “Güç” kelimesi aynı zamanda “zorluk” anlamına da gelir. Lakin “dûnamis” sözcüğünde “zorluk” manâsı söz konusu değildir.

Felsefede “dûnamis” hem “etkin” hem “edilgin” hem “alıcı” hem de “gizil” güç/kuvve anlamına gelen bir sözcüktür. Sözcüğe zamanla “yeti, kudret, takat, kabiliyet, meleke” gibi anlamlar da yüklenmiştir. Nispeten farklı ve karşıt –etkin ve edilgin- içeriğe sahip olan “dûnamis” sözcüğü, özellikle mekanik fizikte “harekete” tekabül eder. Maddî çerçevede “hareketli” olana “dinamik” denmesi de bundan dolayıdır. “Dinamizm” ise, “hareketlilik”, devimselcilik” ya da “kuvviye” olarak anlaşılmıştır. Dogmatizm gibi dinamizm de felsefî bir akıma dönüşmüştür. Ancak bu akımda daha çok “dûnamis” kökünün içerdığı manâlardaki “edilginlik” değil, “etkinlik” öne çıkar. Etkinlik, hareketli olma, hareketlilik ile alâkalıdır.

Felsefede İlkçağlardan itibaren daha çok fizik esasında ya da madde bağlamında bir kuvve/güç veya hareketlilik filozoflarca önemsenmiştir. Öyle ki, madde âtıl, durgun olarak kabul edilmek istenmemiştir. Tam tersi fikirlere rastlanmakla beraber maddenin hareket hâlinde olduğu insanlara hep cazip gelmiştir. Bunun yanında nesneleri –şeyleri- meydana getiren cevherin -(t) özün- kendinde bir güç/kuvve/kuvvet olduğu da kabul gören bir fikir olmuştur. Felsefe tarihinde belirgin farklar içermekle beraber, sürekli taraftar bulmuş olan hareketlilik –dinamizm- akımının madde ile manâ arasında geçişken bir köprü kurmaya çalışan bir felsefî yaklaşım olarak işlev gördüğü de dikkatlerden kaçmamalıdır.

Dogmacılık –dogmatizm- ise, -ele aldığımız minval üzere- daha çok düşünce biçimlerindeki sabitliği, değişmezliği ya da donukluğu, hareketsizliği betimlerken; dinamizm, mekanik fizik ve maddî çerçevede bir güce –gücüllüğe- ve devinime işaret etmektedir. Mihanikî -maddî, mekanik, fizikî– alanda görülen bu gücün ve devininin fizikötesi –metafizik- dayanakları, elbette, aranmaktan veya araştırılmaktan geri kalınmamıştır. Lakin dinamizmin esası, maddî bir tasavvurdur. (Burada özellikle son dönem fizik kuramları bağlamında maddenin ne olduğu ya da olmadığı tartışmalarını bir tarafa bırakıyoruz.)

Klasik anlamda, hareketlilik akımında, her ne kadar, nesnelerin içinde ya da ardında harekete indirgenemeyecek bir takım –manevî- kuvvetlerin bulunduğu düşüncesi sık sık ifade edilse de, asıl olarak maddede çeşitli enerjilerin var olduğu ve maddenin asıl özelliğinin kuvvet olduğu anlayışı öne çıkmıştır. Bu durumda “dogmatizmden dinamizme dinî tefekkür” ile dinin dogmatik bir yapının içine –dogmatizme- sıkıştırılmak istenmediği bariz olsa

da alternatifi olarak sunulan “dinamizm”, İslâm’ın yorumunda sıkıntı doğurur. Zira dinamizm, sözlük anlamının ötesinde az ya da çok materyalist bir felsefî akımın adıdır. Yağmurdan kaçalım derken, doluya tutulmak, muhtemelen, büyük bir talihsizlik olur. Ancak dinî tefekkür meselesini “dinamizm” kavramına yüklenen felsefî bağlamlı tarihsel anlamları bir kenara bırakarak çözümlemek de mümkündür. Zaten dinî tefekkürde dinamizm ile kastedilen de dinamizm kavramının felsefe tarihindeki yansımaları değildir. Kelime burada daha çok sözlük anlamında kullanılmaktadır. Murat edilen de hareketlilik ve canlılıktır. Bu hâliyle -yine sözlük anlamda- hareketsizliği ve ölümü imleyen dogmatizmin karşıtıdır. Bu durumda asıl soru(n) şudur: İslâm’da dinî düşüncede karşılaşılan gerilemenin –hareketsizliğin, ölümün- nedenleri nelerdir. Bundan kurtulmanın bir yolu var mıdır? Bir başka ifadeyle İslâm’da dinî düşünce dogmatizme düşmeden nasıl canlandırılabilir?

İslâm’da dinî düşüncenin canlandırılması meselesi, İslâm düşünce tarihinde birçok girişimlerin yanında akıllara öncelikle Gazali’yi ve Muhammed İkbal getirir. Malum olduğu üzere, yaşadıkları dönem olarak aralarında dokuz asır olan bu iki büyük mütefekkir, bugün bizim içine düştüğümüz sıkıntıyı fark ederek ondan kurtulmanın yollarını aradılar. Gazali, diğer birçok eseri yanında, *İhyâ’u Ulûm’id-din*’i yazdı. Muhammed İkbal ise, daha sonra kitaplaşacak olan *‘İslâm’da dinî düşüncenin yeniden inşâsı üzerine altı konferans*’ verdi. Muhammed İkbal’in Gazali’den dokuz asır sonra giriştiği yeniden diriliş hareketi, sürekliliği olan bir geleneğin ve düşünce biçiminin varlığını ortaya koyar. İster ihyâ ister inşâ ile dile getirilsin, her iki girişim İslâm’da dinî düşüncenin ölü değil, canlı olmak zorunda olduğunu gösterir.

Hayatın akışında iki ana tezahürün olduğu inkârı kabil değildir. “Nedir o iki görüngü? Baştan beri iyice belirginleştiği üzere iki tezahürden biri durağanlık, diğeri ise hareketlilik. Esasen varolanın değişip değişmediği, bir başka deyişle, gerçekten bir hareketin olup olmadığı ve eğer hareket varsa, onun bir canlılık –hayatiyet- olup olamayacağı düşünürleri çokça uğraştırmış bir meseledir.

İlkçağlarda sorun, daha çok doğada hâkim olan ilkenin (arkhe/arka) ne olduğu şeklinde özelleşmiştir. Doğada asıl olan değişim miydi, yoksa değişmeme miydi? Değişim inkâr edilemezdi. Ama bu bir yanılgı olabilir miydi? Değişim duyuların oynadığı bir oyun olamaz mıydı? Yapılan tartışmalar ve düşünce denemeleri sonraki süreci, daha çok uzlaştırıcı bir çözüme yöneltmiştir. Bu bağlamda birçok düşünür, değişenin içinde ya da ardında varolan bir değişmeyen bulmuş ve değişeni bulduğu o değişmeyenenden hareketle temellendirilmeye çalışmıştır. Bir kısmı ise, değişimden çok değişmeyenin peşine düşmüştür.

Değişen ve değişmeyen çatışması ve uzlaştırılması, hemen hemen bütün düşünce biçimlerinde esasî teşkil eder. Tavır, değişimden yana konsa bile; ya değişenden hareketle ya da değişmediği kabul edilen bir inanışla değişene anlam yüklememizi sağlayan ilkelere sürekli bağlı kalınır. Dogmatik yaklaşımla dinamik bakışı aynı çizgiye getiren bu uzlaştırıcı duruşta tek fark, sadece değişimi çözümlediği düşünülen değişmez veya temel ilkenin veya ilkelerin mutlak ya da izafi kabul edilmesidir.

Değişmez sanılan ilkenin mutlak ya da görelî olduğu fikri, temelde –esasen- bir inanç meselesidir. Pratik değeri vardır. Bir başka deyişle, ister dinî ister ilmî olsun seçilen yol doğrultusunda yol alınabilmesi –hareket edilebilmesi- için öncel (apriori) olarak kabul edilen ve benimsenen bir ilkedir. Burada gerçekte hareketli olan yaklaşımdaki veya yapıdaki dogmatiklik, inançlar üzerinde yükselen düşüncelere yüklenen anlam-değerde saklanır.

Değer, bireyde somutlaşan bir idraktır. Lakin toplumsal yönü vardır. Tekil bireyi aşar toplumsal bir gerçekliğe de bürünür. Örneğin din, böylesi bir değerdir. Tekil bireyden topluma açılan inançlara dayanır. Köken itibarıyla ister ilahî ister beşerî görülsün bireysel ve toplumsal düzeyde deneyimlerden beslenir. Bu hâliyle din, esasta inşâî bir faaliyettir.

V. Dinin inşâî bir faaliyet olmasının anlamı nedir?

Anlam bakımından –dilbilgisi açısından- önermeler –cümleler- ya ihbârî/hâberî ya da inşâî niteliğe sahiptirler. Hâberî cümleler, doğrulanıp yanlışlanabilen hükümler içerir. İnşâî cümleler ise, bir eylem ya da bir hüküm bildirmeden sadece talepte bulunurlar. Dinin bir çağrı –davet- olmasının altında yatan sebep de budur. Mesela “Ahmet dün buraya geldi.” cümlesi ya doğrudur ya da yanlış. Ancak “Ahmet yarın buraya gel!” cümlesi bir talep içerir.

Davet cümleleri, ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Ya icabet edersiniz ya da reddedersiniz. Talep bir eylem, tavır alış gerektirir. Ancak hâberî ifadelerde esas olan olayın gerçek olup olmamasıdır. Cümleyi sarf edenin niyeti, inancı vs. belirleyici değildir. Ortada bir olay ya vardır ya da yoktur.

Mevzu, Ahmet’in gelmiş veya gelmemiş olmasıdır. Eğer Ahmet gelmişse verilen bilgi doğrudur. Yok, gelmemişse Ahmet’in gelme olayı gerçekleşmediği için, verilen bilgi yanlıştır. Bilginin doğruluğu ve yanlışlığı bir inanç meselesi değildir. İnancın ihmal edilemediği bir bilgidir. Bu nedenle dinin inşâî bir faaliyet olması itikâdî değil, teklifi boyutla alakalı bir hususiyettir. Dinî çerçevede mükellef, muhatap alınarak çağrıda bulunulan, davet edilen demektir.

Mevzuyu biraz daha açalım. Dinî teklifler, İbn Haldun’un da bildirdiği gibi, hâberî değil, inşâî nitelik arz ederler. Bunun anlamı şudur: Dinî tekliflerin doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları -üzerinde konuşmak ya da yargıda bulunmak ile değil- eylemekle mümkün olur. Eylemek, durağanlığın karşıtı-

dır. Bir başka ifadeyle; din dogmatik, donuk bir yapı olamaz. Hareketli olmak zorundadır.

Eylemek, sadece bedeni bir yönelim ve değişim değil, aynı zamanda zihni bir süreçtir. Bu durumda dinî hayatın -dine katılımın- din üzerine düşünmey- le karıştırılmaması ve karşı karşıya getirilmemesi gerekmektedir. Din üzerine düşünmekten vaz geçilemez. Din hakkında düşünerek dinden de kopulamaz. Düşünülen ile yaşanan buluşturulmak zorundadır. Bu buluşma nasıl sağla- nabilir?

Din, özellikle çağdaş din bilimlerinde- mutlak gerçeklik tasavvurları etra- fında tesis edilmiş bir görüngü -fenomen- olarak tarif edilir. Burada bir tespit vardır. Yapılan tespitte dikkatten kaçmaması gereken husus, “*mutlak gerçeklik tasavvurları*” ibaresidir. Buradaki ‘*mutlak gerçeklik tasavvurunun*’ hâberî ya da inşâî olarak alınması, dine yüklenen manânın dogmatik mi, yoksa dinamik mi olacağını belirginleştirir.

Öte yandan dinî bir tasavvurun tasdik ile neticelenmesi, inançlara dayalı bir bilgi meselesidir. Modern bilgi kuramında inançlar üzerinde yapılan doğ- rulanmış bilgiye haklılandırılmış bilgi adı verilir. Haklılandırılmış bilgi, sanı- dan farklı olarak akılla çelişmeyen güçlü bir kanaattir. Mutlak anlamda kesin ve değişmez değildir. Bu bilgi, usulünce doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Bilginin bu tarzda doğrulanması ya da yanlışlanması, inançların değişme- sine yahut düzenlenmesine yol açar. Farkında olursa da olunmasa da değişim önüne geçilemeyen bir akış ve süreçtir. Değişenin düzeltilmesi, düzenlenmesi gerekir. Bu nedenle doğal olanda ayrılmaz bir yön olan bir yeniden yapılan- ma ve iradî müdahale ile yerinde yapılandırma, inançların kaybedildiği ya da kaybedileceği anlamına gelmez.

Elbette söz konusu olan, değişime açık olmasından rahatsız olunmayan bilim veya başka bir ‘tasavvur’ değil, ‘*mutlak gerçeklik tasavvuruna dayandırılan*’ dindir. Burada kaçırılmaması gereken husus, her hâlükârda ‘*mutlak bir gerçek- lik tasavvuru*’ inancının dinde çıkış -hareket- noktası olduğudur. Ne demek istiyoruz? Anlatmak istediğimiz şudur: Dinin sabitesi ya da sabiteleri, inanca -akâide- aittir.

Her dinde değişmeyen temel inançlar -akîdeler- vardır. -Bu, sadece din için değil, bilim için de geçerlidir.- Lâkin ahvâl -yaşam- değişkendir. Ahvâlin değişken olması ise, doğal olarak, ‘değişmez’ olarak kabul edilen esaslara iliş- kin hükümlerin değişmesini zorunlu hâle getirir. Bu husus büyük düşünür Cevdet Paşa tarafından Mecelle’de de önemli bir ilke olarak karşımıza çıkar: “‘*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.*’ İbarenin günümüz Türkçesine uyarlanması şöyledir: “*Zamanın değişmesi (geçmesi) ile hükümler de (kurallar da) değişir.*”

Akâid, akâid metni ile karıştırılmamalıdır. Her metin, tarih içredir. Yazıldığı dönemin şartlarına tâbîdir. Belirli bir zaman ve mekân içinde belirli bir bakış açısıyla inşâ edilmiştir. Metnin tarihsel olması, İslâmî bağlamda inanç esaslarının sabit olması gerçeği ile bir çelişki oluşturmaz. Sıkıntı da doğurmaz. Fark edilmesi gereken bir metin inanç esasları üzerine de yazılmış olsa, onun tarihüstü olamayacağıdır.

Bir metnin evrensel olması ise, idrâk tarzlarıyla değil, içerikle ilgilidir. Her beşerî idrâk sınırlıdır. Beşerî idrâkler, bazen çağını, hatta çağları aşabilir. Lakin mutlak olamazlar. Demek ki, zamanın değişmesiyle hükümün değişmesi, itikâdî hakikatle değil, hakikâtin idrakiyle alakalıdır. İslâm Dinî açısından hakikât, tektir. Mutlaktır. Değişmez. Bunlar, hakikat olma bakımındandır. Ama değişim de değişme de mukadderdir. Bu durumda değişen, değişmek zorunda kalan, itibarî idrâkler ile tanımlamalardır.

İdrâkin değişmesi, tanımların da değişmesine yol açar. Tanım ise, tasavvur sırasında varolan tarafından akla dayatılan bir mahiyettir. Varolandan hareket eden bir tanımın ve varolanı niteleyen bir kavramın doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu değildir. Doğruluk ve yanlışlık hükümlerle alakalıdır. Hüküm ise, tasavvur eylemi ile aklın –düşüncenin- elde ettiği kavramların akıl tarafından varolanla yahut düşünülenle ilişkilendirilmesidir. Burada varolanın doğrudan akla dayatılması yoktur. Bu nedenle hükümler doğru ya da yanlış olabilir. İnanç esasları üzerine gelen bir hüküm de doğru ya da yanlış olabilir. İnanç esasları üzerine verilen hükümlerdeki doğruluk ve yanlışlık, doğrudan inancın kendisine yüklenemez. İslâm inanç esasları vardır. Bunlar değişmeyen evrensel kabul edilen ilkelerdir. Ancak zaman aktıkça zemin değiştiğinde onların idraki ve yorumu –tefekkür- değişecektir. Bu, kaçınılmaz görünen doğal süreçtir.

Din, varolan bir gerçektir. Bizâtihi hayâtın içinde olması onu zorunlu olarak hareketli kılmaktadır. Hareketin olduğu bir yerde dogmatiklik, zihinsel ve bilgisel bir durumdur. Varolandan çok varolan üzerine gelen bir düşünüştür. Birçok düşünüş biçimi ve yolu vardır. Her düşünüşün bir düşünce üretmesi beklenir. Düşünceler ise, sınırlıdır. Geliştirilmesi, düzenlenmesi, düzeltilmesi gerekir. Elbette bu hamle varolan sorunları çözücü mahiyette olmalıdır.

Sözsonu

Teemmül, tefekkür, taakkul, tezekkür, tedebbür... Her biri ötekinden kopuk olmayan, lâkin özdeş de olmayan düşünüş yollarıdır. Biz bu çalışmada tefekkür kavramı bağlamında dini dogmatizme düşmeden dinamik olarak okumanın imkânı üzerinde durduk.

Tefekkür, akıl ile yapılan bir eylemdir. Bilinmeyeni bilinir kılmanın bir yoludur. Bir iç düşünüşten –teemmül- ziyade dış gerçeklik –ayan- üzerine gelen bir nazardır. İdrâki sağlar. İdrâkte ise mukayyet olan mutlakdan önce gelir.

İnsanın sürekli kendini, iç gerçekliğini –inancını- mütalaa etmesi tefekkür için zorunluluk arz eder. Kendini bilme, en azından bilme gayreti içinde olma, İslâm dininde bir vecibedir. İnsan kendini bildikçe, kendini tanıdıkça, kendi dışına –ağyara- yönelerek tefekkür etmelidir. Tefekkür, kulluğun esasıdır. Yaratılanın yaratıldığı hâl üzere olmasıdır.

Yaratılanın yaratıldığı hâl üzere olması ihbârî değil, inşâî bir gerçektir. Bu nedenle doğrulanmaları ve yanlışlanmaları, dış dünyada gerçekleşmesine bağlı eylemlere ilişkindir. Bu, dinî tekliflerin inşâî olmasının bir sonucudur. Mükellef olan kendi dışında bulduğu –varolan- hakikâti ya doğrular ya da reddeder. Zihinsel anlamda sonuçlanan bir doğrulama ya da yanlışlama, hakikâtin kendisine değil idrâkine dayalı öznel bir sonuçtur. Mutlakıyeti yoktur.

İslâm’ın dogmatik bir din olduğu, tarihsel ve olgusal anlamda temeli olmayan çürük bir iddiadır. Lakin görelî olarak uzun bir tarihe sahip olan İslâm’ın da karşılaşılan sorunlara çözüm üretmede zaman zaman durgunlaştığı, dogmatik görünümle arz ettiği inkâr edilemez. Lakin bu durum, İslâm Dini’nin değil, Müslümanların bir kusurudur. Bu nedenle dinin tefekküründe dogmatizmden kurtularak dinamik bir süreci hayata geçirmek bir zihniyet meselesidir.

Zihniyet bir düşünüş biçiminin zeminidir. Zemin düşünme ile sürekli değişir ve yeniden inşâ edilir. Düşünmenin ise, birçok yolu vardır. Dinin tefekküründe bize düşen düşünme yollarını hakkıyla idrâk ederek karşılaşılan sorunlara esasî zedelemeyen çözümler üretebilmektir.

Çözüm üretebilmek, içinde olunan anın hareketli olduğunu gösterir. Hareketin olduğu yerde ise dogmatik yapıdan söz edilemez. Elbette her hareketlilikten çözüm, her hareketsizlikten de çözümsüzlük beklenemez. Bu nedenle hareketli olanla hareketsiz görünen, bütünlük içinde çözüm odaklı bir tefekküre tabii tutulmalıdır.

İslâm Dini akâid esasında değişmez, temel ilkelere sahiptir. Lâkin ilkenin idrâk edilip ahvâle yansıtılması değişkendir. Bu nedenle İslâm’ın değişmeden varlığını sürdüren bir din olması, değişen ve değişmeyen diyalektiği çerçevesinde doğru anlaşılıp sorunları çözecek şekilde yorumlanması gereken bir inanca gönderme yapar. İnançlar ise, fikirlere temel olur. Fikirler ise, doğrulanıp yanlışlanabilir.

İnançların gözden geçirilmesi, inançların kaybedilmesini doğurmaz. Bilakis eğrinin doğrudan ayrıştırılmasını sağlar. Temel ilkeler ışığında düzeltilen inançlar fikirleri de düzenler. Bu, bir hareketliliklerdir. İslâm, bu anlamda dogmatik değil, hareketli bir dindir.

Kaynakça

- Bolay, S. H. Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü. Nobel Yayıncılık. 11. Basım. Ankara 2013.
- Cevdet Paşa, A. Tezâkir, 40-Tetimme. Yayımlayan C. Baysun. Ankara 1986.
- Dönmez, S. “Dinîn Yorumunda Kesinlikten Kaçış”. Türk Yurdu Dergisi. Temmuz 2107. Yıl. 106. Sayı. 359.
- Gazalî, M. el-Munkız Min ed-Dalal. Çeviren: A.Subhi Furat. 1.Baskı. Şamil yay. İstanbul 1972.
- Gazalî, M. İhyau Ulûmî'd-Din, Trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2016.
- Gündoğan, A. O. Dogmatizm ve Dogmatik Tutumlar. <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dogmatizm-ve-Dogmatik-Tutumlar.pdf?i=1> (07.09.2017).
- İbn Haldun, Mukaddime I. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. Dergah Yay. 8. Baskı. İstanbul 2012.
- İkbâl, M. İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası. Çeviri: Rahmi Acar. Timaş yayınları. 2. Baskı. İstanbul 2013.
- Peters, F. E. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü. Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler. Paradigma Yayıncılık. İstanbul 2004.
- Ramazan Efendi, Şerhu Ramazan Efendi Ala Şerhi's-S'ad Ala El-Akaid En-Nesefiyye. Seyda Kitabevi. İstanbul 2012.
- Şimşirgil, A. ve Ekinci, E. B. Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle. KTB Yayınları. 2. Baskı. İstanbul 2009. <http://www.muharrembalci.com/kitaplika/32.pdf> (07.09.2017).
- Ülken, H. Z. Bilgi ve Değer. Ülken Yayınları. 2. Baskı. İstanbul 2001.
- Ülken, H. Z. Genel Felsefe Dersleri. Ülken Yayınları. İstanbul 2000.

ŞİHÂBÜDDİN EL-MERCÂNÎ'NİN HANEFÎ-MATURİDÎ KÜLTÜR ÇEVRESİYLE İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Sönmez KUTLU*

Orta Asya ve İdil-Ural, oldukça erken dönemlerden itibaren İslamla tanışmıştır. İslam'ın Horasan, Maverâünnehir ve Harezm'de yayılmasından kısa süre sonra bu bölgeler İslam medeniyetinin önemli kültür havzaları haline gelmişti. Bunun sonucunda Fergana, Merginan, Serahs, Semerkand, Buhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş ve diğer şehirlerde Hanefî tedrisinin yapıldığı yüzyıllarca devam eden ilim merkezleri kurulmuştur. Örneğin Semerkand'da kurulan Dâru'l-Cüzcâniyye, Hanefî-Maturidî akılcı din anlayışının en önemli ilk örneğidir. İmam Mâturidî, burada hem ilim öğrenmiş ve hem de öğretmiştir. Bu medeniyet havzaları ve ilim merkezleri, İdil-Ural'nın İslamlaşma sürecinde ve sonrasında, Hanefîlikle irtibatında son derece etkili olmuştur. İdil Bulgarları, 922 yılında "İslâmiyet'i resmen kabul etmişlerdir. Türkistan'daki gibi Sünnî Hanefî-Maturidî geleneğini takip eden İdil Bulgarları kısa zamanda zengin bir ilmî, siyasî ve kültürel geleneğe sahip olmuşlardır."¹ İslam'ın ve bilimin ışığını kendilerine rehber edinen Türk toplumları, kendilerine özgü ürettikleri dindarlık sayesinde pek çok milletin İslam ile tanışmasına ve İslam medeniyetinin şemsiyesi altına girmesine yardımcı olmuşlardır.

Avrasya coğrafyası, kadim dini bilginin kaynaklarının oluşturulmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bölgede İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanları toplumsal, dini ve kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmış ve her üç alanda bilgi gelenekleri oluşturulmuştur. Birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili olan ve iç içe geçen bu gelenekler Avrasya'da dindarlığın itikadî, amelî ve ahlakî cepheleri olmak üzere üç boyutunu oluşturmuştur. Bu dindarlığın amelî cephesi Hanefîlik, itikadî cephesi Maturidîlik ve ahlakî cephesi Yesevîlik olarak kurumsallaşmıştır. Maveaünnehir'den başlayıp Avrupa'ya ve Afrika'nın en ücra köşelerine kadar Allah'ın kelimasını yaymayı amaç edinen bu akılcı din anlayışı, bin yılı aşkın bir süre İslam me-

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi A.B.D. Öğretim Üyesi.

¹ *Makalenin yazımı sırasında kaynak temininde yardımcı olan ve fikirleriyle önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. İsmail Türkoğlu ve Prof. Dr. İbrahim Maraş'a teşekkür ediyorum. İbrahim Maraş, "İdil Boyu Tatarlarının Geleneksel İslam Anlayışı", *Proceedings of the Second International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region*, Kazan, 24-26 June 2005, IRCICA, İstanbul 2008, 343 (341-355).

deniyetinin gelişmesinde ve İslam'ın dünyaya tanıtılmasında başat rol oynamıştır. Bu geleneğin önde gelen temsilcileri arasında Ebû Hanife (150/767), Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944), Şemsüleimme es-Serahsî (483/1090), Ebû'l-Muîn en-Neseî (508/1115), Ebû Hafs Ömer en-Neseî (537/1142), Alâuddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144), Ahmed Yesevî (562/1166), Burhâneddîn el-Merğînânî (593/1197), Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (990/1582) ve diğer pek çok alimi sayabiliriz. Türkistan'dan başlayan büyük göçle birlikte bu gelenek, güney ve batı Asya'ya, Anadolu'ya, Kuzey'den İdil-Ural boyunca Balkanlar ve Kafkaslar'a, oradan da Avrupa'nın içlerine kadar uzanmıştır.

Bu bölgede yazılan Hanefî fıkıh kitapları, Horasan, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslar'da dinî-toplumsal hayatın fıkıh zeminini oluşturmuştur. Maverâünnehir, Harezm ve İdil-Ural havzalarında yazılan fikhî eserler, daha sonra bu bölgelerde medreselerde asırlar boyu okutulmuş, üzerine yüzlerce şerh ve haşiye yazılmıştır. Özellikle İdil-Ural havzasında önemli bir yere sahip olan bu eserlerden bazıları şunlardır: Şemsüleimme es-Serahsî (483/1090)'nin Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (189/805)'nin *el-Kaî* eserini esas alarak yazdığı *el-Mebsût*'u; Ebû'l-Hüseyn el-Kudûri (428/1037)'nin *el-Muhtasar*'ı; Alâuddîn el-Kâsânî (587/1191)'nin *Bedâiu's-Sanâ'î fî Tertîbi's-Şerâi'i*, Kadîhan Fahrüddîn el-Ferğânî (592/1196)'nin *Fetâvâ'sı*, Burhanüddîn el-Merğînânî (593/1197)'nin *el-Hidâye'si*, Ali el-Pezdevî (482/1089-90)'nin *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*'ü ve Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (747/1346-7)'un *Tenkîhu'l-Usûl*'ü.

Maveraunnehir kültür havzası, tarihsel süreçte Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin öncülüğünde İslam inancını sistemleştirerek ve aklî yollarla temellendirerek Maturidilik adıyla bölgenin kültürel ve toplumsal yapısına uygun kelmâî bir sistem geliştirmiştir. Bu sayede alimler, dini düşüncede çatışmaya sebep olacak dış kaynaklı anlayışlara karşı koyabilmeyi başarmışlardır. Dini bilgi üretebilmek için gerekli olan bir bilgi kuramı oluşturma konusunda en büyük katkı, İmam Mâturîdî'ye aittir. O, kadim ve muhalled dini bilginin üretilmesinde güvenilir kaynak olarak akıl, duyular ve doğru haberi esas almıştır. Bu akılcı bilgi kuramı, Avrasya'da uzun süre itibar görmüş, ancak daha sonra terk edilerek gelenekçi-muhafazakar bir anlayış ağır basmaya başlamıştır. Avrasya coğrafyasının her tarafında akılcılığın güçlü bir şekilde temsil edildiği dönemlerde Maturidîliği savunan ve onun görüşlerini destekleyen çok sayıda eser, şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Hanefî-Maturidîliğin diğer ilim havzalarında olduğu gibi, İdil-Ural havzalarında da, eserlerinden veya fikirlerinden haberdar olunan Mâturîdî akılcı geleneğin bazı temsilcileri şöyledir: İmam Mâturîdî (333/944), el-Hakîm es-Semerkindî (342/953), Ebû Seleme es-Semerkindî (IV. Asrın ikinci yarısı), Ebû Yûsuf el-Pezdevî (493/1099), Ebû'l-Muîn en-Neseî (508/1114), Ebû İshak es-Safâr el-Buhârî (534/1139), Ömer

en-Neseî (537/1142), Sıracüddîn el-Oşî (575/1179), Nureddîn es-Sabûnî (580/1184), Ebû Hafs el-Gaznevî (593/1197), Menkübers b. Yalınkılıç et-Türkî (652/1254), Ebû'l-Berekât en-Neseî (710/1310) ve Sadru's-Şerîa es-Sânî (747/1346).

İdil-Ural ilim havzası alimleri, Osmanlı coğrafyasındaki Hanefî-Maturidî gelenekle sıkı irtibat halindeydi ve Osmanlı medreselerinde yetişmiş pek çok mütekellimin eserlerinden haberdardı. Osmanlı'da Hanefî-Maturidî mezhebine mensup meşhur alimleri şöyle sıralayabiliriz: İbnü'l-Hümâm (861/1456), Hızır Bey (863/1458), Hayâlî Ahmed Efendi (875/1470), İbn Kemal Paşa (940/1534), Kemaleddin el-Beyâzî (1098/1687), Mestcizade Abdullah Efendi (1148/1735), Akkirmanî Mehmed Efendi (1174/1760) ve Gelenbevi İsmail Efendi (1205/1791). Hanefî-Maturidî geleneğe mensup Türk kelimcilerin eserleri, genel kelimî edebiyat arasında önemli bir yekûn tutar. Türk bilginlerinin gerek Maverâünnehir'de gerekse Bulgar, Kazan, Ufa ve Ke-fe'de yetişmiş alimlerin tamamına yakını Ehl-i Sünnet'in Maturidî mezhebine mensuptur veya onlardan etkilenmiştir. Onlar eserlerini, İslam akidesini Mâturidî mezhebinin kelim yöntemiyle açıklamak veya muhaliflerin eleştirilerine cevap vermek için yazmıştır. Türk kelimciler, sadece kelim sahasında değil, diğer alanlarda da pek çok eser yazmışlardır.²

16. asırdan itibaren Semerkand ve Buhara medreselerinde; Kazan, Ufa ve Kırım medreselerinde ve Osmanlı medreselerinde yetişmiş alimlerin yazdığı eserlerde dikkat çeken en önemli ortak noktaların başında, diğer fıkıh mezhepleri karşısında Hanefî mezhebinin tercihi ve müdafaası; Eşariliğin eleştirisi ve Eşariliğe karşı Maturidiliğin savunusudur. Bunun sonucu olarak itikadî konularda Hanefilik ve Şafilik veya Eşarilik ve Maturidilik arasındaki farklılıkları ele alan devasa bir edebiyat oluşmuştur.³ Örneğin Osmanlı medreselerinde görev alan Hızır Bey (863/1458), Hayâlî Ahmed Efendi (875/1470), İbn Kemal Paşa (940/1534), Kemaleddin el-Beyâzî (1098/1687), Mestcizade Abdullah Efendi (1148/1735), Akkirmanî Mehmed Efendi (1174/1760) ve Gelenbevi İsmail Efendi (1205/1791) gibi pek çok alim eserlerinde Maturidiliği Eşariliğe karşı müdafaa etmiştir. Aynı şekilde Tatar ceditçilerinden Şihâbüddîn Mercânî (1818-1889), Ebû'n-Nasr Abdünnasîr Kursavî (1812),

² Maturidî mezhebinden olan veya diğer mezheplere mensup Türk kelimcilerinin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz.: M. Şerafettin Yaltkaya, "Türk Kelâmcıları", *DFİFM.*, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1932, 23(1932), 7-15; Bursalı Mehmed Tahir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, İstanbul trz., 37-40; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

³ İhtilaf edebiyatı listesi için bkz.: Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış", *lahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2017), 119-122, Dipnot: 17 (ss. 113-127). Bu edebiyat ve muhtevası hakkında geniş bilgi için bkz.: "Osmanlı'da Eş'arilik-Mâturidilik İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15/29(2017), 79-151.

İsmail Bey Gaspıralı (1851-1914), Rızâeddîn Fahreddin (1859/1936), Musa Carullah (1949) ve diğerleri de, belli ölçüde Maturidiliği veya onun temsil ettiği akılcılığı savunan ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini yaymaya çalışanların başında gelirler. Kısaca Türkistan ve İdil-Ural coğrafyasında yaşayan Türk topluluklarında İslam'ın itikadî boyutu, Maturidî alimlerin yorumları doğrultusunda şekillenmişti. Öyle ki bu geleneğe ait kelimâ eserler Avrasya coğrafyasının her tarafında ilgi görmüş, sadece ilgi görmekle kalmamış üzerine onlarca şerh ve haşiye yazılmıştır. Orta Asya, Balkanlar, Anadolu ve Kafkaslar'da Ömer en-Neseî (537/1142)'nin *Akâid*'ine Arapça, Farsça ve Türkçe yazılan şerhler ve haşiyeler bunun açık göstergesidir. Örneğin Neseî'nin *Akâid*'ine bu coğrafyalarda şerh yazan ve Eşariliğe karşı Maturidiliği savunan bazı müelliflerin isimleri şöyledir: Muslihuddîn Mustafa el-Kastalânî (901/1495); Hakim Şah Muhammed b. Mübarek el-Kazvînî (920/1515); Ramazan b. Abdülmuhsin Bihiştî (975/1571); İsamüddîn İbrahim b. Muhammed Semerkandî (İsferayini) (951/1544); Abdülhakim b. Şemsüddîn Muhammed Siyalkutî (1067/1667); Saçaklızade Muhammed Mar'aşî (1150/1737); Karabaş Ali b. Muhammed el-Kastamonî (1097/1686) ve Şihâbeddîn Mercânî (1889).

İdil-Ural bölgesi, İslam'ın yayılmasından birkaç asır sonra Rey/akıl taraftarları olarak kendilerini tanımlayan Hanefî-Maturidilerin önemli merkezlerinden birisi haline geldi. 18. ve 19. asırlarda Buhara, Semerkand ve İstanbul medreselerinden sonra, Kazan ve Ufa medreseleri adından en sık söz edilen medreseler oldu. el-Kefevî'nin *A'lâmu'l-Ahyâr*'ı ve Şihâbeddîn el-Mercânî'nin *Vefîyyetü'l-Eslâf ve Tahîyyetü'l-Ahlâf* ile Rızaeddin b. Fahreddin'in *el-Asâr* adlı biyografik eserleri bu bölgede, Semerkand, Buhara, Fergana, Harezm'den beslenen güçlü bir Hanefî damarın olduğunu ve Türkistan'dan göçüp gelen dervişlerin temsil ettiği Yesevîlik ve onun alt kolu olan Nakşibendiliğin bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bu çerçevede yenilikçi fikirlerinin kaynağı Kursavî, Mercânî ve Rızâeddin Fahreddin, "Tatar kültürünün mevcut yapısı ile döneminde hâkim olan Eş'arî kelâm düşüncesine Mâtürîdî kelâm anlayışı ile karşılık vermiş, özellikle sıfatlar konusunda Tefâtzânî başta olmak üzere Eş'arî kelâmcılarını şiddetle eleştirmiştir."⁴

Mercânî ve diğer Tatar ceditçilerinin eserlerinin hemen hemen tamamı elimizde bulunmaktadır. Ancak İdil-Ural bölgesinde bu döneme kadar var olan ve etkili olan düşünce ekollerini, en azından Hanefî-Maturidî geleneği, temsilcilerini ve kendi içindeki farklılaşmaları konusunda yeterince bilgi sahibi değiliz. Belki İslam'ın yayılışından Mercânî dönemine kadar bölgede yetişen fakih, mütekellim ve sufi şahsiyetleri tek tek çalıştıktan sonra genel fotoğrafı ortaya koyacak yeni araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca Mercânî'nin ve Kazan Türk Kültür havzasında yetişmiş diğer Hanefî Maturi-

⁴ İsmail Türkoğlu ve İbrahim Maraş, "Kursavî", *DİA.*, Ankara 2002, XXVI/447.

dî alimlerce yazılan eserlere ulaşmak hala önemli bir problem olarak devam etmektedir. Aslında bu bölgede ve diğer Hanefî-Maturidî kültür havzalarında kaleme alınan çalışmaların, tıpkı Arapça Şamile programı gibi bir portalda toplayıp araştırmacıların hizmetine sunmak yararlı olacaktır. Bu yüzden yazma olanların tahkikli neşirlerinin yapılması; basılanların ise, yeniden tahkik edilerek ve hataları düzeltilerek yeniden basılması gerekmektedir. Özellikle bölgede Hanefî-Maturidî gelenekle ilişkisini sürdüren alimlerin eserlerinin yayınlanmasına öncelik tanınmalıdır.

Konar göçer hayat yaşayan Türk topluluklarının manevî hayatında makes bulan, yabancı kültürlerin sızmasına belli ölçüde direnç gösteren Yesevîliğe gelince, tarikattan çok bir ahlak hareketidir. Yesevilik, Maverâünnehir kültür havzasında ortaya çıkmıştır. Türklerin İslâm'ı kabulleri ile beraber Orta Asya'da başlayan en erken sufilik geleneğini birinci temsilcileri, Yesevî ocağında ve Hanefî-Mâtûrîdî medreselerde eğitim gören Türkistan Erenleri olmuştur. Ahmed-i Yesevî (1167), Türk halk sufi geleneğinin kurucusu sayılır ve bu yüzden de Pîr-i Türkistan diye nitelendirilir.⁵ Yesevîlik, 14. yüzyılın sonlarına doğru Maverâünnehir'de teşekkül eden ve Avrasya coğrafyasında etkili olan Nakşibendiliğin ve 15. asırda Anadolu ve Balkanlarda teşkilatlanan Bektaşî geleneğinin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Ahmet Yesevî'nin bu etkisi sebebiyle Hâce-i Türkistan ünvanı verilmiştir.⁶ Yesevîlik, gerek Ahmed-i Yesevî'nin sağlığında, gerekse vefatından sonra, halifeleri Hakîm Ata (582/1186), Mansur Ata (1119), Saîd Ata (1281), Hacı Bektaş Veli (669/1271 ?) ve diğer Yesevî dervişler yoluyla gelişerek bütün Türkistan'da, Harezm, Horasan, Azerbaycan, Balkanlar, İdil-Ural ve İran'da yayıldı.⁷ Moğol istilâsıyla birlikte, büyük göç dalgalarıyla Anadolu'ya girmekle kalmadı Balkanları da etkisi altına aldı.⁸ Yesevilik, sadece kendi milletine mensup insanların Müslüman olmasını sağlamamış Avrasya coğrafyasında yaşayan pek çok milletin de İslâmiyet'e girmesini kolaylaştırmıştır. Ticaret kervanlar ile beraber seyahat eden Buhârâ ve Semerkand Medreselerinde yetişen dervişler ve din adamları, Sibiryâ, İdil-Ural, Horasan, Anadolu, Kafkasya ve Balkanlar'da yaşayan insanların gönüllerini fethederek ve akıllarını aydınlatarak bu toprakları İslâm'ı

⁵ Örnek olarak bkz. Ferideddin Attar, *Mantık-ı Tayyâr*, Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1968, II/34. Ayrıca bkz.: *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyetnâme*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, 5.

⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), Feryal Matbaası, Ankara 1992, 75 (ss. 75-84)

⁷ Ahmed-i Yesevî'nin halifeleri için bkz.: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Yay.: Orhan Fuad Köprülü, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1976, 87-97.

⁸ Bkz.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 205-206; Ocak, , "Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", 80-81.

kabule hazır hale getirmişlerdir.⁹ Yesevilik, kendine özgü bir zühd anlayışı geliştirerek Safevî tekkesi ve diğer bazı sufi oluşumlar gibi Şiiliğe ve aşırı batınî yorumlara karşı kendini korumasını bilmiştir.

Anadolu'nun kuzeyinde İdil-Ural bölgesinde ve Kafkaslarda oldukça erken dönemlerden itibaren tasavvufî ekollerin faaliyetleri görülmektedir. 13. asırdan başlayarak 20. asrın ilk yarısına kadar varlığını yoğun bir şekilde devam ettiren en güçlü tasavvufî gelenek Yesevilik ve Nakşibendilik (Müceddidî ve Hâlidî) olmuştur. *Şerâti'l-Îmân* adlı küçük bir risâlede geçen bir kayıttan anlaşıldığına göre, özellikle Yesevilik, İdil-Ural'daki medreselerde ve halk arasında büyük ilgi ve saygı görmekteydi. Yesevilğin, bölgedeki yayılışı ve temsilcileri konusunda Hanefilik ve Maturidiliğin yayılışı kadar bilgiye sahip değiliz. Yesevi dervişlerinin bölgede mezarları ve menkıbeleri bilinmektedir. Ancak bunlar üzerinde yeni araştırmalara ihtiyaç vardır. Buna rağmen Kazan'da defalarca basılmış olan ve çokça okunduğu anlaşılan kısa soru cevaplarla inanç esaslarını ve bazı Kur'an sûreleri ile duaları basit bir anlatımla öğretmeyi amaçlayan bu risâlede, "kim silsilesinden turursun?" sorusuna, "Hoca Ahmet Yesevî silsilesinden tururmin" cevabının verilmesine bakılırsa güçlü bir Yesevî kimliğinin hala devam ettiği söylenebilir.¹⁰ Aslında Maverâünnehir'de oluşturulan ve bütün Avrasya coğrafyasına hayatın her alanına nüfuz eden Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik, sadece İdil-Ural'da değil 18. ve 19. asırlarda diğer bölgelerde yazılan İslam'la ilgili kitaplarda ve özellikle İlmihal kitaplarında Türk toplumlarının "fıkıhta Hanefî, itikatta Maturidî, sürekte/silsilede Yesevî" oldukları açıkça kaydedilmiştir. Bunun sonucunda Avrasya coğrafyasındaki İslam medeniyeti ve İslam yorumu, bu üç gelenek yoluyla temsil edilmiştir. Bugün bu coğrafyada bize miras bırakılan yazılı dinî edebiyat incelendiğinde, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olarak bilinen iç içe geçmiş bu üç geleneğin edebi meyveleri olduğu görülecektir.

Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilğin insana saygıyı önceleyen ahlak anlayışı, ilim öğrenmeyi dini bir vecibe, cehaleti ise haram gören bir dünya görüşüne sahip olmaları bu bölgede yayılmalarında etkili olduğu kanaatindeyim. Örneğin İmam Mâturîdî, bir beldede, ilim tahsil eden öğrencilerin masraflarını, o belde halkının ve daha genel anlamda ümmetin karşılaması gerektiği fetvası vermiştir. Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ını şerh eden Semerkandî ise, Kur'an ve hadislerde ilme verilen önemden hareketle, İslam ilim tarihi açısından son derece önemli bir söz söylemiştir: "İlim farz, cehalet haramdır."¹¹ Ayrıca Kadı-

⁹ Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 7/450.

¹⁰ *Şerâti'l-Îmân- Usloviya Veri* (Tatarca ve Rusça olarak), Üniversite Mat., Kazan 1894, 46.

¹¹ Alâüddîn es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtî'l-Kur'ân'dan alıntı*, (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, III/426-427).

zade, *Fetâvâ* adlı eserinde “Kadının ilim hakkı eşine olan haklarından daha önceliklidir.” şeklinde verdiği fetvasıyla kadının ilim tahsilinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur.

İdil-Ural bölgesinde Hanefî-Maturidî anlayışta, 1800’lü yılların başından itibaren Kadimci ve Ceditçiler olarak bilinen iki ayrı bakış açısı ortaya çıktı. Ceditçilik hareketinin önde gelen simalarından birisi olan Şehabüddin Mercânî (ö. 1889), fıkıhta Hanefî, kelamda Maturidîliğe mensuptur. Mercânî, genelde yaklaşımlarında bu geleneğin etkisi altındadır ve onları temsil eden birisi olarak fikirlerini savunmaktadır. Ancak o, İslam düşüncesinde var olan diğer yaklaşımlardan sufi, felsefi ve Eşari gelenekten de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Osmanlı alimleri gibi Tatar Ceditçileri de, Eşarî-Maturidî tartışmaları; bu iki ekolden hangisinin Ehl-i Sünnet’in temsil ettiği; akıl-vahiy ilişkisi, tekvinin sıfat olup olmaması, cüz-i irade ve hüsn-kubuh meselesi (*Mukaddimetü’l-Erbaa*) ve benzeri sorunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Mercânî, *Neseft Akidesi*, Devvânî’nin *Şerhü Akâidi’l-Adûdiyye*’sine yazdığı *Hâşiye (Azbü’l-Furât)* ve *Tenkîh*’a yazdığı şerhlerle ve diğer eserleriyle bu konularda önemli görüşler ileri sürmüştür. Mercânî, özellikle Eşarî mezhebinin bir mensubu olan et-Teftâzânî (722-792/M. 1322-1390)’nin *Şerhü’l-Akâidi’n-Neseftiyye* adlı eserini İmam Mâturîdî ve Maturidîleri itibarsızlaştırma olarak görmüş ve kendisi *Neseft Akidesi*’ne *el-Hikmetü’l-Bâliğa* adıyla yeni bir şerh yazmıştır. Mercânî, Hanefiliğin sorunların çözümünde kullandıkları akılcı ve reyci yöneme yeniden hayatiyet kazandırmak istemiştir. Mercânî’nin Hanefî-Maturidî kültür çevresi ve bu gelenekle ilişkisini ortaya koyabilmek açısından *Neseft Akâid*’i şerhi, *Hâşiye (Azbü’l-Furât)* ve *Tenkîh*’a yazdığı şerhler oldukça önemlidir. Çünkü o, bu eserlerinde Hanefiliğin sorunların çözümünde kullandıkları akılcı ve reyci yöneme yeniden hayatiyet kazandırmak istemiştir. Bu sebeple Mercânî’nin eserleri, Ceditçilerin kültür çevresinin ve mezhebî kimliklerinin aydınlatılması açısından da oldukça önemlidir.

18. ve 19. asırlarda İslam dünyasında İstanbul, Kahire, Delhi, Kazan, Ufa, Kırım, Semerkand-Buhara gibi önemli ilmî merkezler vardı. Şihâbüddin Mercânî (1818-1889), Ebû’n-Nasr Abdünnasîr Kursavî (1812), İsmail Bey Gaspıralı (1851-1914), Abdullah Bubi (1922), Rızâeddîn Fahreddin (1859/1936), Abdurraûf Fıtrat (1939) ve Musa Carullah (1949) gibi düşünürler, Kazan, Kırım ve Ufa ilim merkezlerinde yetişmiş alimlerdi. Onlar içinde yetiştikleri Hanefî-Mâturîdî gelenekten hareketle, Müslümanların sorunlarını çözmek için pek çok eser yazdılar. Onların başlattığı dinî düşüncede ve eğitimde yenilenme hareketine Usûl-i Cedîd veya Ceditçilik adı verildi. Bu hareket, başta dinî kültürün ve dinî hayatın kendi öz kaynaklarından ve diğer geleneklerin müktesebatından yararlanarak dini bilgiyi yeniden üretmeyi veya kadim dini bilgiyi güncelleştirmeyi amaçladı. Bu sebeple Ceditçilik, o dönemde dinle ge-

leneği birbirine karıştıran ve gelenekçiliğe kaymış Semerkand-Buhara ve Fergana havzasında da büyük etki yarattı. Ancak genelde Hanefî-Maturidî bilgi kaynaklarını esas alan Ceditçilik, muhalif mezheptişlerinin “zemanevi-modernist” ilan edilerek mahkum edildi. Bu harekete muhalif olarak aynı gelenek içerisinde “Kadimciler” adıyla tepkisel bir anlayış gelişti. Halk arasındaki dindarlığın bazı tezahürlerini ve din anlayışlarını eleştirmeleri sebebiyle, birinciler ikinciler tarafından hiçbir haklı gerekçeye dayanmaksızın Vehhabîlikle, dinsizlikle veya zındıklıkla itham edildiler. Buna rağmen, Ceditçiler kadim dini bilginin yenilenmesi ile ilgili günümüze kadar derin izler bırakan önemli bir literatür bıraktı.¹² Kadimci-Ceditçi kutuplaşmasında, Rus Çarlığı, esareti altındaki Türk toplulukları kontrol altında tutabilmek için genelde Kadimcilere destek verdi. Sovyetler Birliği ise, Müslüman Türk topluluklardaki dini bilinci zayıflatmak ve onları birleştiren en önemli unsurlardan birisi olan Hanefî-Maturidî anlayışı itibarsızlaştırmak için Ceditçilere Vehhabî veya Bas-kıncılar olarak damgaladı. Aslında onların amacı insanların nazarında İslam’a ilgiyi yok etmek ve inançsızlığı yerleştirmek idi. Ayrıca onlar, Hanefî-Maturidî gelenekten beslenen Ceditçiler ve Kadimcileri birbirine düşman yapmak istiyordu. Yenilikçiliği savunan ulemaya göre, yerli örf ve adetlerin İslam’a sokulması bid’at olarak nitelendirildi. Sovyetler Birliği yöneticileri, zaman zaman halk arasında geleneksel İslam anlayışını ve halk dindarlığını ortadan kaldırmak için Ceditçilere destek verdi. Başka bir deyişle, bir taraftan geleneksel anlayışı yıkmaya diğer taraftan İslam’la ilgili yeni anlayışları, Vehhabîlik damgası vurarak gözden düşürmeye çalıştı. Bu yüzden genç nesil ulema ile hocaları arasında fikir ayrılığı ortaya çıktı. Sovyetler Birliği, Pan-Türkizm veya Pan-İslamizm korkusuyla Hanefî-Maturidî gelenekten uzaklaşılması politikasını benimsedi. Böylece Avrasya’daki dini bilginin kadim gelenekle bağları koparılarak Arap dünyasından beslenmesinin yolları açıldı.

Kursavî (1812) gibi Şihâbüddîn Mercânî (1818-1889) de, Hanefî-Maturidî kaynakların okutulduğu medreselerde eğitim almıştı. Kazan ve civarındaki medreselerde okutulan kelimî eserlerin başında Maturidî kelimî sistemini özetleyen Ömer en-Nesefî (537/1142)’nin *Akide*’si, Ferganalı Sıracuddîn el-Uşî (575/1179)’nin *Kasîdetu’l-Emâlî*’si, Üstüvanî Mehmet Efendi (1072/1661)’nin manzum *Akâid*’i, Allahyar (1133/1721)’ın manzum *Sebâtü’l-Acizîn* ve *Şerh*’i; Hanefîlikle ilgili olarak ise, Hanefîliği genel olarak ele alan el-Merğınanî (593/1197)’nin *Hidâye*’si, Kudûrî (428/1037)’nin *Mülteka*’sı ile Usûl-i Fıkha ait Sadruşşeria (747/1346)’nın *Tavzîh*’i geliyordu. Kazan ulemasının bir kısmının bu dönemde Hanefî-Maturidî eğitim ve öğretimin devam ettiği Buhara ve Semerkand medreseleriyle sıkı ilişkileri vardı. İmkan bulanlar gidip bu medreselerde eğitim görüyordu. Nitekim Mercânî, Buhara

¹² Bkz.: İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.

ve Semerkand medreselerinde eğitim görmüş ve kütüphanelerinde bulunan yazma ve basılı eserleri üzerinde araştırmalar yapmış bir alimdi. Bundan sonra onun bakış açısında büyük değişiklikler olmuştu. Hatta Mercânî, bu eserleri inceledikten sonra Buhara ulemasının mekasıdı bilmedikleri ve Eşariliğin etkisi ve propagandası altında kalarak Maturidilik anlayışından uzaklaştıkları kanaatine varmıştı. Artık o, kendi dönemindeki Buhara ve Semerkandlı Hanefî alimlerin görüşlerine mesafeli durmaya, mezhep mensupları arasında ayırım yapmamaya ve bu gelenekçi zihniyetten kurtulabilmek için Kursavî'nin açtığı yoldan giderek diğer mezheplerin görüşleriyle de ilgilenmeye başladı.¹³

Mercânî'den sonra Kazan Hanefî alimlerinden bir kısmı Buhara ve Semerkand Hanefî medreselerinde bir süre eğitim görmeye devam etti. Bunların başında Alimcan Barudî(1857-1921) gelmekteydi. Ancak bu bölgelere ve diğer coğrafyaları eğitim amaçlı seyahat etme imkanı bulamayanlar, daha önce Buhara ve Semerkand'a gidip eğitim alıp dönen ve mahalli medreselerde ders vermeye devam eden alimlerden eğitim görüyorlardı. Örneğin Rızaudîn Fahr-ruddin (1859-1936), Mercânî ile 1886 yılında tanışmasından sonra Şilçeli (Şelçeli) Medresesinde ondan Maturidilik hakkında genel bilgi veren Ömer en-Nesefî'nin *Akâid* eserine yazdığı *el-Hikmetü'l-Bâliğa* adlı şerhini okumuş, bu eserden etkilenmiş ve daha sonra bu eseri derslerinde bizzat kendisi okutmuştur.¹⁴

Mercânî, Kazanlı diğer alimleri gibi, Hanefiliğin klasik fıkıh kaynaklarını medreselerde veya medrese sonrasında okuduğundan bunlar hakkında geniş bir bilgiye sahip idi. Çünkü Mercânî, Kazan, Buhara ve Semerkand'taki Hanefî medreselerindeki hocalardan fıkıh ve kelam eğitim almıştı. O, kendisini fıkıhta Hanefî, itikatta Maturidî mezhebinin mensubu olarak tanımlıyordu. Zaten fıkıh ilmine dair hocalarının tamamı Hanefî mezhebindendi. Onlar arasında Mirza Salih A'lem b. Nadir b. Muhammed b. Abdillâh el-Ferganî el-Hocendî (1256/1840), Fadl b. Aşur el-Gucdûvânî (1271/1855), Muhammed b. Sıfır el-Hocendî (1267/1850), Abdülmümin Hâce b. Özbek Hâce el-Buhârî el-Efşencî (1283/1866), Hudaybirdi b. Abdullâh el-Baysûnî (1264/1848), Baba Rafî' el-Hocendî (1285/1868), el-Kadî Muhammed Şerif b. Ataullah el-Hadî el-Buhârî el-Mevlevî (1260/1844), Hüseyin b. Muhammed b. Ömer el-Kirmânî el-Kargalî (1274/1858) ve el-Kadî Ebû Saîd Abdülhâyy b. Ebû'l-Hayr b. Ebû'l-Feyd b. Arif es-Semerkandî (1265/1849) gibi Hanefî alimler bulunuyordu.¹⁵

¹³ İsmail Türkoğlu, *Rusya Müslümanları Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddin Fahrreddin*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, 50.

¹⁴ Türkoğlu, *Rusya Müslümanları Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddin Fahrreddin*, 46.

¹⁵ Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî(1818-1889), *Nazuratu'l-Hakk*, Thk.: Orhan Ençakar-Abdülkadir Yılmaz, İstanbul 2012, 35, 37; Alimcan b. Muhammedcan el-Barudî, "Mercânî Hakkında Makale ve Hatıralar", *Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915,

Mercânî, ders aldığı hocalarının koyu Hanefî olmasına rağmen onlardan bazılarının Hanefîliği körü körüne taklit etme anlayışına karşı çıkabiliyor ve fıkıhın fûrua dair konularında Hanefî fakihlerinin hatalı bulduğu fikirlerine ve fetvalarına cesaretle itiraz edebiliyordu. Buna rağmen Hanefî fıkıh usulünü diğerlerine göre, daha güvenilir bulduğundan, çalışmalarında Hanefîlerin klasik fıkıh edebiyatına dayanıyordu ve bu eserlerdeki yanlışları eleştiriyordu. Mesela, Buhara ve Semerkant Hanefî alimlerinin mekasıd konularını anlamadıklarını ileri söylüyordu. Onun Hanefî kaynaklara ne kadar vakıf olduğunu ve onlardan nasıl yararlandığını anlamak için *Nâzûretu'l-Hakk'ın Mesâilü'l-Usûl ve Mesâilü'r-Nevâdir* ile ilgili kısımlara¹⁶ ve *Hakku'l-Ma'rife* adlı eserin birkaç bölümünü incelemek yeterli olacaktır. Örneğin *Hakku'l-Ma'rife*'nin "fi'r-Rücû ani's-Şehâde"¹⁷ kısmında, ilgili konuyu analiz ederken Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudûrî'nin *el-Lübâb Şerhu'l-Kitâb*, el-Merğînânî'nin *el-Hidâye*, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudûrî'nin *Muhtasâr*, es-Serahsî'nin *Mebûsût*, Şeyh Nesefî'nin *Müstevfî*, Sadruşşerîa'nın *Şerhü'l-Vikâye*, Ekmelüddin el-Babertî'nin *el-Înâye ale'l-Hidâye*, İbnü'l-Hümmam'ın, *Fethü'l-Kadîr*, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, el-Burhânî'nin *el-Muhît*, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (827/1424)'nin *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*, Ahmed el-Buhârî, *Hulâsatu'l-Fetâvâ*, Alâuddîn el-Kasânî'nin *Bedâiu's-Sanâyi'*, el-Hakîm Ebû Ahmed'in *fi Tebyîni'l-Hakâik ve Hâşiyetü İbn Abidîn ve Gayrihimâ* gibi Hanefî fakihlerin eserlerinden, "fi Mevâridi's-Şehâde ve Ahkâmî'r-Rü'ye"¹⁸ başlığında ise Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî'nin *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, el-Merğînânî'nin *el-Hidâye*, Alâuddîn es-Semerkandî'nin *et-Tuhfe*, et-Tahavî'nin *Mutasar*, es-Serahsî'nin *Mebûsût*, Hakîm eş-Şehîd'in *el-Kâfi*, el-Burhânî'nin *Muhît*, *el-Müntekâ*, Kadîhan'ın *Fetâvâ*, Ahmed el-Buhârî, *Hulâsatu'l-Fetâvâ*, Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın *Şerhü Muhtasar et-Tahavî*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805)'nin *Zâhiru'r-Rivâye*, *Kitabu'l-İstihşân* ve İbn Hümmam'ın *Fethü'l-Kadîr*'i gibi eserlerden yararlanmıştır.

Mercânî, fikhî meselelerin analizinde de İmam Mâturîdî ve diğer meşhur Hanefî fakihlerinin görüşlerine dayanır. Örneğin Ramazan ayında hilalin

361; Ahmet Turan Arslan, "Şihâbüddin Mercânî'nin Tasavvuf Anlayışı", *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Şehabettin Mercani ve Kazan Kültürü*, Eskişehir 2014, I/100 (I/96-107)

¹⁶ Bkz.: Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî el-Mercânî (1818-1889), *Nâzûretu'l-Hakk fi Farziyyeti'l-İşâi ve in lem Yağîb eş-Şefaku*, Kazan 1287/1870, 49 vd., 157 vd. (Bundan sonraki referanslar bu baskıya yapılacaktır.)

¹⁷ Bkz.: Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî (1818-1889), *Hakku'l-Ma'rifeti ve Hüsnü'l-İdrâki bimâ Yelzemü fi Vücûbi'l-Fitri ve'l-İmsâki*, Thk.: Lüey Abdurraûf el-Halilî el-Hanefî, I. Baskı, Ürdün 1437/2016, 98-107.

¹⁸ Bkz.: el-Mercânî, *Hakku'l-Ma'rifeti*, 109-116.

görülmesi ile ilgili yaşanan tartışmaların çözümünde “matematik ve astronomi ilmine dayalı hesaplamalar (hisab) kesin delildir.”¹⁹ şeklindeki ilkeyi kullanır. O, bu konuda el-Merğînânî’nin *Hidâye*’deki görüşlerini ve kaynağını vermeden Mâtürîdî’nin bir görüşünü aktarır. el-Merğînânî, bu konuda İlm-i Nücûm’un kötü bir ilim olmadığını, övülen bir ilim olduğunu, hisâbî ve istidlali olmak üzere ikiye ayrıldığını, hisabî olanın katî bir delil olduğuna dair görüşünü aktardıktan sonra Mâtürîdî’nin aynı doğrultudaki şu görüşüne yer verir: “Müneccim ve mutatabbillerin hesapları ve görüşlerine kendi alanlarında, yani hesaba dayanan konularda itibar edilir, ancak akidede ve kendi alanları dışındaki hususlarda itibar edilemez.”²⁰ Muhtemelen el-Merğînânî de İmam Mâtürîdî’nin görüşlerinden hareketle, matematiksel hesaplamalara dayanması dolayısıyla astronomi biliminin (İlm-i Nücûm) sonuçlarının hisabî delil olarak görmüştür. Nitekim İmam Mâtürîdî, En’am Suresi, 76. ayetin yorumunda İlm-i Nücûm diye bir ilmin varlığından²¹ ve Al-i İmran Suresi 49. ayetin yorumunda ise İlm-i Nücûm’un öğretiminden²²; Rahman Suresi’ndeki “Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler)”²³ ayetin yorumunda ise ay ve güneşin hareketinden “zaman ve coğrafi konumun” hesaplanabileceğinden²⁴ bahseder. İmam Mâtürîdî, *Te’vîlât*’ta Maide Suresi 3. Ayetin yorumunda ise, müneccimlerin ilm-i nücûm ile elde ettikleri bilgileri, güvenilirlik açısından “müçtehitlerin içtihat yoluyla nasların anlamlarından” çıkardıkları birtakım sonuçlara ve hükümlere benzetir ve bunu şöyle açıklar:

“Cenab-ı Hak, fal oklarıyla iş yapanları bundan engelleyince, müneccimlere de yıldızlara bakarak iş yapmayı yasaklamış olur, çünkü bunlar da aynen onların söylediklerini söylüyor ve onların yaptığını yapıyor. Şu kadar var ki müneccimler, onlar gibi, “bu yıldız bunu emrediyor, şu yıldız şundan menediyor” demezlerdi. Cenab-ı Hakk’ın yıldızlara bir takım alametler ve manalar

¹⁹ el-Mercânî, *Nâzüretü’l-Hakk*, 44-45.

²⁰ el-Mercânî, *Nâzüretü’l-Hakk*, 45.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, (nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr.), I-XV, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010, 5/118; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı ; ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, V/136. (Tercüme)

²² el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II/310 ; Tercüme, Çev.: Kemal Sandıkçı Bekir Topaloğlu ; ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, II/344. (Tercüme)

²³ 55. Rahmân, 5.

²⁴ “Bu âyet iki şekilde yorumlanır. Birincisi, ay ve güneşle vakitlerin sayısı hesap edilir ve zamanlar bilinir. İkincisi, onların doğdukları, batıtları yerler ve seyrettikleri yol hesap edilir, ne kış ve ne de yaz aylarında güzergâhlarını aşmadıkları görülür.” (el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV/255; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı, ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, XIV/281. (Tercüme)

el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV/255; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı, ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, XIV/281. (Tercüme)

koymuş olması, bazılarının da onu anlamaları ve ondan bir takım sonuçlar çıkarmaları mümkündür. Bu, müçtehitlerin içtihat yoluyla nasların anlamlarından bir takım sonuçlar ve bizzat nasta belirtilmeyen bazı hükümler çıkarmalarına benzer. Buna göre müneccimlerin yıldızlarda bulunan birtakım işaretleri ve anlamları çıkarmaya çalışmaları da caizdir. Bundan dolayı müneccimler ayıplanamaz ve kınanamaz. Onların kınanması, ancak bu hükümleri Allah'a isnat etmeleri ve Allah'ı onlara şahit tutmaları halinde doğru olur.”²⁵

Mercânî, sadece Maturidiliğin kelimî mirasına değil, aynı zamanda İbn Sina ve Farabî'nin felsefi eserlerine vakıf birisi idi. Kazanlı alimlerin bir kısmı, Maturidiliği yukarıda zikredilen bazı basit akide kitaplarını anlayabilecek bir seviyede iken, o bu geleneğin en güçlü eserlerini ve felsefi eserleri analiz edebiliyordu. Ancak Mercânî'nin İslam alimlerini tanıttığı *Vefiyye* adlı eserinde, İmam Mâtürîdî'nin hayatı, *Kitâbü't-Tevhîd* ve diğer eserleri hakkında bilgi vermesine rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla, kelimî eserlerinde bu esere atıf yapmamıştır. Öyle sanıyoruz ki, tıpkı Osmanlı uleması ve Kazan uleması gibi, o da İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin sadece ismini biliyordu, ancak eseri görmemişti. Ayrıca Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-Edille*'si, kişisel olarak yararlanılan kaynaklar arasında bulunsun da, Kazan medreselerinde okutulan eserler listesinde yoktu. Dönemin kaynakları, ilk zamanlar Maturidî mezhebine ait fikirlerin Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'ine, et-Teftazânî tarafından yazılan *Şerhü'l-Akâid* yoluyla eğitime konu edildiğini ortaya koymaktadır. Fakat Mercânî'nin *el-Hikmetü'l-Bâliğa* ve Devvânî'nin *Şerhü'l-Adudiyye*'sine yazdığı *el-Azbü'l-Furât* adlı haşiyesinde atıfta bulunduğu Maturidî edebiyata bakılırsa, onun Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-Edilles*'ini, Ebû'l-Hafs en-Nesfî'nin *el-Umdet*'si'ni, Ebû Şekûr es-Salimî'nin *Temhîd*'ini, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyre*'sini ve diğer bazı eserleri okuduğu ve onlarla ilgili ciddi analizler yaptığı, hatta zaman zaman eleştirilerde bulunduğu açıktır. Özellikle tekvîn sıfatı ve el-fırkatü'n-naciye tartışmalarında kendi görüşlerini Maturidî kelim edebiyatından hareketle temellendirmektedir. Hatta Mercânî ve diğer Tatar ulemasının Eşariliğe karşı Maturidiliği savunmak amacıyla klasik kelimî eserlere yazdıkları şerhler, ulema arasında büyük ilgi uyandırmış ve medreselerde okutulan kaynaklar arasına girmiştir. Çünkü İmam Eşarî ile İmam Mâtürîdî'nin arasını uzlaştırmak için et-Teftazânî tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*'de, Eşarî'ye yakın olması durumunda İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinden bahsediliyor ve üstü örtülü olarak Eşarî'den farkının bulunmadığı ima ediliyordu. Bu sebeple Teftazânî ve Devvânî'nin yukarıda adı geçen eserlerini okuyan Mercânî, Maturidiliğin Eşarilikten farklı ol-

²⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/148; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı, ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, 4/157.(Tercüme)

madığı, Eşariliğin Ehl-i Sünnet veya el-Fırkatü'n-Nâciye'yi temsil eden bir kelam ekolü olduğu ve dolaylı olarak Maturidiliği de temsil ettiği; Maturidiliğin bazı meselelerde Mutezile ile aynı görüşleri paylaştığı için ayrıca zikredilmeyi değmediği, Mutezile'nin görüşlerine muhalefette Maturidiliğin dahil edildiği gibi vehimlerin önüne geçmek istiyordu. Mercânî, Kazanlı Hanefî-Maturidî alimleri arasında bu iki Eşarî alimin Maturidiliği itibarsızlaştırma veya onu Eşariliğin peşine takma girişimini fark eden ve bu tavrı eleştiren ilk alim idi. Bu sebeple kendisi Ömer Neseî'nin eserini *el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cinniyye fî Şerhi'l-Akâ'idü'l-Hanefiyye* (Kazan 1888) adıyla yeniden şerh etti ve Hanefiliğin selef âlimlerinin usulünü ortaya koymaya çalıştı. Mercânî, aklî ve naklî delilendirmelerde İmam Maturidî'nin kelamî görüşlerine de yer verdi. Yanı sıra Ehl-i Sünnet'in asıl temsilcisinin Maturidilik olduğunu savundu.

Mercânî, *el-Azbü'l-Furât* (*Hâşiye ala Şerhi Akaid el-Adüdiyye*)'de "Madumun aynıyle iadesi mümtenidir." şeklindeki görüşe karşı çıkar. O, Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ını referans vererek bunun mümkün olduğunu savunur, ancak hangi ayetin yorumu olduğundan bahsetmez.²⁶ Muhtemelen Yasin Suresi 78-79. ayetin tefsirinden hareket etmektedir. Çünkü Mâturîdî, dolaylı olarak da olsa, bu ayetleri, "madumun iadesinin mümkün olduğu", yani ölmüş bir insanın çürümüş ve yok olmuş kemiklerinden onu tekrar yaratmaya Allah'ın kadir olduğu şeklinde yorumlamıştır.²⁷

Mercânî, beşer elçilerin melek elçilerden üstünlüğünü kabul etmekle birlikte²⁸, insanın yaratıklardan üstünlüğü meselesini tartışmanın ve bu konuda görüş belirtmenin abesle iştigal olduğunu ve bu konuları tıpkı Mâturîdî'nin yaptığı gibi, Allah'a havale etmek gerektiğini savunur²⁹ ve *Te'vilât*'dan "Andolsun biz Ademoğluna şan ve şeref verdik. ..." ³⁰ ayetine yaptığı şu yorumu aktarır:

"İnsanların melekler üzerine, meleklerin de insanlar üzerine üstün kılınmasına dair söze gelince, biz bunlardan hiçbirini hakkında söz söylemek istemiyoruz. Çünkü bu konuda bir bilgiye sahip değiliz, bilmeye de ihtiyacımız yoktur. Bu durum hakkındaki bilgi Allah'a aittir. İnsanları melekler üzerine, melekleri de insanlar üzerine üstün kılmak bizi ilgilendiren bir şey değildir. En kötü ve en fâsık bir insanla, göz açıp kapayacak kadar bir zaman bile Allah'a isyan etmeyenleri bir araya getirip "İnsanlar meleklerden daha üstündürler"

²⁶ Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî(1818-1889), *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, İstanbul 1316, II/249.

²⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII/111 vd.

²⁸ Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa el-Cinniyye fî şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Kazan 1888, 146-147.

²⁹ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, II/280.

³⁰ 17. İsrâ, 70.

diyerek değerlendirme yapmak caiz değildir. Fakat ille de bir söz söylemek gerekirse; peygamberler, elçiler ve en çok takva sahibi kimselerle melekler tafdil meselesinde bir araya getirilir, o zaman bazısının bazısından üstün olduğundan söz edilebilir. Yukarıda söylediğimiz gibi, bu mesele hakkında hüküm Allah'a ait olup bizi ilgilendiren bir şey yoktur. En doğrusunu Allah bilir.”³¹

Mercânî, Eşariler ile Maturidiler arasındaki itikadî tartışmaları çok iyi bilen bir alimdir. O, bu tartışmalarda Eşariliğe ve Şaifiiliğe karşı dışlayıcı bir dil kullanmamakla beraber, İmam Mâtürîdî'nin ve onun Maveraünnehirli Hanefî takipçilerinin tarafını tutmaktadır. Örneğin fırka-i naciye tartışmasında, kavramın Eşariliğe hasredilmesine karşı çıkar ve Malikiler, Hanefiler ve Maturidilerin de bu gruba dahil edilmesini ister.³² Çünkü o, Hanefî fukahasından kabul ettiği İmam Mâtürîdî'yi, Tahavî'den sonra Ehl-i Sünnet mezhebini ve selefin mezhebini (Ebu Hanife, İmam Muhammed, Ebu Yusuf ve diğerleri) savunmak için eserler yazan bir alim olarak görür.³³ Mercânî'nin Mâtürîdî'den yana tavır aldığı konuların başında, tekvin sıfatı tartışması gelmektedir. O, tekvini Allah'ın ezeli sıfatlarından saymayan Eşarilere karşı, İmam Mâtürîdî'yi takip ederek tekvin sıfatının Allah'ın ezeli sıfatlarından birisi olduğunu savunur. Bu anlayışını da Maturidî alimlerin kelimî eserlerine dayandırarak açıklar.³⁴ İlmin yolları³⁵ konusunda Maturidî geleneği takip ettiği için ilhamı bilgi kaynaklarından birisi olarak görmez³⁶.

Mercânî, fikhî konularda olduğu gibi kelimî tartışmalarda ve itikadî görüşlerini temellendirme konusunda İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille*, Kadî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *el-Emedü'l-Aksâ*, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Umdetü'l-Akâid*, Sadruşşeria'nın *Ta'dilü'l-Ulûm* ve İbnü'l-Hümmam'ın *el-Müsâyere*'sinden yararlandığı görülmektedir. Örneğin hüsn ve kubuh meselesi ve onunla ilgili “resul göndermek Allah'a vacip mi değil mi” tartışmasında Hanefî mezhebi alimlerinin görüşlerini sıralarken Mâtürîdî ve İbn Hümmam hariç yukarıda zikredilen alimlerin tamamının görüşlerine yer verir. Özellikle Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Ebû Hafs en-Nesefî'nin birbirinden farklı görüşlerini arka arkaya zikreder: “Resul göndermek, Hanefilere göre, Allah'tan vaciptir. (İnne'l-bi'setü vâcibetün anhu Sübhanehu inde'l-Hanefiyye). ... Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*'de şöyle demektedir: Ashabımıza göre Resul göndermek, vacip hükmündedir. Ancak bu

³¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII/327; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Çev.: Yunus Vehbi Yavuz, VIII/362 (Tercüme)

³² el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, I/25, 33.

³³ Geniş bilgi için bkz.: el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, I/35-45.

³⁴ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, II/115-117.

³⁵ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 10 vd.

³⁶ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 17.

Allah'ın bir kimseye veya nefsine vacip kılması değil, hikmeti gereği anlamındadır. Ebûl-Berekat en-Nesefî ise, *Umdetü'l-Akâid*'de resul göndermenin mümkünat arasında görülmesini önerir.”³⁷

Mercânî'nin İmam Mâturîdî ve Maturidilikle ilişkisini doğru anlayabilmek için Nesefî *Akâid*'ini şerh etmek amacıyla yazdığı *el-Hikmetü'l-Bâliğa el-Cinniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye* adlı eseri önemli bir kaynaktır. Diğer eserlerine göre, bu eserini daha sonra bastırmış olmakla birlikte medresesinde yıllarca okutmuş olduğu anlaşılmaktadır. Rızaeddin Fahreddin, onunla 1886 yılında tanışmasından sonra onun medresesinde bu eseri ondan okumuştur. Aslında Mercânî, bu eserini Teftazânî'nin Nesefî *Akâid*'ine yazdığı şerhte Mâturîdî ile ilgili önyargılarını çürütmek için yazmıştır. Mercânî, Nesefî *Akâid*'ini şerhinin başında şöyle övmüştür: “Dosdoğru Hanif Şeriatinin Usulünü (itika-dını) aynı şekilde takip eden bir eserdir. Bu kitaptaki akide, aynı zamanda bizim Selefimizin, yani Hanefî İmamların mezhebi olmuştur. Ona bağlananlar mansur, ona muhalefet edenler perişan olmuştur. Bu kitap kadri yüce bir kitaptır. Hastalıklara şifa dertlere devadır. Sefihler, bidatçiler ve Ehl-i Ehva'nın planlarını bozmuş ve boşa çıkarmıştır. ... Bu kitap, hatadan masumdur. Kim ona muhalefet ederse kafir veya mübtedi ya da buğz edilen olur. Onun sözü küfür ve bidattır, ya da reddedilen bir sözdür. ... Öncekilerin kitapları arasında onun benzeri yoktur. Sonrakilerin sahifeleri arasında da böyle bir tahkikat ve benzerine rastlanmamıştır. ... Bu kitabın şerhini *el-Hikmetü'l-Bâliğa el-Cinniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Sahabe ve tabiin ve onlardan sonraki ümmetin fakihleri ve Selef-i Salihin'nin (Rıdvanullahi aleyhim ecmain) Nebi (SAV)'den aldıkları hak akidelerde derinlemesine bilgi sahibi (râsihîn) idiler; ayrıca vahyin ortaya koyduğu dosdoğru yoldan ayrılmadılar. Fitneler ortaya çıkıp bidatler yaygınlaşınca Hakk'ı yitirmekten ve ümmetin hüsrana uğramasından korktular, bunun üzerine dinin ahkâmını tedvine ve kayda geçirmeye başladılar. Akideleri tasnif amaçları onu bidatlerin karışmasından, mübtedilerin karalamasından korumak idi. Bu sebeple kitaplarında Allah'ın sıfatları ve onlarla ilgili *Usulü'd-Dîn*'e ait konularda kitap ve sünnetten buldukları ile uyumlu bilgileri zikrettiler.”³⁸

Mercânî, İmam Ebû Hanife'den İmam Muhammed eş-Şeybanî'ye kadarki nesli Hanefîlerin selefleri olarak tanımladı. Ona göre Selef, kelimesi Sâli'ın çoğulu olup sonradan gelenler nispetle öncekiler demektir. Mutlak anlamda, sahabe, tabiin imamları ve ümmetin fakihlerin ilkleri için kullanılır. Fukahanın ıstılahında “es-Selef”, Ebî Hanife zamanından başlayıp Muhammed b. el-Hasan asrında sona erer. “el-Halef” ise, Muhammed b. el-Hasan Şem-

³⁷ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, I/208.

³⁸ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 2-4.

süleimme el-Halvanî'ye kadarki fakihleri kapsar. "Müteahhirîn" ise, ondan Hafızüddin dönemine kadarki fakihlerdir. Bu sebeple es-Sağânî, Ebû Bekir el-Cassas'ı Selef'ten, Zahirüddin el-Merğınânî'yi Halef'ten saymıştır."³⁹ Selef kavramına getirdiği açıklamalara uygun olarak, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*'da Ehl-i Hak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve el-Fırkatü'n-Naciye'yi, Sahabe, Tabiin ve tebei tabiin ve onları iyilikle takip edenler, yani Hanefiler ve onlarla aynı görüşü paylaşanlar olarak tanımlamıştır.⁴⁰ İmam Fahu'l-İslam Pezdevî'den yaptığı bir alıntıdan hareketle, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Hanefilerin önde gelenlerini (Ammetü Ashabina)⁴¹ Hanefilerin Selefi olarak görür: "İlmi Tevhid ve Sıfatlarda aslanan, Kitap ve sünnete bağlanmak; hevadan ve bidatten kaçınmak; Sahabe, tabiun ve bu şekilde devam eden Salihlerin üzerinde yürüdüğü sünnet ve cemaat yolundan ayrılmamaktır. Biz meşayihimizi bu şekilde bulduk."⁴² Mercânî, Hanefiler arasında sonraki dönemlerde güçlenen Kelam aleyhtarlığı yapanlardan yana tavır koyar ve Ebu Hanife başta olmak üzere Ebu Yusuf ve diğer Hanefilerden nakledilen Kelam eleştirilerine yer verir.⁴³ Buna karşılık *İlmi Usulî'd-Dîn*, *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *Akâid* ile ilgilenmenin caiz olduğunu savunur.⁴⁴ *el-Hikmetü'l-Bâliğa*'nın kenarına düşülen notlarda Vücûd sıfatının, Vâcibu'l-vücud olan Allah'ın zatına zaid olmadığı Meşayihu'l-Hanefiyye'nin eserlerine dayanılarak açıklanır. Bu eserler arasında *Fevâidü'l-İmam Semerkandî fî Usulî'd-Dîn*, *Tadilü'l-Ulûm li's-Sadrü'l-Allame* (Sadrüşşeria es-Sanî); *Ferâidü Abdülhakîm en-Nurî*⁴⁵ gibi eserlere yer verilir. Yine haşiyede, İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin ilim tanımını Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin *Tabsıratü'l-Edille*'sinde geçtiği gibi övgüyle aktarır.⁴⁶ Kenara düşülen bu notları Teftazanî'nin bu tanımı verip sahibini zikretmemesine bir eleştiri olarak görmek mümkündür. Ayrıca haşiyede kalp akıl ilişkisi konusunda, Ebû Hanife, Muhammed, Ebû'l-Muîn en-Neseî, Sadrulislam, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemat'ın çoğunluğunun görüşü olarak aklın mekanının baş olduğu, etkilerinin (eseri) ise kalpte olduğu kaydedilmektedir.⁴⁷ Haşiyedeki bilgilerde en çok referans verilen kaynak Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin *Tabsıratü'l-Edille*'sidir.⁴⁸ Özellikle tekvin sıfatının kaynağı ile ilgili olarak *Tabsıratü'l-Edille*'de geçen şu bilgiye yer verilir: "Maveraunnehir'de ve Horasan'ın Belh ve

³⁹ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, I/44-45.

⁴⁰ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 5.

⁴¹ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 5.

⁴² el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 4-5.

⁴³ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 4-7.

⁴⁴ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 7.

⁴⁵ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 8.

⁴⁶ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 8 ve 151.

⁴⁷ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 11.

⁴⁸ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 18-19.

Merv şehirlerinde ve diğer bölgelerde geçmiş zamanda Usulde ve Furu'da onun (Ebû Hanife) yolunu takip eden imamlar; Mutezileden uzak duran herkes, geçmiş zamanda bu mezhep (tekvin ve mükevven ayrı olduğu görüşü) üzere idiler.”⁴⁹ Mâturîdî mezhebine mensup olmanın alameti, tekvin ve mükevvenin ayrılığını kabul etmektir. Mercânî, Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sindeki bilgilere dayanarak Tahavî ve görüşlerinin Hanefîler için önemini şöyle ortaya koyar: “Ebû Cafer et-Tahavî'nin genelde Selefî görüşlerini bilmedeki özelde Ebû Hanife'nin görüşlerini bilmedeki derecesi ve mertebesinin yüceliği herkes tarafından bilinmektedir. Ebû Hanife hakkında onu dedikleri ve naklettikleri daha makbuldür.”⁵⁰

Mercânî'nin yetiştiği dönemde İdil-Ural Hanefî-Maturidî kültür havzasında diğer bölgelere nazaran büyük bir fikrî hareketlilik ve tartışma ortamı vardı. Çarlık Rusya'nın bölgeyi işgal etmesi ve sömürgeci politikaları bölge alimlerinin İslam dünyasında bu tür yabancı işgallerinin yaşandığı dönemlerde yetişen ve keskin bir muhalefet dili kullanan şahsiyetler dikkatini çekmişti. Özellikle Hanefî-Maturidî çevrelerde pek yer bulamayan ve eleştirilere muhatap olmuş Moğol istilasına karşı direnmiş İbn Teymiye gibi Hanbelî alimler ve Batınî-Şîî tehlikesine karşı reddiyeler yazmış Gazalî gibi alimlerle ilgili müstakil eserler yazmışlardı. Onlar bir taraftan İbn Teymiye'nin fikirlerinden diğer taraftan onun tekfir ettiği İbn Arabî'nin vahdet-i vücud nazariyesinden yararlanıyorlardı. Ancak genelde İbn Arabî'yi tekfir etmeyen Kazan uleması, onun hayatı ve fikirlerini inceleyen müstakil eserler yazmaktan da geri kalmadılar. Onlar İbn Arabî, İbn Teymiye ve Gazalî'yi hem methediyorlardı hem de eleştiriyorlardı. Zaten içlerinden bir kısmı Nakşibendilik terbiyesi almıştı. Bu tarikat içerisindeki Müceddidilik ve Halidilik farklılaşmasının da bilincindeydiler. Onlar felsefe ve felsefî tasavvufun temel konularını da inceliyorlardı. Nakşibendiliğe mensubiyetleri, Türklerde İslam anlayışının ahlakî boyutu temsil eden Yeseviliğe olan bağlılıklarının bir sonucuydu. Yesevilik, Henefilik ve Maturidilik, bu bölgede dini kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. İdil-Ural'da ve Anadolu'da Yesevilik, Nakşibendilik ve Bektaşilik yoluyla sürmekteydi. Fakat onlar sufiliğin aşırı batınî-işarî yorumlarının bu iki tarikat üzerindeki etkilerine, bazı sufilerin halkı miskinliğe sevkeden söylemlerine ve tekfire varan dışlayıcı tutumlarına karşı idiler. Bu sebeple başta Mercânî olmak üzere sufi ve mütekellim kimliğiyle felsefecilere eleştiren Gazalî'ye karşı çıkarak Farabî ve İbn Sina gibi filozofların yanında yer almış ve onun eleştirilerine cevap vermiştir.

⁴⁹ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 19. Krş.: Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, Thk.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2004, I/468.

⁵⁰ el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 22. Krş.: Krş.: Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/467.

Mercânî ve kendisini takip eden Cedidçiler, fıkhıta Hanefî itikatta Maturidî mezhebine mensup olmalarına rağmen, hakikat arayışında kendi mezheplerinin kaynaklarının yanı sıra Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofların, Cüneyd Bağdadi, Ebû Talib el-Mekkî, Sühreverdî, Gazali ve İbnü'l-Arabî gibi sufilerin, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi Hanbelilerin, Tusî ve benzeri Şîilerin eserlerinden ve fikirlerinden yararlandığı için çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Şehir, Şeref, Kazan mollalarının Mercânî'nin sağlığında ve ölümünden sonra, onun itikadı hususunda Buhara müftülerinden de fetva istediklerini ve haksız isnadlarda bulunduklarına dair pek çok şey yazılmıştır. Bazıları onu Şafiî, Mutezilî, Râfizî, Şîî olmakla; bazıları onu münafık, zındık ve kafir olmakla itham etmiştir. Ancak bu hükümlerin hiç birisi sağlam bir mantığa ve esaslı bir delile dayanmıyordu. Meselâ; Mercânî, bir mezhebi delillerini bilmeden taklidi eleştirdiği için mezhepsiz; bazı meslelerde Şafiilerin delillerini kuvvetli bulup onunla amel ettiği için Şafiî; Mutezile mezhebine mensup Zemahşerî'nin tefsirini övdüğü ve ondan delil getirdiği için Mutezilî; Şîî ve Rafizîleri şüphesiz Müslümanlardan saydığı ve onları tekfir etmediği için Şîî, Rafizî ve Zındık olarak yaftalandı.⁵¹ Bazıları onun “Şihâbüddîn” ismini, tahrif ederek yarıcı anlamda “Şia bî-din”, yani “dinsiz Şîî” şeklinde kullandılar. İctihat kapısının açık olduğunu, her bir Müslümanın gücü nispetinde icthad yapmasının kendisine farz olduğunu ve geçmişi kör taklidin haram olduğunu savunan Mercânî, hayatta iken kendisine yöneltilen mezhepsiz veya dinsiz şeklindeki eleştirilere ve haksız ithamlara cevap olarak, kendi hatıratında ve *Nâzûratu'l-Hakk* adlı eserinde şu cevapları verdi:

“Benim mezhebim, Akliyyat'ta hüccet ve burhan; Nakliyyat'ta sünnet ve Kur'ân.”⁵²

“Ahkâm-ı şeriyyeden sarahat kitap, sünnet yahut icma ile sabit olan yerlerde icthad etmek gerekir.”⁵³

Hanefî-Maturidî geleneğinin bir mensubu olan Mercânî'nin İbn Teymiyye ve Vehhabiliğe karşı tutumu önemli bir tartışma konusudur. Bu çerçevede Çarlık Rusya tarafından işgal edilen İdil-Ural'da, Müslümanları arasında İbn Teymiyye'nin etkisinin nasıl başladığı ve ilk defa hangi alimin onun hayatı ve fikirleri hakkında bilgi verdiği, uzmanlar arasında merak uyandırmıştır. Özellikle Mercânî *Vefiyyetü'l-Eslâf*'ta fikirleriyle Ehl-i Sünnet alimleri arasında tepki çekmiş ve gündem olmuş İbn Teymiyye'nin hayatına yer vermesinin⁵⁴

⁵¹ Şehir Şeref, “Mercânî”, *Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915, 172.

⁵² Şehir Şeref, “Mercânî”, 56; Tahir İlyas, “(Mercânî'nin) Fıkıh Dairesinde Hizmetleri”, *Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915, 322.

⁵³ el-Mercânî, *Nâzûretü'l-Hakk*, 14, 30.

⁵⁴ Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Mercânî el-Kazânî, *Vefiyyetü'l-Eslâf ve Tahiiyyetü'l-Ahlâf*, 611 ar, T.2.3., v. 467a-b. (İbrahim Maraş Özel Arşivi: Elektronik PDF dosyası)

sebepleri anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ancak Müslüman alimler arasında İbn Teymiyye'ye yer vermek ve daha önce yazılan eserlerde verilen bilgiler dolaşısıyla onunla ilgilenmekle, eserlerinden etkilenecek fikirlerini savunmanın başka şeyler olduğunu belirtmek gerekir. Zaten Mercânî'nin eserleri incelendiğinde, onun İbn Teymiyye hayranı veya fikirlerinin ateşli savunucusu olmadığı görülecektir.

Tatar alimleri arasında İbn Teymiyye'den ilk bahsedenin Mercânî olduğunu ileri süren Rızâeddin Fahreddin, "meşhur erler serisi" için *İbn Teymiyye* adıyla kaleme aldığı kitabında "Rusya Müslümanları Arasında İbn Teymiyye"⁵⁵ başlığı altında bu konuyu incelemiştir. Rızâeddin Fahreddin, Rusya Müslümanları arasında İbn Teymiyye'nin eserlerinin 1910'lu yıllarda tanınmaya başladığını, ondan önceki 25 yılda onun adının ve görüşlerinin başkalarının kitapları üzerinden bilindiğini kabul eder. Ama o, "Rusya Müslümanlarının mahdud ve sayılı alimleri içerisinde, eserlerinde İbn Teymiyye'den ilk bahseden zat-sayıyorum- Fâzıl Mercânî'dir" diyerek, bu iddiasını (*Şerhü*) *Akâid-i Adûdiye* haşiyesinin yazma müsveddelerinden birisinde yer aldığını ve Mercânî'ye ait olduğunu söylediği şu ibareye dayandırır:

"Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Teymiyye, cihet ve mekan (Allah'a cihet ve mekan isnat etmek) fikrini benimseyen Hanbelilerin saygın alimlerindendir, aynı zamanda Hadis taraftarıdır. Mezhebi, vâcibü'l-vücûda (Allah Teâlâ) mekan isbatına dayanır. Mekan ise onlarca, arş olduğundan, kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu söyleyememiş; münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş ve bu şekilde, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdiğine kanaat getirmiştir."⁵⁶

Rızâeddin Fahreddin, "Rusya Müslümanları içerisinde, eserlerinde İbn Teymiyye'den ilk bahsedenin Fâzıl Mercânî olduğu" iddiasını ispat için, *İbn Teymiyye* eserini kaleme alırken büyük çaba sarf etmiştir, fakat *Şerhü'l-Akâid el-Adûdiyye*'ye yazılan haşiyede Mercânî'ye ait başka eserlerine ulaşarak bu bilgiyi doğrulayamadığı için meseleyi muallakta bırakmıştır.⁵⁷

⁵⁵ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, Haz.: Ömer Hakan Alp, Özgü yayınları, İstanbul 2007, 147-152.

⁵⁶ İbn Teymiyye kitabında aktarılan Arapça metin, Ömer Hakan Alp tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çeviri üzerinde tasarrufta bulunarak buraya alınmıştır. (Kırş.: Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.)

Arapça metin şöyledir:

ناك املو شيديحل باحصا نمو نالكمل او ههجلاب نولوقي نيزال لابلانحل لضافا نم هيميت نب دمحا سابعل وب
يفتكاكاف هئازجا عيمجب ملالعال شودجب لوقلا مل نكمي مل مدمعز يف شرعل او مو بجاولل نالكمل تابثا مبعم
بابال اي هيلع بجو امع بب عنقو صاخشالا شودجب

(Rızaeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye*, Vakıf Matbaası, Orenburg 1911, 99.)

⁵⁷ Bkz.: Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 150-151.

onlarla Osmanlı'nın mücadelesinden haberdar olmadığı düşünülemez. Bu konularda geniş bilgisi olmasa dahi, *el-Azbü'l-Furât*'ın yayınlanmasından yaklaşık 8 yıl sonra, yani 1880 yılında Hacca gitmek için İstanbul'a uğradığında bu konudaki merakını giderecek bilgiler edinmiş benziyor. Orada görüştüğü alimler arasında Vehhabiler ile mücadelede öne çıkan “Şeyhüslâm Ur-yânîzâde Ahmed Esad Efendi, Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa ve Hariciye Nâzırı Âsım Paşa”⁶¹ vardı. Ahmed Cevdet Paşa'nın Hacca giden Mercânî'ye Vehhabilik ve faaliyetlerinden bahsetmemesi ihtimal dışıdır. Çünkü Cevdet Paşa, *Târîh*'inde Vehhabilik hakkında bilgiler vermiş ve bu hareketi o günün Haricileri olarak kayıtlara geçirmişti. Ondan duymamış olsa bile, böyle müdekkik birinin o tarihe kadar Muhammed b. Abdülvehhab ve Vehhabilik hakkında onlarca reddiye yazıldığından haberdar olmaması mümkün görünmemektedir. Nitekim İstanbul'da Seyyid Fazl b. Alevî b. Muhammed b. Sehl el-Hadremî eş-Şafî'yi evinde ziyaret ettiğinde, sultanın huzurunda olduğu için onu oğlu karşılamıştı. Daha sonra kendisi eve geldiğinde Abdülkadir el-Cezâirî'nin oğlunun da bulunduğu bir mecliste sohbet sırasında Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî ve Ebû't-Tayyib Sıddîk b. Hasan el-Hasenî Bopâlî (ö.1359)'den söz açıldığında Seyyid Fazıl Hazretleri onların Vehhabî olduğundan bahsetti. Ancak Fazl b. Alevî'nin oğlu, Şevkanî'nin ilm-i kamil birisi olduğunu, Vehhabî olmadığını söyledi.⁶² Öyle anlaşıyor ki, Mercânî'nin İstanbul, Mekke ve Medine'de bulunduğu sırada, Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirleri ve Vehhabilerin faaliyetleri güncel bir konuydu. O, Şerif Hüseyinin biraderi ve Mekke şerifi Avn b. Muhammed b. Avn ile İstanbul'da görüştü. Avn b. Muhammed'in kendisiyle yakından ilgilendiği ve büyük saygı gösterdiği, Hacc hatıratında Mercânî tarafından kaydedilmiştir.⁶³ Ancak Medine ve Mekke'de Hanbelî-Vehhabî kimselerle görüştüğüne dair hatıratında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Sadece Medine'de Hanbelilerin Mescid-i Nebevî'de ayrı bir cemaati olmadığından, Mekke'de onların bazı namazları ayrı kıldıklarından ve cemaatlerinin azlığından bahsedilmektedir.⁶⁴ Mekke ve Medine'de görüştüğü alimler, genelde Kazak, Özbek veya Hind asıllı Haneefi ulema veya Nakşibendi tarikatine mensup meşayih idi. Mekke'de şehrin emiri Safi Paşa ile mülaki oldu. Bu alim ve meşayihle yapılan sohbetlerde Vehhabilik konusunun gündeme gelmemesi imkansızdır.

Rızâeddin Fahreddin'in yukarıda bir *Hâşiye* müsveddesinden İbn Teymiyye'ye nispet edilen “kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) ol-

⁶¹ Ahmet Kanlıdere, “Mercânî”, DİA., Ankara 2004, 29/170 (29/169-172)

⁶² Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, 6.

⁶³ Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, s. 6-7; Kanlıdere, “Mercânî”, DİA., Ankara 2004, 29/170 (29/169-172)

⁶⁴ Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, 21-22.

madığı” ve “münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş olduğu” şeklindeki bilgiye, biyografik kaynaklarda rastlanmaz. Bu tür bilgiler, felsefecilerin “alemin hudus veya kıdemi” tartışmalarının doğrudan olmasa da kelamî şerh ve haşiyelerde tartışıldığı ölçüde yer alır. Devvânî’nin şerhinde de bu çerçevede gündeme gelmiştir. Ancak Rızâeddin Fahreddin, *Hâşiye*’nin basılan nüshalarında bulunmayan bu bilgilerin nereden alınmış olabileceğini aydınlatmak için İbn Teymiyye’nin “Allah’a cihet ve mekan isnat etme” fikri ile ilgilenmiş⁶⁵ ve bu amaçla İbn Teymiyye’nin bazı eserlerini gözden geçirmiştir. Öyle anlaşıyor ki, *Der’ü Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakli* eserinden hareketle, İbn Teymiyye’nin Allah’a mekan ispat etmediğini ortaya koymaya çalışmıştır⁶⁶. Rızâeddin Fahreddin’in onun diğer eserlerini baştan sona okuyamadığı açıktır. Ancak asıl tartışılması ve kaynağının araştırılması gereken İbn Teymiyye’nin “kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı” ve “münferit eşhâsın hadis olabileceği”⁶⁷ görüşüdür. Diğer yandan alemin bütün cüzleriyle hadis olmadığını ileri sürmek, “bazı cüzleriyle alemin kıdeminin” savunmak anlamına gelir.

Rızâeddin Fahreddin’in *el-Azbü’l-Furât*’ın bir müsveddesinden aktardığı görüşler İbn Teymiyye’ye aitse, Mercânî bu görüşleri, ya İbn Teymiyye’nin eserlerinden, ya da başkalarının ondan aktardıklarından hareketle ifade etmiştir. “Kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı” ve “Münferit eşhâsın hadis olabileceği” şeklinde kaydedilen görüşlerin İbn Teymiyye’ye ait olduğunda şüphe yoktur. Çünkü onun eserleri incelendiğinde, alemde havadisın nevilerinin kıdemi çerçevesinde bu görüşleri savunduğu görülmektedir. Ayrıca alemde “nevü’l-havâdisin kadim olduğu” ve “nevü’l-eşhâsın” hadis olduğu” fikri, İbn Teymiyye’ye yazılan reddiyeler tartışılan konuların başında gelmektedir. Biz, Mercânî’nin yukarıda İbn Teymiyye’ye ait zikredilen görüşlerle ilgili ifadeyi, onun eserlerini inceleyerek değil, meşhur Şafii alim İhmîmî ve Hanefî alim Alaeddin el-Buharî’nin İbn Teymiyye’ye

⁶⁵ Onun vardığı sonuç şudur: “Yaklaşık on yıldır İbn Teymiyye’nin matbu eserlerini bizzat okuyup incelemektedirim. Bu kitapçığı hazırlarken bunları bir kere daha gözden geçirdim ve “Allah’a cihet ve mekan isnat etme” hususlarına özellikle dikkat ettim, fakat gözüme böyle bir şey ilmişmedi.” (Bkz.: Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.)

⁶⁶ Rızaeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye*, 99. Krş.: İbn Teymiyye (728/1328), *Der’ü Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 1/239.

⁶⁷ İbn Teymiyye kitabında aktarılan Arapça metin, Ömer Hakan Alp tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Çeviri üzerinde tasarrufla bulunarak buraya alınmıştır. (Krş.: Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.)

Arapça metin şöyledir:

ناك املو شي دحل باحصا نمو ناكلماو ههجالاب نولوقي نيزلا قللبانحل لضافا نم هيميت نب دمحا سابعل و بابا
يفتكاكاف هئازجا عيجمجب الماعل شودحب لوقل ل نكمي مل ممعز يف شرعل وهو بجاولل ناكلما تابثا هبدم
بابلا يف هيلع بجو امع هب عنقو صاخشا ل شودحب

(Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 99.)

yazdıkları reddiyelerden öğrenmiş olabileceği kanaatindeyiz. Çünkü bu eserlerde, İbn Teymiyye'nin "alemin bütün cüzleriyle hudusu veya kıdeminin" mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. Mercânî, bundan sonra İbn Teymiyye'nin eserlerine ulaşmak ve aslını görmek istemiş olabilir. Ama tespit edebildiğimiz kadarıyla, Mercânî, İbn Teymiyye'nin eserlerinde bu sorunun nasıl ele aldığını ortaya koymamıştır. Daha sonraki eserlerinde, bu konuda ayrıntılı bilgiye rastlanmaması da bunu doğrulamaktadır. Aslında böyle bir araştırma, o günün şartlarında oldukça zordu. Bununla birlikte Mercânî, İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikrini doğru bir şekilde formüle etmiştir. Bu durum, onun konunun en fazla yer aldığı *Der'ü Târûzi'l-Akli ve'n-Nakli* eserini görmüş olabileceğini akla getirmekteyse de, elimizde buna dair kesin bir kanıt yoktur.

Mercânî'nin Osmanlı uleması ve Buhara ulemasını yakından takip eden bir alimdi. Bu sebeple Türkistan uleması ve Osmanlı uleması, 14. asırdan beri Hanefî ve Şafîî çevrelerde İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirilerden ve ona karşı olumsuz bir bakış açısından haberdar olmuş olabileceğini düşünmekteyiz. Hanefî alimler arasında İbn Teymiyye'nin fikirlerini çürütmek için reddiye yazanların başında Buharalı Alâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (841/1438)⁶⁸ bulunmaktaydı. İbn Teymiyye'yi eleştirmekle ünlenenler Şafîî alimlerin başında Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman İhmîmî eş-Şafîî(764/1363)⁶⁹ gelmekteydi. Hanefî alimin İbn Teymiyye'yi eleştirdiği dört meseleden birisi, "cihet, mekan, ayn, yed, vech gibi cüzlerden ibaret bir Allah taavvuru" ile ilgiliydi. Ancak Mercânî'nin ondan hareketle İbn Teymiyye ile ilgili yukarıdaki ifadeyi kullanması mümkün görünmese de, Şafîî alimin reddiyesindeki bilgilerden hareketle bu ifadeyi kullanmış olabileceği akla gelmektedir. Çünkü el-İhmîmî(764/1363)'nin bu eserini İbn Teymiyye'nin "havâdisin nevinin kıdemi" veya "alemin envai ile kıdemi" görüşlerini eleştirmek için yazdığı mukaddimede şöyle ifade etmektedir:

"İbn Teymiyye olarak bilinen eş-Şeyh el-İmam el-Allâme Takiyüddîn, *füiler ve eylemler gibi havâdisin nevinin kıdemi* inancına yönelince –buna göre dört sayısının çift sayı ve üç sayısının tek sayı olmaktan, güneşin ışıklarından ayrılamıyacağı gibi *nevin kıdemi fiillerden her birinin kıdeminden ayrılamaz*- bu konuda onu uyarmak, bu inanca yönelmesinin keyfiyetini açıklamak gerekli hale geldi."⁷⁰

⁶⁸ Alâüddîn el-Buharî, bu eserinde İbn Teymiyye'nin tescim görüşünü eleştirmiş ve onu tekfir etmişti. Bkz.: Alâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Hanefî (841/1438), *Mülcimetü'l-Mücessime*, Thk.: Saîd Abdüllatif Fude, Dâru'z-Zehâir, Beyrut 1434/2013.

⁶⁹ Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman el-İhmîmî Şafîî(764/1363), *Risâle fi'r-Red ala İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdisi la Evvel leha*, thk. Saîd Abdüllatif Fevde. Yrz. 1997/1417.

⁷⁰ el-İhmîmî, *Risâle fi'r-Red ala İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdisi la Evvel leha*, 34. Geniş bilgi için ayrıca bkz.: 17-23.

Arapça metin:

لإعفأال نمدأواحلأ عون مدق داقأعأ هيلع لخدق قيميأ نباب فور عملأ نيدلأ يقيأ قمال عملأ مإمالأ خيشلأ ناك عملأ

“Kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı” ve “münferit eşhâsın hadis olabileceği” şeklindeki fikirlerin, İbn Teymiyye’nin kendi eserlerinden araştırıldığında, bu fikirlerin Fahrüddin er-Razî’nin *Esâsi’t-Takdîs* eserini eleştirmek için yazdığı *Beyânü Telbisü’l-Cehmiyye (et-Te’sîs fî Reddi Esâsi’t-Takdîs)* adlı eserinde, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli (Muvâfakatü Sarîhi’l-Ma’kûl li Sahîhi’l-Menkûl)*, *Şerhü Hadîsi İmrân b. Hüseyin*, *Şerhü Hadîsi’n-Nüzûl* ve diğer bazı eserlerinde tartışıldığı ve açıklandığı görülmektedir. Özellikle *Der’ü Teârüzi’l-Akl ve’n-Nakl*’de, konuyla ilgili tartışmalarda “hâdisetü’n-nev’i ev el-eşhâs”⁷¹, “el-eşhâs el-hâdis”⁷² ve “nev’ühu (nev’ü’l-fi’li) kadîmün”⁷³ ifadeleri kullanılmaktadır.

Mercânî, 1838 yılında yedi aylık Türkistan seyahatinde, Buhara’da tasavvuf ve ruh terbiyesi ile ilgilenmişti. Önce Yesevilğin bir devamı olarak bilinen Nakşibendiliğe intisap etmiş, daha sonra “Şeyh Abdülkadir b. Niyaz Ahmed el-Farukî el-Hindî’den ruh terbiyesi için icazetname ve irşad hattı almıştır.” Fakat onun sufilığe mensubiyeti, şeyh-mürîd ilişkisi şeklinde değildi. O, İbn Sina, İmam Gazalî, Şehabeddîn Sühreverdî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, İmam Rabbanî gibi önde gelen sufilerin eserlerini Semerkant’ta okumuş ve bazı konularda onların düşüncelerini benimsemişti. Hatta onların bazı eserlerini kendisi için istinsah etmiştir.⁷⁴ Daha sonra yazdığı eserlerde başta İbn Teymiyye’nin tekfir ettiği İbn Arabî olmak üzere pek çok sufiden övgüyle bahsetmiştir. Bazı kere fakihlere karşı sufilerin görüşlerini tercih etmiştir. Ancak tasavvufa karşı mesafeli ve eleştirel bir tavır içerisinde olmuş⁷⁵ ve yeri geldiğinde sufilığın bazı inanç ve uygulamalarını eleştirebilmiştir. Fakat o, İbn Teymiyye gibi bazı müteahhirin sufi meşayihî tekfir etmiyor; kabir ziyareti ve tevessül gibi konuları akide ile ilgili şirk olarak görmüyor ve bunları yapanları müşriklikle suçlamıyordu. Bu sebeple Mercânî, bu tür fikrî aşırılıklarını onun en çirkin fikirleri olarak *Vefiyyetü’l-Eslâf*’ta zikretmekten çekinmemişti. Bununla birlikte, katı lafızcılığa ve gelenekçi-zahiri anlayışa karşı akılcılığı veya

نع كئالثل و ءةجوزلا نع ءعبرال كئفنت ال اك لك ليعافمل نم درف مدق نع لكفني ال يذلا ليعافمل و مدقت عم يلعل ءلوءد ءيفيك كيلع و لكذ يلعل ءيبنتلا لالحل يضتقا اءءاعش نع سمئل و ءةيدر فلا

⁷¹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 4/160.

⁷² İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 1/352.

⁷³ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 2/122.

⁷⁴ Örneğin övgüler yağdırdığı Gazalî’nin *Kimya-ı Saadet, Risâletü’r-Rûh, el-Mukiz mine’d-Dalâl, Fay-salu’t-Tefrika beyne’l-İslam ve’z-Zendeka, el-Madnûn bihi ala ğayri ehlihi* gibi eserlerini okumuştur. (Bkz.: Şehîr Şeref, *Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915, 51; Arslan, “Şihâbuddin Mercânî’nin Tasavvuf Anlayışı”, 1/98 (1/96-107)

⁷⁵ Mercânî’nin sufilikle ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz.: Arslan, “Şihâbuddin Mercânî’nin Tasavvuf Anlayışı”, 1/102 (1/96-107)

Gazali, Sühreverdi, İbn Arabî ve İmam Rabbânî gibi sufilerin görüşlerini, yeri geldiğinde açıkça savunuyordu.⁷⁶

Yukarıda ele alınan hususlar, Mercânî'nin fikirlerinde İbn Teymiyye'nin etkisinde kaldığını söylemenin güç olduğunu açıkça göstermektedir. Üstelik o, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Selefiyye kavramını kullanmadı ve böyle bir akıma taraftarlık yapmadı. Hadis taraftarlarının, ayet ve hadislerdeki isim ve sıfatlardan başka sıfat ve isimlerle Allah'ın tanımlanacağı fikrini benimsese de, Maturidilerin tekvin sıfatını kabul etmiş ve onu savunmuştur. Diğer taraftan Allah'ın sıfatları ile ilgili İslam bilginleri arasındaki farklı görüşleri incelemiş⁷⁷ ve bu çerçevede İbn Sina'nın *Şifâ*'sından onun *Tevhîd-i Ef'âl*, *Tevhîd-i Sıfât* ve *Tevhîd-i Zât* şeklindeki tasnifi⁷⁸ ile Gazalî'nin görüşlerine⁷⁹ yer vermiştir. Mezhep taassubu içerisinde olmayan Mercânî'nin bu kısımda, eğer görüşlerinden haberdar olsaydı, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in sıfatlar tasnifini de tahlil etmesi beklenirdi. Ancak onun eserlerini okumadığından veya İbn Sina'nın tasnifini benimsediğinden dolayı onların tasnifini dikkate almamış olabilir.

On yıldır kitaplarını okuduğunu söyleyen Rızâeddin Fahreddin'in İbn Teymiyye hayranlığı⁸⁰, Mercânî'de rastlanmaz. Çünkü Mercânî'nin İslam Felsefesi ve Tasavvufi kaynaklara hakimiyeti Rızâeddin'den çok çok ileri düzeydeydi. Sadece İbn Teymiyye konusunda, eserleri üzerinden onun kadar bilgiye sahip değildi. Bütün bunlara rağmen, Mercânî'nin ve diğer yenilikçi alimlerin kelam, felsefe ve sufilik eleştirilerinde İbn Teymiyye, Vehhabilik ve Selefiye'den etkilendiği iddiasında bulunmak veya kadimcilerin şahsında İdil boyundaki düşünce hareketini, "Selefi karakterli ıslahatçı düşünce" veya "yarı tasavvufi Selefi hareket" olarak tanımlamak doğru değildir.⁸¹

Kursavî ve Mercânî tarafından başlatılan ve zamanla İslam düşüncesini yeniden inşa etme faaliyetine dönüşen ceditçi düşünce, içinde doğduğu siyasî, toplumsal, iktisadî, kültürel ve dinî ortamın özelliklerini taşıyan fikrî ve felsefî bir harekettir.⁸² Hanefî-Maturidî kültür çevresinin akılcı ve ahlak merkezli din anlayışına mensup olmaları, felsefe, kelam ve tasavvufun birikiminden yararlanmaları, onların Selefileşmesinin önündeki en büyük engeldir. Ancak

⁷⁶ Kanlıdere, "Mercânî", DİA., Ankara 2004, 29/171.

⁷⁷ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, 1/195-297.

⁷⁸ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, 1/257-258.

⁷⁹ Örneğin Gazalî'nin Sıfatlar konusundak fikirlerine yer vermiştir. Bkz.: el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliğa*, 156-157.

⁸⁰ Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151.

⁸¹ Bkz.: İbrahim Maraş, "Çağdaş İslam Düşüncesi Açısından Tatar Ceditçilik Hareketi Hakkında Bir Değerlendirme" *Şihabeddin Mercânî ve Kazan Kültürü*, Ed.: Ali Arslan ve dğr., Eskişehir 2014, 1/31-33.

⁸² Geniş bilgi için bkz.: Maraş, "İdil Boyu Tatarlarının Geleneksel İslam Anlayışı", 348-349.

Mercânî sonrasında İdil boyundaki dini düşüncenin Selefî ve Vehhabî eğilimlerin etkisi altına girme sebepleri ayrı bir tartışma konusudur.

İdil boyundaki Hanefî-Maturidî çevrelerde filizlenen ceditçi ve kadimci düşünce hareketlerinde her ne kadar selef veya selef-i salihine dönme şeklinde bir talep varsa da, onların selef algısı ile siyasî ve dinî bir ideoloji olan Selefilerin selef algısı birbirinden farklıdır. Onlar, Hanefî-Maturidî geleneğin ilk temsilcilerinin rey taraftarlığına dönmeyi, selefte dönme çerçevesine dahil etmişlerdir. Fıkıhta Hanefî mezhebinin sistematığına, itikatta Maturidî'nin bilgi kuramına bağlı kalarak düşünce sitemini yenilemeyi hedeflemişlerdir. Onların akılcı geleneğe mensubiyetleri, felsefeye başvurmaya; ahlak merkezli bir dini tecrübeyi öneren Yesevilikle ilişkilerinin kültürel olarak devam etmesi de, Gazalî, İbnü'l-Arabî ve diğer sufilerin anlayışlarından yararlanmayı beraberinde getirmiştir. Bu bölgede, mensubu oldukları geleneği taklit etmenin; şeyhe mutlak teslimiyetin ve batınî düşünceye kaymanın beraberinde getirdiği ahlakî yozlaşmanın önüne geçebilmek için kendi dışındaki geleneklerin ürettiği eleştirilerden yararlanmayı ihmal etmemişlerdir. Sonraki Ceditçilerin, İbn Teymiyye'nin sufilığe karşı eleştirilerine başvurmaları da bu çerçevede değerlendirilebilir. Mercânî ve takipçileri, sadece mekasıd merkezli fıkıh anlayışından kopan Buhara ve Semerkant Hanefî alimlerinin eserlerinde ve Eşarilerin etkisi altına giren Osmanlı ulemasının eserlerinde Hanefî-Maturidiliği bulamayınca dini düşüncenin yenilenmesi çabası içerisine girmişlerdir. Aynı zamanda Ceditçi bir hareket başlatmalarında kendi varlıklarını tehdit oluşturan Rus işgali ve Osmanlıya isyan eden Vehhabî tehlikesine karşısı direnebilmek için, mensubu oldukları Türk toplumunun bağımsızlık ve özgürlük gibi değerlerini de devreye sokmuşlardır. Mercânî, Tatar tarihini ve kültürünün, Türk tarihi ve kimliğinin bir parçası olduğuna dair araştırmalar yaparak⁸³ onların Türk toplumuna ve İslam medeniyetine mensubiyet şuuru- nu geliştirmeye çalışıyordu.

Ceditçiler, dilde, fikirde ve işte birlik ve beraberliği Türkistan ve diğer Türk coğrafyalarında bulamayınca, onları bu şurdan uzaklaştıran mezhepçiliğe ve tarikatçılığa eleştirmeye başlamışlardır. Onların Ruslara karşı mücadelesinde mezhebî mensubiyet kadar Türk toplumuna mensubiyet şuuru da önemli bir rol oynamıştır. İdil boyundaki Hanefî-Maturidî düşünce, bu alimler sayesinde düşüncenin yenilenmesinde önemli bir mesafe kaydetmiş ve klasik gelenekteki akılcı metodolojiyi işleterek İslam düşüncesine yeni açılımlar getirmiştir. Böylece diğer Türk aydınlarına örnek olmuşlardır. Bundan dolayı yeni bir arayışı temsil eden Kazan Ceditçiliği, Türk Müslümanlığının

⁸³ Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazanî, *Müstefâdü'l-Ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgâr*, I, Kazan 1303/1885, 1897; II, Kazan 1900.

asıl kaynaklarına dönüşü konusunda Osmanlı Türk aydınlarına örnek olmuşlardır. Ancak Mercânî ve Tatar ceditçileri, Hanefiliği bildiği kadar Maturidiliği bilmiyorlardı. Onların bazıları, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ından yararlanmaktaydı, ancak *Kitabü't-Tevhîd* ellerinde yoktur. Tıpkı Osmanlı toplumunda olduğu gibi İdil boyundaki Türk toplumlarında da, Maturidilik sembolik bir değere sahipti. İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini, klasik Hanefî ulemanın fıkıh görüşleri kadar bilselerdi, Kazan kültür havzasındaki Ceditçiliğinin bugünkü durumu farklı olacaktı. Bundan dolayı bu hareketin, daha sonra etkisi altında kaldığı sufilik ve selefilik kuşatmasından kurtularak akılcı ve ahlak merkezli bir din anlayışını temsil eden İmam Mâtürîdî'nin özgürlükçü bilgi kuramı ile dinî düşüncedeki yenileşme serüvenine kaldığı yerden devam etmesi yeni bir İslam düşüncesinin inşası için son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet Turan, “Şihâbüddin Mercânî'nin Tasavvuf Anlayışı”, *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Şehabettin Mercani ve Kazan Kültürü*, Eskişehir 2014, I/96-107.

Attar, Ferideddin, *Mantıku't-Tayr*, Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1968.

Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin, “Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 7/450-461.

el-Barûdî, Alimcan b. Muhammedcan, “Mercânî Hakkında Makale ve Hatıralar”, *el-Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915

el-Buhârî, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (841/1438), *Mülcimetü'l-Mücessime*, Thk.: Saîd Abdüllatif Fude, Dâru'z-Zehâir, Beyrut 1434/2013.

ed-Devvânî, Şerhü Akâidi'l-Adûdiyye, (Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adûdiyye (Azbu'l-Furât)*, İstanbul 1316.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî (728/1328), *Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakli*, Thk.: Muhammed Reşâd Sâlim, Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2. Baskı, Suudi Arabistan 1411/1991.

el-İhmîmî, Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman Şafii (764/1363), *Risâle fi'r-red ala İbn Teymiyye fi mes'eleti havadisi la evvel leha*, thk. Saîd Abdüllatif Fevde. Yrz. 1997/1417

İlyas, Tahir, “(Mercânî'nin) Fıkıh Dairesinde Hizmetleri”, *el-Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915.

Kalaycı, Mehmet, “Osmanlı’da Eş’arilik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15/29(2017), 79-151.

Kalaycı, Mehmet, “Osmanlı’da Eş’arilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış”, *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2017), 113-127.

Kanlıdere, Ahmet, “Mercânî”, *DİA.*, Ankara 2004, 29/169-172.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, yay.: Orhan Fuad Köprülü, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1976.

Türkoğlu, İsmail ve Maraş, İbrahim, “Kursavî”, *DİA.*, Ankara 2002, XXVI/447.

Maraş, İbrahim, “Çağdaş İslam Düşüncesi Açısından Tatar Ceditçilik Hareketi Hakkında Bir Değerlendirme” *Şihabeddin Mercânî ve Kazan Kültürü*, Ed.: Ali Arslan ve dğr., Eskişehir 2014, I/34-35

Maraş, İbrahim, “ İdil Boyu Tatarlarının Geleneksel İslam Anlayışı”, *Proceedings of the Second International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region*, Kazan, 24-26 June 2005, IRCICA, İstanbul 2008, 341-355.

Maraş, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, (nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr.), I-XV, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı, ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı, ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı Bekir Topaloğlu ; ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II. Cilt, Çev.: Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı ; ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIV. Cilt, Çev.: Kemal Sandıkçı, ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019.

Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî: Vilâyetnâme, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Nâzûretu’l-Hakk fî Farziyyeti’l-İşâi ve in lem Yağîb eş-Şefaku*, Kazan 1287/1870.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Nazura-tu'l-Hakk*, Thk.: Orhan Ençakar-Abdülkadir Yılmaz, İstanbul 2012.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adûdiyye (Azbu'l-Furât)*, İstanbul 1317.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *el-Hikme-tü'l-Bâlîğa el-Cinniyye fî şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Kazan 1888.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Hak-ku'l-Ma'rifeti ve Hüsnü'l-İdrâki bimâ Yelzemü fî Vücûbi'l-Fitri ve'l-İmsâki*, Thk.: Lüey Abdurraûf el-Halilî el-Hanefî, I. Baskı Ürdün 1437/2016.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Müstefâ-dü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgâr*, I, Kazan 1303/1885, 1897; II, Kazan 1900.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Muhtaşa-rü'n-Nücûmi'z-zâhire fî ahvâli Mısr ve'l-Kâhire*, İnstytut Istorii, Yazıka i Litera-turi imeni Galimdjana İbragimova, Kazanskiy Filial Akademiya Nauk [İYALİ KFAN], f. 39, nr. 24.

el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî (1818-1889), *Vefiyye-tü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*, 611 ar, T.2.3., v. 467a-b. (İbrahim Maraş Özel Arşivi: Elektronik PDF dosyası)

en-Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tabıratu'l-E-dille*, Thk.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2004.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Ge-leneğinin Teşekkülü”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), Feryal Matbaası, Ankara 1992, 75-84.

Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, Kazan 1897.

Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, Haz.: Ömer Hakan Alp, Özgü yayınları, İstanbul 2007.

Rızâeddin b. Fahreddin, *İbn Teymiyye*, Vakıf Matbaası, Orenburg 1911

es-Semerkindî, Alâüddîn, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005. (III/426-427).

Şerâitü'l-Îmân- Usloviya Veri (Tatarca ve Rusça olarak), Üniversite Mat., Ka-zan 1894.

Şeref, Şehir, “Mercânî”, *Mercânî*, Nşr.: Salih b. Sabit Ubeydeddin, Maarif Matbaası, Kazan 1915.

Tahir, Bursalı Mehmed, *Türkler'in Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, İstanbul trz.

Türkoğlu, İsmail, *Rusya Müslümanları Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncü-lerinden Rızâeddin Fahreddin*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.

Yaltkaya, M. Şerafettin, “Türk Kelâmcıları”, *DFİFM.*, Burhaneddin Matba-a-sı, İstanbul 1932, 23(1932), 7-15.

MATBUAT DÖNEMİ MUSHAF KİTABETİ ÇALIŞMALARINDA ŞEHABETTİN MERCÂNÎ

Doç. Dr. Münteha MAŞALI*

1. Mercânî Öncesi Süreçte Kazan'da Mushaf Basım Çalışmaları

Matbuat döneminde Müslümanlar tarafından basımı gerçekleşen ilk mushaf, 1801 tarihinde Kazan'da basılmıştır. Her ne kadar bundan önce Petersburg'da 1787 tarihinde bir baskı gerçekleştirilmiş olsa da, basımına Müslümanlar öncülük etmediği için ilk mushaf olarak 1801 tarihli Kazan Mushafı görülmektedir.¹ Bu tarihten Mercânî'nin 1859 yılında Mushafların tetkiki görevine getirilmesine kadarki sürede ne kadar baskı yapıldığı noktasında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü Nezâret-i Dîniyye ancak 1892 yılından sonraki basımları kayıt altına almış, önceki baskıların kaydını tutmamıştır.²

1857 yılında Nezâret-i Dîniyye, mushaflarda görülen nazım ve ibare yanlışlarını incelemeye almış, bunu yaparken imla (resim) özellikleri ve hareketleme (zabt) işlemiyle ilgili hataları, bu incelemenin dışında tutmuştur. Nezâret-i Dîniyye 11 Mart 1859 tarihinde yaptığı toplantıda mushaf tetkiki için musahhihlerin tayin edilmesini karara bağlamıştır.³ Bu karar o döneme kadar mushafların tetkiki meselesinin gereken titizlikte yürütülmediğine delalet etmektedir. Nitekim Mercânî de *el-Fevâidü'l-Mühimme*'de bu yönde şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Rusya şehirlerinde yüz yıldan bu yana mushaf basımı gerçekleşmektedir. Fakat bu mushafların tetkiki meselesi ihmal edilmekte ve tetkik işi bu konuda bilgi sahibi olup da doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kudretinde olmayan kişiler tarafından gerçekleştirilmektedir. Böyle olduğu için de söz konusu mushaflarda var olan çok sayıdaki hata devam edip gitmiş ve ıslahları mümkün olmamıştır. Bunun yanı sıra bir de bu mus-

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, muntehamasali@gmail.com

¹ Rızâeddîn Fahreddin, "Kur'an-ı Kerim Tab'ası Hakkında", *Şûra*, y. 1994, sy. 4, s. 3.

² Rızâeddîn Fahreddin, *Kur'an Tabâat*, Ofa 1900, s. 7-8. Rızâüddîn Fahreddin 1878-1914 arasında 120 ila 130 arası baskı yapılmış bulunmaktadır. Bkz. Rızâüddîn Fahrüddin, "Kur'an-ı Kerim Tab'ası Hakkında", s. 3.

³ İlgili karar şöyledir: "Basılacak Kur'anları doğru düzgün bastırmak için Müslümanlardan bir kimse musahhih olarak tayin edilsin. Bunlar 1787'inci yılda Petersburg'da veya Yunusov Matbaası tarafından yahut da bunda sonra Emirhanov Matbaası tarafından Kazan'da tab olunmuş Kur'anlar ile mukabele kılıp yahşi dikkat ile tashih etsin." Salih b. Sâbit Ubeydüllîn, *Mercânî*, Kazan 1333, s. 201.

hafların hamisinde kıraat farklılıkları ve kelime manalarıyla ilgili çok sayıda hususa yer verilmiş, dahası sahih olmayan başka bilgiler de kaydedilmiştir.⁴

Nezâret-i Dîniyye 17 Eylül 1859 tarihli toplantısında musahhih olarak Şihâbüddin Bahaüddinoğlu ile Abdülğani Salihoğlu'nun tayin edildiklerini, bu ikisinin onayından geçmemiş Mushafların basılamayacağını hükme bağlamıştır.⁵ Abdullah İsmetî'nin tespitlerine göre her ne kadar önceden de Mushafları tetkike tabi tutan kimseler olsa da bunlar muvakkat olarak ve sadece belli bir baskının tashih işini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla Kazan'da Mushafları tetkik görevini resmi olarak yürüten ilk kişi Mercânî ve Salihoğlu olmuştur.⁶

Mercânî ve Salihoğlu bu göreve getirilmelerinin hemen akabinde 13 Ekim 1859 tarihinde Nezâret-i Dîniyye'den görev tanımlarının yapılması ve sorumluluk alanlarının belirlenmesi talebinde bulunmuşlardır.⁷ Nezâret-i Dîniyye, 23 Ekim 1859 tarihli toplantısında, yeni yapılacak baskılarda Yunusov ve Emirhanov Matbaaları tarafından basılmış önceki Mushafları esas almalari yönündeki 11 Mart 1859 tarihli kararını revize etmiş, Mercânî ve Salihoğlu'nun, söz konusu mushaflarda bir yığın hata bulunduğu yönündeki beyanlarını dikkate alarak, bu hataların tashih edilmesini ve bu gibi durumlarda önceki Mushafların esas alınmamasını hükme bağlamıştır.⁸

Her ne kadar musahhihlik görevinde Mercânî yalnız değilse de, diğer üye Salihoğlu'nun bu konuda çok yetkin olmaması, görevin daha ziyade Mercânî tarafından deruhte edilmesine yol açmış; bu da, ileride temas edeceğimiz üzere, Salihoğlu'nun şikayetlerine ve Mercânî'nin görevden alınmasıyla sonuçlanan gelişmelere kapı aralamıştır.

⁴ Şihâbüddin Mercânî, *el-Fevâidü'l-Mühimme*, Kazan 1297, s. 2.

⁵ İlgili karar şöyledir: "Kazan'da basılacak Kur'anları tashih etmek hizmetine İmam Şihâbüddin Bahaüddinoğlu ile İmam Abdülğani Salihoğlu tayin edilir. Bunlar Ministir (Dahiliye Bakanı) hazretleri tarafından gösterilmiş Kur'an'lar ile mukabele edip onayladıktan sonra imza ederler. Bastırıcılar tarafından her tabak için iki teneke akçe verilir. Musahhihler tarafından onaylanmayan Kur'an'lar satılamaz. Hatalı halde imza ederlerse, kendileri mesul olurlar." Bkz. Ubeydüllin, *Mercânî*, s. 202.

⁶ Ubeydüllin, *Mercânî*, s. 203.

⁷ Talep yazılarının içeriği özetle şöyledir: Nezâret-i Dîniyye'nin emrine binaen Petersburg ve Kazan'da tab olunmuş malum eski Kur'anlar ile mukabele ederek Kur'an-ı Şerif'i tashih itmeye şurû' etmiş (başlamış) idik. Lakin Nezâret-i Dîniyye, (önceden basılan) Mushaflarda birtakım hataların bulunduğunu tespit etmişler. Şimdi bizler mezkûr eski Mushaflar'a muvafık mı davranacağız? Yoksa onlardaki hataları tashih mi edeceğiz? Nezâret-i Dîniyye bizlere bu doğrultuda bir beyanda bulunsun. Bkz. Ubeydüllin, *Mercânî*, 202.

⁸ İlgili karar özetle şu şekildedir: Petersburg ve Kazan'da Yunusov Yayınevi ile Emirhanov Yayınevi harâcâtı ile basılmış Kur'anların hatasız olmadığı, Ministera (İçişleri Bakanlığına) ve Nezâret-i Dîniyye'ye malum değil. (Yeni basılacak Mushafların) söz konusu Mushaflar ile mukabele edilmesi yönündeki karar, sair baskılara göre bunların onaylı olduğunun zannedilmesidir. Eğer bunların özlerinde hatalar görülür ise elbette ona muvafakat itmeyip aksine tashih etsinler. Bkz. Ubeydüllin, *Mercânî*, 202-203.

Musahhihlik görevine gelir gelmez Mercânî ilk icraat olarak Mushafların hamîşinde yer alan kayıtları ortadan kaldırmıştır. Mercânî'nin en köklü icraatı ise Resm-i Osmani imla sistemine geçmek olmuştur. *el-Fevâidü'l-Mühimme*'de Mercânî bu durumu özetle şöyle anlatmaktadır:

“Hicrî 1276 senesinde musahhihlik görevine getirildiğimde, Mushafların hamîşinde yer alan ilaveleri kaldırdım ve hatalı yazımların tashihine çalıştım. Bu görevim esnasında ele aldığım ilk husus, Resm-i Osmânî'nin esas alınması olmuştur ki haddizatında Kur'an kitabesinde bu imlanın esas alınması vaciptir... Resm-i Osmanî'yi esas alma isteğimin sebebi, bunun Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan okuyuş farklılıklarına imkân veriyor olması, dolayısıyla da Resm-i Osmanî'nin esas alınmaması durumunda mütevatir kıraatlerin bir bölümünün devre dışı kalmasının söz konusu olacağıdır.”⁹

Mercânî, Resm-i Osmânî'ye geçiş yönünde yürüttüğü çalışmaları tamamlamasının ardından 7 Muharrem 1277'de ilk baskıyı gerçekleştirmiştir. Bu mushafın ferağ kaydına düştüğü ibare şöyledir:

“Herşeyin maliki olup hamde layık olan Cenab-ı Hakkın yardımıyla Kazan şehrindeki Kokobin Matbaasında Kitâb-ı Mecîd'in baskısı gerçekleşmiş olup bu yapılırken de insan türünün gücü nispetinde, tashih edip karşılaştırma noktasında çaba ve enerji harcanmış, sahabenin icma ettiği ve Mushafları buna göre yazdığı Kur'an hattına ilişkin bazı imla özellikleri göz önünde bulundurulmuştur. Böyle olduğu içindir ki Allaha hamdolsun bu bölgede basılan Mushafların en sahihi olmuştur, her ne kadar hiç kimse için kaçış imkânı bulunmayan birtakım şeylerden hali değilse de. Bu, 1277 senesi 7 Muharrem Perşembe günüdür.”¹⁰

Mercânî'nin belirttiğine göre avamıyla havassıyla bölge insanları Resm-i Osmânî'ye alışık olmadığından, bu imla beklediği ilgiyi görmemiş, dahası ciddi eleştirilere de konu olmuştur. Bu eleştiriler Mercânî'nin Kur'an metnini tahrif ettiği yönündeki iddiaların dillendirilmesine kadar varmış, dahası musahhihlik görevinden el çektilmesi yönünde Nezâret-i Dîniyye'ye başvurulara yol açmıştır. Mercânî, Nezâret-i Dîniyye üyeleri içinde kendisine kin besleyenlerin bu fırsatı ganimet bilerek hakkında soruşturma başlattıklarını ve Resm-i Osmanî doğrultusunda yazımı gerçekleşen kelimeleri niye öyle yazdığına dair kendisinden delil istediklerini belirtmiştir. Soruşturma kapsamında Mercânî, musahhihlik görevini Nezâret-i Dîniyye'nin resmi talebi doğrultusunda yerine getirdiğini belirtmiş, Dâni'nin *et-Teyşîr*'i, Şâtûbî'nin *el-Akîle*'si, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı gibi eserlerden söz konusu kelimelerin yazımına ilişkin ibareler ile konunun uzmanı ilim adamlarının nakil ve rivayetlerini

⁹ Mercânî, *Fevâid*, s. 3.

¹⁰ Mercânî, *Fevâid*, s. 3.

delil olarak sunmuştur. Mercânî'nin takip ettiği imlanın Resm-i Osmanî olduğunun anlaşılması ve hakkındaki iddiaların asılsız olduğunun ortaya çıkması üzerine Nezâret-i Dîniyye önce "Kazan bölgesindeki şer'î meselelerin yerine getirilmesi ile Kazan ve civarındaki Müslümanlar arasında vuku bulan nizaların ortadan kaldırılması yönündeki faaliyetler Nezâret-i Dîniyye'ye ciddi bir yük yüklediğinden, cemiyet, mushafların mukabelesi ile hemhal olma vakti bulamamaktadır" bahanesine sığınmış, akabinde de şu gerekçe ile Mercânî'yi görevden almıştır: Resm-i Osmânî bölge insanları tarafından bilindik bir şey değildir, dolayısıyla da insanlar bu imla doğrultusunda okurken ciddi hatalar yapmaktadır.¹¹

Mercânî *el-Fevâidü'l-Mühimme'*de Nezâret-i Dîniyye üyelerinin bir kısmının kendisine kin beslediğinden bahsetmiş, fakat bunun sebepleri hakkında herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Abdullah İsmetî'nin aktardığı bilgilere kalırsa bu kin ve nefretin ardındaki kişi Mercânî'nin görev arkadaşı Salihoğlu'dur. Şöyle ki; Abdülğani Salihoğlu tashih-i mesâhif hizmetinde ehliyetli olmamasına bağlı olarak geri planda kalınca, bunu sorun etmeye başlamış ve durumu Nezâret-i Dîniyye'ye şikâyet etmiştir. Şikâyet dilekçesinde şöyle demektedir:

"Nezâret-i Dîniyye'nin fermanına imtisal edip İmam Bahaüddinoğlu ile birlikte tab' idilmekte olan Kur'an Şerifleri tashih işine giriştik. Amma şerikimiz Bahaüddinoğlu, Nezâret-i Dîniyye'nin fermanı yalnız benim ismime diye özünü/kendini asıl, beni ise özü yetiştirmediğinde muin diye hesap ve iddia etmektedir. Bu sebepten tashih etmek doğrusunda benim sözümü dikkate almamakta, özü/kendisi bildiğine tashih etmektedir. Nezâret-i Dîniyye 1787 yılında Petersburg'da ve ondan sonrada Yunusov ve Emirhanov Yayınevleri haracatıyla Kazan'da neşr olunmuş Kur'anlara muvafık tashih etmeyi buyurduğu halde, İmam Bahâüddinoğlu bunların resimlerini tashihe gitmektedir. Mesela "يا آدم، العالمين، يا مريم، قالوا الان، يا اهل، بايات، الكتاب، اسماعيل، اسحاق، القيامة، شيئاً" kelimelerini "يأدن، العلمين، يُمريم، قالوا اللن، يَاهل، بايت، الكتُب، اسمُعيل، اسحَق، القِيمة، شيئاً" suretinde yazmaktadır. Bunun gibi amelleri için bizler mesul olunmasak idi."¹²

Salihoğlu'nun bu şikâyeti üzerine Nezâret-i Dîniyye "tashih işinde Petersburg basmalarının resimlerine muvafakat edilmesi ve sadece manaya hâlel getirecek hataların düzeltilmesi" ile "tashih işinde Mercânî ile Salihoğlu'nun aynı derece yetkiye sahip oldukları" yönünde bir karar çıkarmış, şikayete konu olan hususlar hakkında da Mercânî'den savunma istemiştir. Mercânî'nin savunmasının içeriği şöyledir:

¹¹ Mercânî, *Fevâid*, s. 3-4.

¹² Ubeydüllin, *Mercânî*, 203-204.

“Nezâret-i Dîniyye, İmam Salihoğlu ile ben Bahauddinoğlu’nu musahhih olarak tayin ettiği vakitte, Petersburg ve Kazan şehirlerinde bastırılan eski Kur’anlar ile mukabele etmeyi buyurmuş idi. Bizler, mezkûr Kur’anlara müracaat edip, tashih kılmaya başladığımızda onların üzerlerinde çok hatalar gördük, binaenaleyh bu doğrultuda ne amel kılmak lazım olacağını Nezaret-i Diniyye’den yazıp sorduk. Nezâret-i Diniyye “Siz şeriate muvafık tashih ediniz, mezkûr eski Kur’anlar ile mukabele iderek buyurmak, başkalarına nispetle onların onayının zan olmaklarından idi (yani eski Mushaflarla mukabele yapılması yönündeki istek, o eski baskıların sahih ve onaylı olduğu kabulüne dayalı idi). Eğer onların özlerinde hata görülürse, hatalarını aramayı bilakis tashih idiniz” diye beyan buyurdu. Bundan sonra Kokobin Matbaasında basılmakta olan Kur’an kâğıtlarını Salihoğlu imza ettikten sonra bana getirdiler. Ben ise teftiş edip okuduğumda nice oranda hata gördüm. Bu denli hatalı halde bastırmaya rıza olmadım, imza da etmedim. Amma ondan mukaddem, tashih etmiş kâğıdı İmam Salihoğlu imza etmiş idi. İmam Salihoğlu benim (bu) amelimden nârâzı olup, hiçbir tahammül göstermedi. Ve öz/kişisel zannınca benden intikam almak niyetiyle Nezâret-i Diniyye’ye şikâyet etmiş. Halbuki İmam Salihoğlu’nun bu şikâyetnâmesinde yazdığı isnatların cümlesi asılsızdır; çünkü ben ona “muîn” diye hiç vakitte ettiğim yok. Bunun isbâtı kâğıtlarda olan imzasıyla ol bilir. Böyle demek şöyle dursun, bilakis “meslektaşımın imzasından mukaddem hiçbir kâğıdı basmayınız” diye Kokobin Matbaası’na resmen yazdım. İmdi iş böyle olduğunda Salihoğlu’nun iddiasına nasıl doğru denilir. Ben oradaki hatasız kelimelerde düzeltme yapmış değilim, fakat hatalı resimleri düzelttim. Resm-i hattı düzeltmenin problemsiz olmaması gerek. Gayr-i mersûmu (Resm-i Osmani dışındakini) okumayı bilmiş bir kimse mersumu (Resm-i Osmani’yi) okur, hatta ki avam ve sabiler de tevakkufsuz okurlar. Rusya memleketinde bundan mukaddem de bazı bir (Resm-i Osmani ile) mersum tab’ olunmuş Kur’anlar var. Mesela Abdülaziz Paraşuv harâcetiyle 1851’de Kazan’da neşir olunan Mushaf’ta resme riayet edilmiştir... Kur’an’ı ahashabın ittifak etmiş resmiyle yazmak vacip olup onların resmine hilaf itmek dürüst/doğru değildir. Sahabelerin (r.anhüm) resimlerine muvafık tashih ittiğim sebebiyle ayıplı olmam, bizim Rusya devletiyle İran Memleketinde Kur’an resmine dikkat edilmez ise de, amma İslam memleketlerinde ahashabın resimlerine muvafakat itmek doğrusunda kâmil itibar ederler. İranlıların resim hakkında olan müsâhaleleri, Ashab-ı kiramın sünnet ve şiarına ermek babında olan müsâhaleleri sebebindendir. Amma bugüne kadar herkes öz bildiği şekilde tab’ ettirmek sebebinden bizde basılmış Kur’anlarda olan hatalar hesapsızdır; hatta ki nazma müteallik olacak şekilde cümlesinde kırk kadar hata yazılmıştır. Resm-i hat, sure ve ayet hesaplarında, vakf ve secdelerde, kıraat vecihlerinde olan yanlışlar ise sayısızdır. Nezâret-i Dîniyye tarafından

düstur idilen Emirhanov baskılarında ise nazma müteallik yüzden ziyade hata var. 1787’de Petersburg’da ve Yunusov tarafından Kazan’da basılmış Kur’an-ı kerim’in hatası Emirhanov basmasında olan hatadan az değildir. Salihoğulları’nın göstermiş (olduğu) kelimeleri böyle resim ile yazmakta benim senedim, âlimlerin kitaplarıdır. Bunların kitaplarının isimleri ve ibareleri iş bu kağıda ilhak olundu. Mezkûr ibarelerden, yazmış (olduğum) kelimeler hakkında her birine delil çıkar. Malum o kelimelerin hakkında, hatta ki haşiyede hem işaret itmiş idik. Mesela “قيمة” kelimesinin her zaman ‘elif’siz yazılması hakkında ittifak vakidir. ‘أَيَاتَانَا’ kelimesi iki yerin dışında ‘elif’siz yazılır demiş idik. Salihoğlu malum Kur’an-ı kerim’in resimlerini değiştirdi diye bizden şikâyet etse de özünün/kendisinin imza etmiş olduğu mezkur mushafların resimlerine hilaf olarak “آيت” ve “سموات” diye yazılmıştır. Ben Kur’an-ı Şerif resmini düzelttim. İlki ashâb-ı kiram sünneti üzerinde olsun, ikincisi Kur’an bastırarakların rızâlıklarını tahsil etmek için. Eğer de Nezâret-i Dîniyye Kur’an resmi hattı ile vücuh-i kiraat hakkında yazılan muteber kitapları teftiş ederse, Kur’an-ı Şerif kelimeleri hakkında olan resimler için bizi ayıplı saymaz.”¹³

Mercânî görevden alındıktan sonra yerine Şah Ahmed b. Ebû Yezîd el-Mâmeşî ile Abdülkerim b. Abdurrahîm et-Tekneşî getirilmiştir. Bir süre sonra Tekneşî Kazan’dan göç edince Mâmeşî yalnız kalmıştır. Mâmeşî’nin kendisiyle yaptığı istişarede Mercânî ona Resm-i Osmanî doğrultusunda hareket etmesi yönünde tavsiye ve teşviklerde bulunmuş ve Mushaf imlasına dair bazı eserleri kendisine vermiştir. Mercânî, Resm-i Osmanî’ye geçiş teşebbüsleri yüzünden değil, kendisine yönelik kişisel husumetler yüzünden görevden alındığı, dolayısıyla da Resm-i Osmânî’yi esas almaktan vazgeçilmemesi gerektiği yönünde de tavsiyelerde bulunmuştur Mâmeşî’ye. Bu tavsiyelerin etkisiyle olacak ki başta çağdaş imlayı esas alma yönünde bir irade ortaya koyan Mameşî, bilahare Resm-i Osmânî’yi esas alma yoluna koyulmuştur. Bu doğrultuda 1278 senesinde bir baskı gerçekleştirmiş olan Mameşî, mushafın sonuna dercettiği metinde Mercânî’nin nezaretinde basılan mushaflarda, Kur’an’ın tahrifine yol açacak nitelikte fahiş hataların bulunduğunu, bunun tashihi için kendilerinin göreve getirildiğini söylemiştir.¹⁴

Mercânî’ye göre gerçekleştirdiği baskılarda birkaç hareke, sükun ve nokta hatası dışında Mâmeşî’nin sözünü ettiği türde fahiş bir hata asla vuku değildir. Aksine bu tür hatalar Mâmeşî’nin nezaretinde gerçekleşen baskılarda vardır.¹⁵ Öte yandan Mâmeşî’nin, gerek önceki süreçte basımı gerçekleşen mus-

¹³ Ubeydüllin, *Mercânî*, s. 204-207

¹⁴ Mercânî, *Fevâid*, s. 4-5.

¹⁵ Mercânî’nin ifadesine göre Mâmeşî’nin nezaretinde gerçekleşen bu baskıda Melâike (Fâtır) suresi 32. ayetteki كَلِمَةً kelimesi, Mü’min suresi 33. ayetteki نَم kelimesi Duhan suresi 29. ayetteki ضَرَالَو kelimesi yazıdan düşmüş, yanı sıra eski baskılarda yer alan pek çok hata olduğu gibi bırakılmış, gözden

haflardaki hataları tashih etmesi için göreve getirildiği şeklindeki beyanları, gerekse Resm-i Osmânî'nin ihya ve neşri noktasında büyük çaba harcamış olduğu doğru değildir. Gel gör ki ahabap ve yarenleri Mâmeşî'ye Mushaf imlasını tashihe tabi tuttuğu ve sünneti ihya ettiği yönünde övgüler yağdırmışlardır.¹⁶

Her ne kadar Mercânî açıkça belirtmese de anlaşılan o ki, Mâmeşî'nin tetkik ve tashih işinde başarılı olamamasına bağlı olarak bu görev tekrar Mercânî'ye tevdi edilmiştir. Göreve yeniden gelmesinin ardından 1285 yılı Cümâde'l-Âhire ayında basımını gerçekleştirdiği mushafın sonuna, kıraat olarak Asım kıraati Hafs rivayetini, imla itibariyle Resm-i Osmânî'yi, ayet sayısı itibariyle Kûfe ehli nezdindeki ayet sayısını esas aldığını belirten bir kayıt düşmüştür. 1286 ve 1287 yıllarındaki baskılara da nezarette bulunduğu anlaşılan Mercânî, 1287 yılındaki baskı ile birlikte üst düzey kalitede bir baskı yakaladığını belirtmiştir. 1293, 1296 yıllardaki baskılarla da tetkîk-i mesâhif görevini sonlandırmıştır.¹⁷

2. Mercânî'nin Resm ve Zabtlı İlgili Uygulamaları

Mercânî, mushaf imlasını tayinde Ebû'l-Kasım el-Hüzelî (ö. 465/1073), Dâni (ö. 444/1059), Şâtıbî (ö. 590/1194), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) eserlerini esas almıştır. Dâni'den söz ederken sürekli olarak *et-Teyşîr*'i zikredip de *el-Mukni*'den hiç söz etmemesi dikkat çekicidir. Zira *et-Teyşîr* yedi kıraatle ilgili farklılıkları ele alan bir eser iken *el-Mukni*' mushaf imlasını konu edinmektedir, dahası mushaf imlası dendiğinde akla gelen ilk temel metin olma özelliği taşımaktadır. Mercânî, mushaf kitabete noktasında özellikle de zabt/harekeleme ile ilgili hususlarda kendinden önce hiç kimsenin gerçekleştirmediği nevi şahsına münhasır özgün uygulamalara da gitmiştir. Mercânî bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Şekil itibariyle bir, görüntü itibariyle de aynı olduğu durumlarda işba', izhar ve hazfe konu olan harflerin diğerlerinden ayırımını sağlamada, benden önce hiç kimsenin el atmadığı kayda değer ve özgün uygulamaları, benden başka hiç kimsenin keşfedemediği zarif ve latif remizleri ilk olarak kullanmaya muvaffak oldum, bunu da kelimeleri değiştirme, harf ziyadesinde bulunma ve bildik, alışıldık olanın dışına çıkma yoluna gitmeden gerçekleştirdim.”¹⁸

kaçmıştır. Resm/imla, vakf, ayet sayısı ve hamşilerde yer alan kayıtlarla ilgili hatalara gelince bunlar sayılamayacak kadar çoktur. Mâmeşî'nin nezaretinde gerçekleşen ikinci baskıda da Ahzab suresi 15. ayetteki لا kelimesi unutulmuştur. 1282 ve 1284 baskılarında ise İsrâ 102. ayetinde لا kelimesinin atlanması gibi daha pek çok bariz hata bulunmaktadır. Bkz. Mercânî, *Fevâid*, s. 5-6.

¹⁶ Mercânî, *Fevâid*, s. 6.

¹⁷ Mercânî, *Fevâid*, s. 6-9.

¹⁸ وفقت لابتداء أوضاع شريفة بديعة لم أسبق إليها وعلانم ظريفة لطيفة ما عثر احد غيري عليها في تمييز ما هو المشيع والمظهر والمحذوف عن ما سويها من الحروف فيما كانت صورتها متحدة وهيئتها متفقة من غير تغيير الكلمات ولا اثبات حروف ولا خروج

Mercânî'nin bu uygulamalarına örnek olarak şu hususları zikredebiliriz:¹⁹

(1) 'Vav' harfinden önceki harfe şu durumda büyük damme koymuştur: (a) وُورِي تَلُوا kelimeleri gibi telaffuzda olduğu halde yazıda karşılığı olmayan 'vav'lar. (b) يوقنون kelimesindeki gibi hem yazı hem telaffuz itibarıyla sabit olan 'vav'lar (c) عنده örneğindeki gibi 'hâ'nın dammesinin işba' edildiği durumlar. Bunun dışında kalan şu tür kelimelerde ise dammeyi normal ölçüde tutmuştur: (a) اولئك örneğindeki gibi yazıda olduğu halde telaffuza yansımayan 'vav'lar. (b) يؤمن örneğindeki gibi hemzeye kürsü oluşturan 'vav'lar. (c) عملوا örneğindeki gibi iki sakinin yan yana gelmesine bağlı olarak yazıda olmakla birlikte telaffuzdan düşen 'vav'lar.²⁰

(2) Telaffuz edilmemekle birlikte resim olarak yazıda gösterilen (انا اخوك) elifler ile iki sakin harfin yan yana gelmesine bağlı olarak telaffuzdan düşen 'elif'leri (بيننا الايات) diğerlerinden ayırt etmek için kendilerinden önceki harfin fetha harekesini göstermiş, buna karşın telaffuz edilmekle birlikte resim olarak hazfedilenleri (صلح), 'yâ' olarak yazılanları (موسى) ve hem telaffuz edilip hem de yazıda resim olarak gösterilenleri (بيننا) kendilerinden önceki harfin üzerine bir çeker (ـ) koymak suretiyle göstermiştir. 'Yâ'nın med harfi olması durumunda (جيء) ve kesreli zamirin med ile okunması durumunda (به) önceki harfin altına bir çeker koymuş (ـ) örneğindeki gibi zamirin medsiz/işba'sız okunduğu durumlarda ise önceki harfi kesrelemekle iktifa etmiştir (فيه ve به).

(3) İzharı konu olan tenvin ile idğam ve ihfaya konu olan tenvini birbirinden ayırmış ve ilkini (ـ) şeklinde çift (müteradif) tenvin ile, ikincisini ise iç içe geçmiş (müteânik) tenvin ile göstermiştir.

(4) örneğindeki gibi hemzenin 'elif' olarak yazıldığı yerlerde hemze işaretini (ayın başı) kullanmamıştır. Gerekçesi, harekenin varlığının, onun hemze olduğunu gösteriyor oluşudur.

(5) Hiçbir pratik faydası bulunmadığı için قالوا ve قيل gibi kelimelerdeki med harflerinin üzerine sükûn koymamıştır.

(6) Vasil hemzelerini göstermek için de 'sâd' harfinin başından iktibas edilen işareti koyma yoluna gitmemiştir. Çünkü hareke konulmadığında onun okunmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan zaruret dışında Mushafın tecridi yoluna gidilmesi yönündeki emirler de bunu gerektirir.

(7) Mercânî vakf yerleri ve işaretleri ile ilgili olarak Secâvendî'nin sistemini dikkate almadığını özellikle belirtmiş ve gerekçe olarak da bu sistemin kabule şayan olmamasını göstermiştir. Ona göre bu sistem önceki âlimlerin kabullerinin dışına çıktığı gibi tek kelime niteliğindeki bazı rumuzları içe-

عن المتعاهد المعروف Bkz. Mercânî, *Fevâid*, s. 9.

¹⁹ Bkz. Mercânî, *Fevâid*, s. 9 vd.

²⁰ Mercânî, *Fevâid*, s. 9-10.

mektedir. Dolayısıyla söz konusu rumuzların Mushafa konması, Kur'an'a kelime ziyadesinde bulunmakla eşdeğerdedir, böyle olduğu için de Kur'an'ın mevsukiyeti açısından sorunludur.²¹

Mercânî sadece iki vakf türüne işarette bulunmuştur. (1) “ط” işareti: Bu işarette, öncesiyle hiçbir ilişkisi kalmayan ve vakf-ı mutlak olarak ifade edilen yerler ile öncesiyle bir yönüyle ilişkisi olan ve “vakf-ı tâm min veçh” olarak isimlendirilen yerleri göstermiştir. (2) “ج” işareti: Öncesiyle mana itibarıyla tam bir irtibata sahip olup da mütekellimin, muhatabın ve cümlelerin değişmediği yerler vakf-ı kâfi olup “ج” işareti ile gösterilmiştir. Mercânî'ye göre Kazan bölgesinde basılan Mushaflardaki uygulama bu yöndedir, bu yüzden kendisi de aynı uygulamaya bağlı kalmıştır.²²

(8) Mercânî, mushaf kitabetinde Resm-i Osmani'yi esas almanın vucûbiyetine inanmakta, hiç kimse için imlada değişikliğe gitme hakkının bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre Resm-i Osmani'ye ittiba, kıraat farklılıklarını ifade edebilme imkânına sahiptir, bu yönüyle de Kur'an'ın korunmasına aracılık etmektedir. Böyle düşündüğü içindir ki Mercânî, isim vermeden, mushaf imlasına bağlılığın sahabenin yaptığı bir şeye saygı göstermenin ötesinde bir anlamı bulunmadığını söyleyen İbn Haldun'u eleştirmiştir.²³ Şu halde Mercânî'ye göre farklı bir imlanın benimsenmesi durumunda, Resm-i Osmânî'nin kıraat farklılıklarına imkân vermesi şeklindeki zenginlik ortadan kalkacaktır. Sözelimi Mâide 5/54. ayetindeki كيرتد kelimesi geç dönem Mushaflarında olduğu gibi tek 'dâl' ile yazılmış olsa, Nâfi ve İbn Âmir'e ait olan çift dâllı (yertedid) şeklindeki kıraat devre dışı kalacaktır. Keza Resm-i Osmani'de 'tâ' ve 'yâ' harflerinden sonra 'elif' olacak şekilde yazılmış olan ولا تاييسوا-استاييسوا kelimelerinin 'elif'siz yazılmış olması durumunda Bezzî rivayeti ile Ebû Ca'fer kıraati devre dışı kalacaktır. Bu anlayışa mebni olarak Mercânî, Yusuf suresindeki لا تامنا kelimesinde hem resme itibayı elden bırakmamış, hem de zabt marifetiyle kelimenin kıraat özelliğine işaret etmiştir. Zira bu kelime Resm-i Osmani'de tek 'nun' ile yazılmıştır. Mercânî buna ittibaen 'nun'u tek bir merkez/tekne ile göstermiş, kelimenin çift 'nun' ile okunuyor olması sebebiyle de, aralarında mesafe bulunan iki nokta koymak suretiyle iki 'nun'un varlığına işaret etmiştir.

(9) Mercânî, ayet sayısı ile ilgili bilgilerde Ebu'l-Kasım el-Hüzelî'nin *el-Kâmil* isimli eserini esas almış, kesin bir tespite ulaşamadığı yerlerde zann-ı galibine göre hareket etmiştir. Tebbet suresinde Kufelilere göre ayeti gösteren

²¹ Mercânî, *Fevâid*, s. 28, 34.

²² Mercânî, *Fevâid*, s. 25.

²³ Mercânî'ye göre Mushaf imlasının farklı oluşu iki şekilde izah edilebilir: Bu farklılık ya kâtip hatasından kaynaklanmıştır, ya da özel birtakım gayelere ve muayyen amaçlara mebnidir. Bu izahlardan ilkinin kabulü imkânsızdır, aksi takdirde bu Kur'an'ın mevsukiyetine halel getirir. Dolayısıyla da ikinci görüşün sübutu kaçınılmazdır.

işareti لهب kelimesi üzerine koymuş, yanı sıra bir alamet de وتب kelimesi üzerine kaydetmiştir. وتب'nin bir ayet olması ile ilgili bilginin Osman b. Atâ kanalından geldiğini söylemiş, bu uygulamanın kendi Mushaf'larından başka bir Mushafta muhtemelen olmadığını belirtmiştir.²⁴

3. Resm-i Osmânî Merkezli Matbuat Dönemi Mushaf Çalışmalarında Mercânî'nin Yeri

Matbaaların tesisi sonrasında Mushaf basımı hız kazanmıştır. Bu Mushaf'larda genellikle o günkü yaygın imla tarzının benimsenmiş olması, Resm-i Osmânî'yi esas alma hassasiyetlerinin belirgin bir hâl almasına yol açmıştır. Bunun bir yansıması olarak XIX. yüzyılda Resm-i Osmânî uyumlu mushaf basımları belirgin bir hâl almıştır.²⁵ Bu süreçte Resm-i Osmânî uyumlu ilk mushaf baskısının Kazan'da gerçekleştirildiği bilinmektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere matbuat döneminde Müslümanlar tarafından basımı gerçekleşen ilk mushaf, 1801 tarihinde Kazan Mushafı'dır ve bunu 1803 tarihli baskı takip etmiştir. 1803 tarihli bu baskı da Resm-i Osmânî uyumludur. Nitekim 1803 tarihli bu mushaf İrcica tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir. Bu neşir incelendiğinde imlada Resm-i Osmânî'nin esas alındığı görülmektedir.²⁶ Bunu Mercânî'nin öncülüğünde basılan 1277/1860 tarihli mushaf takip etmiştir. İlerleyen süreçte ise Rıdvân b. Muhammed el-Muhallilâtî'nin (ö. 1311/1893) nezaretinde basılan H. 1308/1891 tarihli mushaf ile başkanlığını Mısır Reisü'l-Kurrâsı Muhammed Ali Halef el-Hüseynî el-Haddâd'ın (ö. 1358/1939) yaptığı bir heyet tarafından hazırlanan ve ilk baskısı 1342/1923 yılında gerçekleştirilmiş olan Emiriyye Mushafı takip etmiştir.²⁷ Muhallilâtî Mushafı'yla eşzamanlı olarak Osmanlı döneminin ünlü hattatlarından Kayışzâde Hafız Osman Nuri (ö. 1312/1894) de 1309/1891 yılında Resm-i Osmânî'yi esas alan bir mushaf istinsahı gerçekleştirmiştir.

Bütün bu anlatılanlar göstermektedir ki matbuat döneminde Resm-i Osmânî merkezli Mushaf basımının öncülüğünü Kazan yapmıştır. Zira Kazan'da Müslümanlar eliyle XIX. asrın hemen başında gerçekleştirilen baskılarda Resm-i Osmânî esas alınmıştır. Bu baskıların Muhallilâtî Mushafı'ndan yak-

²⁴ Mercânî, *Fevâid*, s. 23.

²⁵ Bkz. Abdülfettâh el-Kâdî, *Târîhu 'l-Mushafi 'ş-Şerîf*, Mısır ts., s. 59; Muhammed Abay, "Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi", *Usûl*, y. 2015, sy. 23, s. 18.

²⁶ Bu mushaftaki imla uygulamalarının Dâni'nin *el-Muknî*'indeki bilgilerle örtüştüğü görülmektedir.

²⁷ Bu mushaf, Kral I. Fuad'ın himayelerinde basıldığı için "Melik Mushafı", Mısır Reisü'l-Kurrâsı Haddâd'ın başkanlığındaki bir heyetin nezaretinde basıldığı için "Haddâd Mushafı", Kahire'de basıldığı için "Kahire-Mısır Mushafı", 1923 yılında basıldığı için de "1923 tarihli Mushaf" şeklinde farklı isimlerle anılmaktadır. Matbuat dönemi mushaf kitabeti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kiraat İlmî*, Ankara 2006, s. 163 vd.

laşık 90 yıl öncesine ait oluşu, Kazan’da Resm-i Osmânî merkezli mushaf basımlarının diğer Resm-i Osmânî esaslı mushaflara yaklaşık bir asırlık bir tekaddümünün olduğu görülmektedir.

Gelinen bu noktada sorulması gereken soru şudur? Mercânî öncesi dönemde Kazan’da yürütülen mushaf basımı çalışmalarında belli bir dönem Resm-i Osmânî esas alınmış iken, yukarıda detaylı bir biçimde anlatıldığı üzere Mercânî’nin Resm-i Osmânî’ye geçiş yönünde bir çalışma içerisine girmesi ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabı özetle şöyledir: Her ne kadar Kazan’da Müslümanlar eliyle basılan ilk mushaflarda Resm-i Osmânî esas alınmış olsa da ilerleyen süreçte farklı bir uygulamaya gidilmiştir. Zira -yukarıda gerek Salihoglu’nun şikâyeti gerekse Mercânî’nin bu şikâyetlere verdiği savunma kayıtlarında da geçtiği üzere- ilerleyen dönemlerde 1878 yılında Petersburg’da basılan mushaf esas alınmıştır. Kazan’da mushaf basımını üstlenmiş olan Yunusov ve Emirhanov matbaaları tarafından basılan mushaflarda da yine 1878 tarihli Petersburg Mushafı’na bağlı kalınmış, dolayısıyla da Resm-i Osmânî terkedilmiştir. İşte Mercânî, 1878 tarihli Petersburg mushafı ile onun paralelinde olan Yunusov ve Emirhanov baskılarındaki hataları tasahhif etmekle göreve getirildiği bir süreçte, Resm-i Osmânî’ye geçiş yönünde bir irade ortaya koymuştur. Dolayısıyla Mercânî Kazan bölgesinde mushaf basımında Resm-i Osmânî’yi esas alan ilk kişi değil, terkedilmiş olan bu imlayı yeniden uygulamaya koyan kişi olma özelliğine sahiptir.

Kaynakça:

ABAY, Muhammed, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usûl*, y. 2015, sy. 23.

KÂDÎ, Abdülfettâh, *Târîhu’l-Mushafî’ş-Şerîf*, Mısır ts.

MAŞALI, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Ankara 2006.

MERCÂNÎ, Şihâbüddin, *el-Fevâidü’l-Mühimme*, Kazan 1297.

RİZÂÜDDÎN, Fahreddin, *Kur’an Tabâat*, Ofa 1900.

RİZÂÜDDÎN, Fahreddin, “Kur’an-ı Kerim Tab’ası Hakkında”, *Şûra*, y. 1994, sy. 4.

UBEYDÜLLÎN, Salih b. Sâbit, *Mercânî*, Kazan 1333.

III. BÖLÜM:
TÜRKİYE TECRÜBESİNDE
İSLAM DÜŞÜNCESİ

DİN YOĞUNLUKLU TARTIŞMALAR EKSENİNDE EROL GÜNGÖR'ÜN DİNİ MESELELERE BAKIŞI

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL*

GİRİŞ

Bu çalışmada, değişen dünyaya karşılık dini dünya görüşü ve hayat anlayışında değişimin nasıl gerçekleştiği, genel olarak din ve değişim meselesinde yaşanan gerilimli, çatışmalı durumların nerelerden kaynaklandığı ve bunların üstesinden nasıl gelinebileceği meselesini Erol Güngör'ün zaviyesinden açıklamaya çalışacağız. Bu konunun yaşadığımız zaman diliminde, sadece din ve din ilimleri alanına ait bir mesele olmadığı bilinmelidir. Dinin insani bir değer alanı ve toplumsal fonksiyonu ve yansıması olan bir kurum olduğu hatırla tutulursa, meselenin esasen dini değerler ve sosyal bilimlere ait bir problem teşkil ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Erol Güngör'ün bir sosyal bilimci olduğunu biliyoruz. Dini, bir inanç ve değer sistemi, sosyal-kültürel hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eden Erol Güngör'ün, dinin insan ve toplumla ilişkisini multi disiplinler bir yaklaşımla ele alır. Bu yaklaşım, dini alanda kendini sürekli tekrar eden ve artık çözüm üretmeyen klasik yaklaşımlardan farklı ve kendine özgü yeni bir bakış açısını temsil eder. Güngör'ün bakış açısı, telif ve tercüme eserleri ile birlikte düşünüldüğü zaman ve yaşanan çağa ait sosyal bilimlere ait tafsili bir birikim ve tahlil gücü ile dini meselelere yeni bir soluk katar. Ayrıca çalışmalarında dine ve dini ilimlere olan vukufiyetiyle de, en az bir din aliminin müktesebatına sahip olduğunu ortaya koyar. Böylece ele alınan her mesele, sıg, tarafgir ve yetersiz bir bilgi ile dar bir zaviyeden ele alınmaz. Geniş bir ilmi birikimin kişiye kazandırdığı açık ufuk ve ilmi perspektif, onun konuları ele alış ve takdim tarzında dikkat çeken en özgün özelliğidir.

Bilindiği gibi, hemen her şeyi yeniden sorgulamaya başlandığı modern zamanlarda din ve değişim meselesi son asırlarda en temel tartışma ve çatışma konusu olagelmıştır.¹ Dinin hakikat iddiası, tanımı, fonksiyonu, din-insan, din-toplum, din-dünya ilişkisi üzerinde var olan değerlendirmeleri tenkide

* N. Erbakan Üniversitesi, A.Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi. makgul70@hotmail.com

1 Geniş Bilgi için Bkz: Paul Hazard, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, (çev: Erol Güngör), Tur yayınları, İstanbul. 1981.

tabi tutar. Güngör'e göre, 'insanlık tarihinin en eski, en köklü ve en devamlı müessesinin din olması' gerçeğinden hareketle dinler, yapısı gereği bazen 'değişime kapalı olma' hali, bazen de 'her zaman ve mekana intibak kabiliyetine sahip olma' halini sergiler. Dinlerin bu halleri belli şartlara ve vasata bağlı tavrılardır. Bu haller ön yargıya dayalı tanımlara değil, izah edilmeye muhtaçtır. Bu yüzden, modern zamanlarda dinler için esas mesele, 'hızla değişmekte olan dünyaya değişmeyen tepkiler vermekte oluşu' ve 'değişen dünyada insanların zihinlerinde cevap bekleyen sorulara tatmin edici açıklamalar verememesi ve insanların anlam ihtiyacını karşılamada ciddi rakiplere sahip olması'dır. Son yüzyıllarda düşünce tarihinde var olan din dışı ve karşıtı iddia ve açıklamalara rağmen, Güngör, dinin geleceği ile ilgili iddiaları birer 'tarihi kehanet doktrinleri' olarak tanımlayarak, dinlerin 'devrini tamamlamış sosyal müessese' olarak 'ortadan kalkacağını' iddia etmenin sosyal bilim anlayışına uygun olmadığını ifade eder. 'Artık sosyoloğu ilgilendiren mesele, dinin kalkıp-kalkmayacağı değil, dinin umumi hayat üzerindeki tesirlerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı ya da çoğalacağıdır' ². Benzer şekilde, son devrin en önemli sosyologlardan Pierre Bourdieu da, on dokuzuncu yüzyıldaki dine bakış açısını şu şekilde tenkide tabi tutar.

'Hem sosyal, hem de entelektüel bir evreninin ürünü olan sosyolog, söz konusu bu evrenlerin sağduyularını, varsayımlarını, duygu ve düşünce kategorilerini araştırma nesnesine yansıtma ihtimaliyle karşı karşıyadır. Epistemolojik bir tavır olarak düşünümseelliğin benimsenmesi, söz konusu bu risklerin bertaraf edilmesini sağlayarak sosyolojik pratiğin daha nesnel bir nitelik kazanmasına imkan tanıyacaktır'³

Ayrıca, bugün modern medeniyete on dokuzuncu yüzyılda duyulan sarsılmaz güven artık mevcut değildir. İki dünya harbinden, nükleer savaş tehdidine kadar pek çok gerçekler, on dokuzuncu yüzyılda ilmin ve teknolojik başarıların yarattığı 'iyimser' havayı çoktan yok etmiş bulunmaktadır⁴. Son yüzyıllarda sık sık kullanılan, 'tarihin akış yönü', 'terakki', ve 'dünyanın gidişi' gibi tabirlerin bugün için hiçbir ilmi muhtevası yoktur.

Bu bağlamda, Güngör düşüncesinde din ile ilgili her mesele, bütün boyutlarıyla makul ve anlaşılabilir bir açıklıkta sosyal bilimlerin ışığında ayrı ayrı izah edilir. Bu tespitlerden hareketle Erol Güngör, din değişir mi, değişmez mi, değişirse nasıl değişir soruları ekseninde dinin insan ve toplum hayatındaki yeri ve önemini, modernleşmenin yarattığı çelişkileri, değişim kaynaklı dini meseleleri, sosyal bilimlerin perspektifi içinde esas konular olarak ele alır. Erol

2 Bkz:Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, ss.167-207.

3 Ramazan Uçar/Betül Can, 'Pierre Bourdieu' da Epistemolojik Bir Tavır Olarak Düşünümseellik ve Din Sosyolojisine Yansımaları', Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt:13, sayı:77, Haziran 2020. S.554.

4 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul. s.27.

Güngör'ün yaptığı değerlendirme ve çözümlemeler, özelde İslam dünyasının modernleşme sürecini, genel anlamda insanlığın dini tecrübesini içine alan kapsamlı ve kuşatıcı bir açıklama girişimidir.

DİN VE DEĞİŞİM

Yaşadığımız hayat çok yönlü bir değişimle yüz yüzedir. Buna karşılık din ise, kaideleri değişmez kabul edilen veya yavaş ve zor değişen şeylerdir. Dinler tabiatı, kaynakları, özü ve bir inanç sistemi olmak itibariyle, zahiren değişmemeyi esas alır. Uzun asırlar insanlığın dini tecrübesine eşlik eden düşünce tarihi, hakiki bilgi ve hakikatin referansı kabul edilen, akıl ve Tanrı'yı nitelikleri itibariyle maddesi olmayan saf cevher, değişmeyen, bozulmayan varlık olarak tarif etmiştir. Teolojik/kelami düzlemde vahye dayalı bilgi için de benzer değerlendirme esas kabul edilmiştir. Buna karşılık değişme, bozulma, fizik dünyada var olan ve madde boyutunda müşahade edilen 'görüntüler alemi'nin bir niteliği olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede, klasik kozmolojinin öngördüğü 'göksel alem', 'yersel alem' ayrımına bağlı olarak düşünüldüğünde, genel olarak dinler ve dini dünya görüşleri, kaynakları ve özü itibariyle metafizik aleme ait değişmeyen hakikatleri temsil eder. Yersel alem ise, arazlardan meydana geldiği için özü ve tabiatı itibariyle değişme, bozulma ile maluldür. Bu bağlamda modernlik öncesi dönemde, insanlık tarihi döngüsel bir tarih anlayışına sahip olduğu için, aşağıdan yukarıya, yani nebati ve hayvani alemin fevkinde küçük kozmos olarak görülen insani alemdeki her değişme, sabit, değişmez hakikate/ bilgi ve inançlara göre yeniden asla uygun olarak düzeltilme imkanına sahiptir. Böylelikle insan davranışı, iyilik ve kötülük, hayır ve şer arasında bir sarkaç gibi gidip gelmektedir. Bu konuda iyilik ve kötülüğün, hayrın ve şerrin tespitinde yetki ve denetim, klasik dini-bilgi otoritelerine ait bir vazifedir. Dairevi hareket tarzı içindeki değişimler bu iki zıt değer arasında gidip gelmektedir. İnsani toplumsal dünyada hakikat, iki uç zıtlığın ortasında yer almaktadır. Değişimle ortaya çıkan bozulma, var olan ve değişmeyen hakikat anlayışına göre düzeltilmekteydi. Ancak Yaratılış'ın tarih anlayışının karşısına ilerlemeci tarih anlayışı çıkınca, yani doğa ve toplumdaki hareket ve fail, evrim/terakki anlayışı on yedinci yüzyıldan sonra düşünce dünyasında hakim olunca klasik düzen anlayışı değişmeye başladı. Zira klasik dünyanın temel vasfı düzeni 'durgunluk' ararken, modern zaman ve mekan daima hareketi, yani değişmeyi ve 'ileri gitmeyi' işaret ediyordu. Böylelikle kutsal geçmişin yerine, geleceğe doğru akan şimdiki zaman anlayışı 'zamanın ruhunu' teşkil ediyordu. Burada kastedilen husus, değişen bilim zihniyetidir.

Modernlik öncesi dönemde geçerli olan anlayış, insanlık tarihi boyunca değişmezliğine inanılan dinin hakikat iddiası gereği, küçük çapta değişmelerin asla uygun olup olmadığını belirleyen bir kutsal otoritenin mevcudiyetine

inanmadır. Bilgi otoriteleri, karşılaşılan meseleleri çözümleyerek, *içtihad* yaparak, ya da kısmi *tecdid/yenilenme*'ye giderek, asla uygun olduğu tescil edilen yeni ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu yüzden modern zamanlarda, dinlerin değişimi hadisesinin çok yönlü tartışma gündemine gelmesiyle, yine aynı otoriteler, hızına ayak uyduramadıkları insani toplumsal dünyada köklü değişime karşı durmuş, değişime sebep olan hadiseleri yok saymış ve bu tip değişime ön ayak olanları da yer yer şiddetle cezalandırmıştır. Hatta nihayetinde değişimi küfür, ilhad ve zındıklık sayarak değişime ön ayak olanları, engellemek adına çok kuvvetli tepkiler ve müeyyideler ortaya koymuştur. Bu bağlamda, dinler, tarihte bazen hürriyet ve kardeşlik duygularını geliştiren barışçı bir atmosfer yarattığı gibi, bazen de zulüm ve dehşet vasıtası olarak kullanılmıştır. Bu konuda tarihi misaller de bir hayli çoktur.

Kısaca yapılmaya çalışılan izahtan anlaşılması gereken odur ki, bizzat dini hayatta değişim zor, sancılı ve bir o kadar da çatışmalı bir süreçtir. Bu sebeple, din ve değişim meselesi hakkında tarihin en çetrefil problemidir denebilir.

SOSYAL VE DİNİ ZİHNİYETİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM AŞAMALARI

Bu noktada, geleneksel toplumlar hangi amillerin tesiriyle modernleşme çabasına girmişlerdir? Her toplumda düzenli bir gelişme nasıl ve ne zaman meydana gelebilir? Hangi kuvvetler değişime itmiş ve sınırlarını tayin etmiştir? Modernleşme sürecinin her merhalesinde hangi sosyal, kültürel ve siyasi hadiseler olmuştur? Her toplumun hususiyetleri değişimin her merhalesinde hangi istikametlerde kendini göstermiştir? Daha çok/hızlı veya az/yavaş değişen toplumsal kesim ve bölgeler arasındaki ilişkiyi tayin eden kuvvetler nelerdir? Birbirini takip eden değişim merhalesinde hangi düzeyde tartışma ve çatışmalar meydana gelmiştir?⁵

Tarihte belli dönemlerde görülen çetin sorulara sarih ve sahih cevaplar bulabilmek için, insanın içinde yaşadığı ve tecrübe ettiği insani, doğal, toplumsal dünyayı idrak ve zihinsel olarak yeniden organize sürecini ifade eden zihniyet değişmesi hadisesini çeşitli aşamalarıyla görmek gerekmektedir.

DURGUNLUK

Meşruiyetini ve gücünü büyük ölçüde dinden alan geleneksel yapılar ve dünya görüşü istikrarı ve dinginliği temsil ettiği için, genelde değişim menfi bir fikir ve his yumağının oluşumuna sebep olur. Fakat bu idrak on yedinci yüzyılın sonundan itibaren bilgiye dayalı 'gerçek'in yalanladığı bir hayal gibi görünmeye başlayınca, mevcut dinler değişmeyen aynı tepkiler verme eği-

5 Wolf W.Rostow, İktisadi Gelişmenin Merhaleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul:1999. S.14.

limine girmiştir. Yüz yüze olunan gelişmelerin toplumu yüz yüze bıraktığı gerçekler doğrultusunda evrensel olduğuna inanılan din, özellikle inançlara dayalı somutlaşan toplumsallıklar, şüphe dalgalarının vurduğu yeni dünyanın kıyısında önce izafeleşmeye, sonra da yeni bilgi ve doğrulama biçimi karşısında adeta yanlış ve eksik kabullere dönüşerek, tartışmaların ana konusu olmaya başladı. Böyle bir durumda dinler, yaratıcı gücünü kaybetmiş, değişen şartlara hiç değişmeyen tepkiler yapmaya, yani kendini tekrarlamaya başlamıştır⁶.

Arnold Toynbee'den ödünç alarak yaptığı medeniyet ve zihniyet değişimi çözümlemesinde, Erol Güngör'e göre, medeniyetler doğar ve ölür. Her medeniyet ölüm devresine girerken üç ayrı sınıf ortaya çıkar ve her biri geriye birbirinden farklı şeyler bırakır. Bunlardan birincisi 'hakim azınlık'tır. Medeniyetin genel gidişine hakim olan bir azınlık vardır ki, bu azınlık yaratıcı gücünü kaybeder, fakat sonradan gelecek olanlar için bir fikri mirası- felsefe, ilim, hukuk- bırakır. İkinci sınıf 'dış proleterya'dır. Dış proleterya hakim azınlığın eserleri yanında üniversal kıymet ve kalitesi o kadar yüksek olmayan, fakat hakim azınlığın eserlerinden daha büyük bir canlılığı temsil eden şeylere- aşiret edebiyatı gibi- sahiptir. Nihayet üçüncü bir sınıf olarak 'iç proleterya'yı görüyoruz. İç proleterya o medeniyetin bir parçasıdır, ama ona tamamen yabancılaşmıştır. Medeniyet ölürken iç proleterya arasından yaratıcı bir grup çıkar ve eski medeniyetin enkazı üzerinde tamamen değişik bir ilhamla, yeni bir medeniyet kurar. Bu yeni medeniyet yine dini bir öz taşımaktadır. Yapacağı şey insanları bedeninin değil, ruhun hazlarına alıştırmaktır⁷.

Modernlikle beraber yaşanan gelişmeler, ruhu merkeze alan ve bedeni ona tabi olması gereken bir yapı olarak değerlendiren geleneksel dünya görüşünü en çok da dini/metafizik varlık ve hayat anlayışını değiştirmiştir. Böylece on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar 'ruh' anlayışı gözlenebilecek bir şey olmayıp, tamamen düşünce sonucu ortaya atılmış hipotezlerden ibaret konu olarak görülmüştür.

Yeni bilim ve medeniyet anlayışının insan bakışı, ruh yerine bedeni- canlı organizmayı- somut, gözlemlenebilen özellikleri kapsamaktadır. Bu çerçevede insanla ilgili çözümlemelerde 'insana dışardan etki eden duyumları' odağına yerleştirmek olmuştur. Zira modernlere göre, geleneksel bilgi ve felsefi bakış şu iki temel üzerine kurulmuştur: *'Birincisi, insanın araştırmacı bir zihninin varlığı; ikincisi ise, zayıf gören gözlerle sahip olmasıdır. Bu yüzden filozoflar hayatlarını gördükleri şeylere inanmamakla ve görmedikleri şeylerin ne olduğunu aramakla geçirirler. Bu imkansız bir şeydir. Bunun tam tersini yapmak daha doğru değil mi? Görmediğimiz şeylere kafa yormamak, gördüklerimize de inanmak'*tır⁸.

6 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri, s.52.

7 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri, ss.52-53.

8 Paul Hazard, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, ss.249-250

Bu aşamadan sonra, artık insani toplumsal dünyanın her alanına ait bilgi ve değerlendirmeler, klasik bilgi kaynakları ve alanlarının aksine, tamamen modern sosyal bilimlere bırakılmıştır. Bu bağlamda klasik dini/felsefi düşüncenin insanlığa teklif ettiği inanç ve bilgi barışı ve ontolojik güvenlik önce şüphelerin kaynağı olarak görülüyor ve nihayetinde reddedilmeye başlanıyor. Geleneksel bilgi ve inançlara karşı mücadeleyi hazırlayan veya bu mücadeleye refakat eden büyük zihni ve sosyo-psikolojik değişimler giderek dünya üzerinde hız kazanmaya başlıyor. Klasik zihniyet on yedinci yüzyılın sonundan itibaren keşfedilen bilimsel gerçeklerin yalanladığı bir hayalden ibaret yanlışlar olarak kabul edilmeye başlanıyor ve böylece insanlık geleneksel düşünme biçiminin organize ettiği zihniyeti yeniden organize etme çabasına giriyordu.

HAREKETE GEÇME HAZIRLIKLARI: UYKU İLE UYANIKLIK ARASINDA

Bir dünya görüşünün tabii değişimi, kendi dinamikleri doğrultusunda ortaya çıkan yenilenme talep ve ihtiyaçlarına karşılık vererek gerçekleştirmesidir. Bu özellik mevcut dünya görüşünün tarih sahnesinde var olma gücünü ve yaratıcılığını gösterir. Buna karşılık, tarihte bir medeniyetin başka bir medeniyetin meydan okuma ile karşılaşması apayrı bir durumdur. Zira iki medeniyetin karşılaşması esnasında zayıf olanın baskın olana göre kendini gözden geçirmesi ve yenilenme ihtiyacını hissetmesi, daha çok toplum içinden gelen kuvvetlerle değil de, daha ileri ve baskın kültür ve toplumların yaptığı dış tesirlerle olmaktadır. Benzer şekilde, modern toplumların çeşitli müdahaleleri- işgal, sömürgecilik veya etkileme mahiyetinde- geleneksel toplumları şiddetle sarsmış ve çözümlerine yol açmış veya bu çözümü hızlandırmıştır. Fakat istila hareketleri veya hükmi dış tesirler/baskın idrak, geleneksel kültür içinden modern bir düzen ve emniyet meydana getirme sürecini başlatan *fikir* ve *hisleri* harekete geçirmiştir. Kendini karşısındaki örneğe göre, sorgulama, güçsüzlüğünü görme ve engelleri aşma çabalarına girer. Yenilik olarak yaşanan gelişmelerin, iyi sayılan diğer başka maksatlar için de *zaruri* bir şart olduğu fikri yaygınlaşır.

Diğer maksatlar olarak zikredilen hususlar, toplumsal düzen içinde millî şeref, hususi menfaat, umumi refah ve yeni nesillere daha iyi bir hayat tarzı hazırlamaktır. Eğitim öğretim hayatının teşvik ettiği yeni zihniyet, geleneksel eğitim ve öğretim anlayışının aksine, yeni hayatın ihtiyaç duyduğu yeni zihni donanıma sahip insan sayısını karşılamak üzere genişler ve değişmeye başlar. Siyasi ve iktisadi alanda emeği ve tasarrufları harekete geçirerek modernleşmenin risklerine katlanmak isteyen yeni aktörleri ortaya çıkarır. Ve toplum sektörlerinde, başta iktisadi anlamda, yeni yeni girişimler yapılır ve modern kurumlar ihdas edilir. Geleneksel zaman ve mekan ufkunun aksine, daha ge-

niş-evrensel, uluslararası- ufuklar hedef olarak belirmeye başlar. Her alanda yeni metodlar/usuller kullanılmaya ve intibak ve uyma için yeni teşebbüsler görülmeye başlar.

Harekete geçme veya yeni olan intikal etme devresinde, yani geleneksel toplum tipi ile gelişme hareketi devresine geçmiş toplumlar arasındaki devrede, gerek bizzat iktisadi bünyede ve gerekse sosyal kıymetler/inançlar dengesinde büyük çapta değişimler görülmekle beraber, asıl değişme çok defa yöneticilerin yönetim zihniyeti ve siyasal bünyede olmaktadır. Güçlü ve etkili merkezîyetçi bir devletin kurulması, -geleneksel mahalli grupların menfaatlerine, dış güçlerin menfaatlerine veya her ikisine birden zıtlık gösteren milli devlet hazırlık safhasının en önemli tarafını teşkil etmektedir. Değişim için yeni siyasî bünye, gelişme hareketi için zarurî ve hemen hemen üniversal bir şart olmaktadır. Geleneksel toplumun evrensel özellikleri olan İmparatorluk ve İslamiyet yapısı yerine, Tanzimat, Meşrutiyet veya Cumhuriyet adımlarıyla kastedilen yenilikler veya yapılan reformlar bu babta zikredilebilir.

Değişim sürecine girişle birlikte, gelişmiş olmanın ön şartı olarak kabul edilen modern bir devlet ve toplum kurmayı hedef edinmiş yeni bir elit tabaka, aydın veya liderlerin ortaya çıkması beklenir. Modernleşme sürecine eşlik edecek bir dinî yenilenme- Batı'daki Protestan ahlakı gibi- ve yeni bir değer sistemi teşkil etmediğine, üstelik bir dirençle karşı karşıya kaldığına göre, oluşan yeni elit tabakanın mensupları, modernleşmeyi mümkün bir iş, ahlakî bakımdan iyi bir gayeye hizmet eden bir faaliyet ve başka bakımlardan da faydalı bir hareket olarak telakki edecektir. *Terakki, kalkınma veya muasır medeniyet seviyesine yükselme* gibi cazip idealler devreye sokulur.

Sosyolojik bakımdan bu elit tabaka, yeni aydın kadrosu, bir dereceye kadar, geleneksel topluma özgü eski elit tabakanın elindeki siyasî ve sosyal otoriteyi peyderpey ele geçirecektir. Böylece ellerindeki iktisadî gücün modern sektörlerle -imkan görülmediği takdirde-, asgarî tüketim seviyesinin üstünde bir gelir elde etme imkanı azalacaktır. Daha genel anlamda şehir ve köylerdeki insanların ufukları eğitim ve öğretimle açılmalı, modern sektör ve uzmanlık alanlarına açılan yeni bir hayat tarzına hazırlanmalıdır. Modernleşme sürecinde bu tip sosyolojik ve psikolojik değişimlerin toplumsal düzlemde yeniliklerle yönelmeyi hazırlayan en mühim amiller olduğu üzerinde fikir birliği vardır. Değişimin hızı arttıkça insanların tutumlarında, değerlerinde, sosyal bünye ve hedeflerindeki ortaya çıkacak bu tür değişimler kaçınılmaz olarak yeni bir zihniyet inşa edecektir⁹.

9 Geniş bilgi için bkz: David Krech & Richard S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, (çev: Erol Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul. 1980. Ss.177-236:

Bunlara ilave olarak toplumsal bünyedeki siyasi gidişatın ve siyasi saiklerin değişim sürecindeki rolü oldukça önemlidir. İleri kabul edilen toplumların yaptığı etki ve yer yer müdahalelere tepkide bulunma, geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine geçiş safhasında en önemli ve kuvvetli bir faktör olmuştur. Değişim sürecinde fiili otoriteyi veya tesir gücünü elinde tutan insanlar, geleneksel toplum yapısının kendilerini yabancı boyunduruğundan kurtaramadığını veya kurtaramayacağını gördükleri için değiştirmek isteyeceklerdir. Tarihi bir vakıa olarak, modernleşmenin gerek fertler, gerekse bütün millet açısından insan hayatının kıymet ve haysiyetini arttırdığını gören yeni bir aydın kadrosu yetişmiştir. Asker sınıfı da, gerek ilk modernleşen kurum olarak, gerekse çok defa yabancı istilasına olan nefretten ya da harp sahalarındaki müstakbel milli zafer hülyalarından daha çok şeyler katarak modernleşme sürecinin manivelası haline gelmiştir. Değerlerine ve ülkelere yabancı kuvvetlerin müdahaleleri yüzünden beşeri ve milli haysiyetleri kırılmış olan toplumsal güçler, birikmiş nefretlere ve gelecekteki ümitlere dayanan bir milli hükümet kurmayı amaçlamışlar, yeni milli hükümet hedefine düşman ya da karşı olanlarla mücadeleye öykünmüşlerdir¹⁰.

Bu öykünmede homojen yeni bir toplum oluşturma girişimleri, çeşitli istikametlere dönük milliyetçilik anlayışlarını doğurur. Yeni bir ‘toplum ruhu’ oluşturmak için geleneksel toplumsallıkların yerine yeni toplumsallıklar inşa edilmeye çalışılır. Tarihi arka plandan beslenen, milletin maruz kalmış olduğu gerçek veya mevhum kötülüklerin/geriliklerin intikamını almaya veya modern devlet kurulup da siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel gelişme yoluna girildiği zaman, ilk defa gerçek imkan olarak görülen hakiki veya hayali fırsatlardan faydalanarak dışa veya içe dönük milli kuvvetlerin, mahalli kuvvetler üzerine kazandığı zaferin siyasi bakımdan tahkimine yönelebilir. Zira eski toprağa dayanan ve çok defa aristokratik/monarşik olan toplum bünyesinin, dış güçlerin veya bunların ikisinin birden vaktiyle engel olduğu düşünülen yapıların dönüştürülmesine yönelebilir.

Bir defa modern bir toplum oluşmaya başladıktan sonra, modernleşmeci koalisyonadaki muhtelif unsurlar siyasi milliyetçilik duygusunu çeşitli istikametlerde harekete geçirmek üzere çalışmaya başlarlar. Mesela askerler ülke içine ve dışına, siyasiler merkezin dış bölgeler üzerinde kazandığı zaferi istismara, yeni burjuvazi/tüccarlar iktisadi gelişmeye, aydınlar ise sosyal, siyasi ve hukuki reformlara yönelirler ve milliyetçiliği/vatanseverliği bu sahalarda kullanırlar.

Yeni kurulan veya yeni modernleşen devletlerin reform girişimleri, iç ve dış siyaseti daha ziyade mevcut yenilikçi koalisyon içindeki kuvvet dengesini

10 Wolf W.Rostow, İktisadi Gelişmenin Merhaleleri. Ss.44-49.

kurma yönünde genişler. İnanç ve değerler alanında ortaya çıkan tartışma, çatışma ve yeni fikri arayışları başlatır.

HAREKETE GEÇME

Geleneksel toplumun sarsılması ve aynı ülke içinde iki ayrı kültür grubunun teşekkülü hiç şüphesiz modern batı medeniyetinin yayılmasıyla ilgili bir hadisedir. Bu bakımdan dünyanın her yerine az çok farklarla benzer hadiseye rastlanabilir. Yeni medeniyetin temsilcileri ile eski kültürü devam ettirenler arasındaki çatışma, bizzat batı medeniyet tarihinde de görülmüş ve oldukça acı hatıralar bırakmıştır. Kültür değişmesi kısa bir zaman içinde bütün toplum sathına nüfuz edecek kadar süratli bir hadise olmadığı için bir intikal devresinin geçirilmesi zorunludur. Bu evrenin ne kadar süreceğini, yani homojen bir kültüre ne zaman ulaşılacağını tayin eden faktörlerin önceden kestirilmesi veya kontrol edilmesi çok güçtür. Bu bakımdan Batı medeniyetine sonradan katılmak gayreti içinde bulunan ülkelerde, aydın kültürü ile geleneksel halk kültürünü temsil eden ulema arasındaki farklılaşmalar oldukça değişik manzara arz eder¹¹.

Daha önce de ifade edildiği gibi, kültür bir toplumun kendi problemlerini çözenin bir tarzı olarak benimsemiş olup kullandığı her türlü davranış sistemleri ve maddi vasıtaların bir terkididir. Bütün bu davranışların arka planında çok defa açıkça görülmeyen birtakım inançlar, normlar ve kıymetler vardır. Bu açıkça görülmeyen hususlar, kültürün temelini, yani manevi kültür dediğimiz zihin unsurlarını teşkil eder. Kültürde meydana gelen değişimler eski çözüm tarzlarının veya eski tatmin vasıtalarının yeni durumlara intibak etmediği, yani ihtiyaçları karşılayamadığı durumlarda yeni yolların benimsenmesi demektir. Dışarıdan kültür adapte etmek yoluyla değişim yaratmak isteyen aydınlar, benimseyecekleri kültürün yapısını ve işleyiş tarzını, yani meydana getirecekleri etkileri sathi bir şekilde görmekte ve yabancı kültürde gördükleri üstünlüklere ait sebep-sonuç ilişkisini acelecilikleri, mecburiyetleri dolayısıyla yanlış idrak etmektedir. Böylece gerçek problemlere ihtiyacı karşılamayacak sahte çözüm yolları önermek, problemleri çözmediği gibi, kültür değişmesini geciktirmekte, yerli kültürde değişime karşı direnci arttırmakta ve değişen zümrelerle değişmeyenler arasında şiddetli güvensizliklere yol açmaktadır¹².

Bu durum analiz edilecek olursa, Türkiye'nin Batı medeniyetine dahil olma çabaları neredeyse üç yüzyıl sürmüş, daha ne kadar süreceği de belli değildir. Sebep ne olursa olsun, bu çabaların başarısız kaldığı inkar edilemez. Şu hal-

11 Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, ss.30-31.

12 Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik. s.31.

de modernleşme adına getirilen teklifler ve yapılan uygulamalar Türkiye'nin problemlerine hakiki birer cevap teşkil etmemiştir. Mevcut problemlere yeni yollarla çözüm bulunamadığı hallerde eski, alışlagelmiş usullerin terkedilmesi elbette beklenemezdi. Hiç şüphesiz aydınların gerek batı kültürüne, gerekse kendi kültürlerine karşı takındığı tavır bakımından farklılaşmalar yaşanmıştır. Üstelik bu farklılaşma ve ayrılık kültürün maddi olmaktan ziyade manevi unsurlarına dayandığı için de kolay kolay ortadan kalkacağı benzememektedir. Zihniyet farklarının karşılıklı güvensizlik yaratması da, karşılıklı olarak yanlış idraklere sevk etmesidir. Modernliği temsil edenler geleneksel kültürün dışında marjinal bir grubu oluşturmaktadır. Toplum ve kültürün bütünü içinde yer alamamak ve modernleşme ile birlikte beklenen başarıların elde edilememesi, çatışma halinde iki ayrı kıymet sisteminin teşkilini doğurmaktadır. Her iki grupta ortaya çıkan sosyal ızalosyon duygusunun yarattığı güvensizlik duygusu, çok defa aşırı tavır ve hareketlere yol açmaktadır. Bir tarafta, medeniyete geç kalma ve modernleşmenin ortaya çıkardığı acil beklenti ve ihtiyaçlara toplumun bigane kaldığı duygusu ile zihinde yarattıkları ütopya- örneğin herkesin okuma yazma bildiği bir toplum- aracılığıyla, radikal değişim girişimlerine girerken, aynı zamanda kendilerini kurtardıklarına inandıkları geleneksel kültüre ve inançlara sahip çıkanları da 'dar kafalılık'la, 'cehalet'le itham ederler. Buna karşılık, geleneksel kültür içinde kalanlar ise, aynı aşırı reaksiyonu, daha fazla içe kapanarak ve yenilik diye getirilen şeyleri geleneğe, dini inançlara karşı bir tehdit şeklinde görmek suretiyle ifade ederler. Çünkü geleneğe ve inançlara yapılan itiraz, toplumun hayatına yönelmiş bir tehlike şeklinde idrak edilir¹³.

Geleneksel kültürde dinin çok büyük bir rolü olduğu için, modernleşmeyi savunan aydınlar nezdinde en çok hücumu uğrayan da din olmuştur. Bu yüzden, değişen toplumda önyargı ve yanlış idrakler büyük ölçüde değişime uğramakla birlikte, ülkemizde hala dindarlık bir kimsenin aydın tabaka arasına girmesi için büyük bir engel görülmektedir. Çünkü modernleşme sürecinin ilk dönemlerinde yetişen aydınlara göre, din ancak geri kalmış halk kitlelerinin kültürünü temsil etmektedir; aydının vazifesi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldıramasa bile, ıslah etmek, modernleştirmektir. Bu yüzden halk dindar, aydın ise, din reformcusudur. Halkın genel kanaatine göre, Türk milleti dindar oldukça yükselmiş ve yücelmiş, dinden uzak kaldıkça da kudretini kaybetmiştir. Aydınların kanaatine göre ise, Türk halkı dinin veya dini liderlerin tesiri altında kaldığı müddetçe gerilemiştir. Standart Türk aydınına göre, yüksek tahsil ve ihtisas yapmış bir insanın dindar olması imkansızdır. Böyle birisi dindar görünüyorsa da, bu onun nüfuz kazanması

13 Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik. Ss.31-33.

ve halkı sömürmesi, istismar etmesi manasına gelir¹⁴. Genellikle din, gerilik, cehalet ve istismarın aracı olarak görülür. Ancak din de bir nevi yenilenme arzusu, yeni olana intibak girişimleri başlamıştır.

Türk aydınını modern medeniyeti yanlış yorumlayarak hata yapmaya sürükleyen ve kendi kökleriyle bağ kurmasını zorlaştıran nedenlerden biri de, Türkiye'deki kültür değişmelerinin karakteridir. Bir başka ifade ile, Türk toplumunun modernleşme gayretleri parçalanmak üzere olan bir memleketin kurtuluş çarpınmaları halinde süre gelmiştir. Karşısına çıkan bütün kuvvetleri çığ gibi ezen ve müthiş bir süratle ilerleyen Batı Medeniyeti, ülkeye sadece yeni bir teknik ve zihniyet olarak değişimi olarak değil, aynı zamanda, imparatorluğu parçalamaya çalışan ordular halinde girmiştir. Savaşlarda ardı ardına yenilen ve toprakları birer birer elden çıkan ülke, mevcut bünyesini süratle değiştirmek zorunda kalmıştır. Kurtuluşun başka alternatifi gözüküyordu. Ülkenin başucundaki felaketler, uzun vadeli ve köklü tedbirler üzerinde düşünmeyi de engelleyecek kadar acil ve vahim gözüküyordu. Bu durumda 'düşman'ın en çok göze çarpan vasıflarını iktisap etmekten başka çareye başvurulamadı. Modernleşme sürecinde imparatorlukla birlikte, kültür de Batı'ya teslim olmuş oldu¹⁵.

Son tahlilde, en az iki yüzyıl süren bu bozgun ve zorunlu modernleşme süreci, idareci ve aydınlar üzerinde yarattığı 'manevi tahribat' hala tamir edilememiştir. Bu manevi çöküntü, aradan geçen yüzyıllara, modernleşme sürecinin belli bir seviyeye ulaşmasına ve aydın kadrosunun çeşitlenmesine rağmen, genel olarak aydın ile halk arasındaki mesafe kapatılamamıştır. Elbette bunun da çok çeşitli sebepleri vardır. Ancak bu aşamada dini düşüncüyü temsil edecek yeni bir aydın ve entelektüel kadro da boy vermeye başlamıştır.

UYANIKLIK HALİ VE İSLAM DÜŞÜNCESİ

İki yüzyıllık işgal, sömürgeleştirme, bağımsızlık ve modernleşme süreci sonrasında, İslam'ın bugünlerde uyanışından söz edilmektedir. Eğer bir uyanıştan söz ediyorsak, onun yakın zamanlara kadar derin bir uykuda bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Elde biriken tecrübe ve birikimler ışığında, zamanımızdaki uyanış/uyanıklık hakkında olduğu gibi, eski dönemlerde olduğu düşünülen uyku hali hakkında da değişik görüşler vardır. Uyanışı teşvik edenler, haklı olarak, İslam dünyası ve düşüncesinin geçmiş zamanlarında olduğu varsayılan bazı kusurları ortaya koyarak, 'geri kalmışlık' hakkında bazı hususlara dikkat çekmektedirler. Elbette uyanıştan bahsedenlerin, uyku hali hakkında da bir fikirlerinin olması, böylece iki hali birbirinden ayırt etmeleri

14 Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, ss.39-40.

15 Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ss.40.41

gerekmektedir. İşte meselenin can alıcı noktasını teşkil eden bu hususta bir-biriyle uzlaşamayan pek çok fikre ve kanaate rastlıyoruz. Bunların hepsinin birden doğru olması düşünülemeyeceğine göre, acaba hangi görüş ve görüşler gerçeği daha iyi aksettiriyor diye soracak olursak, bu sorunun cevabı mevcut teorilere bir yenisini eklemeye götürecektir¹⁶.

Erol Güngör, yeterince karışmış olan bu sahayı yeni bir görüş ilave ederek yeniden karıştırmamak için, şahsi görüşü yerine, mevcut bakış açılarının temelinde yatan bazı bilgi yanlışlarına ve bazı muhakeme kusurlarına işaret etmeyi daha uygun bulmaktadır. Onun amacı, yeterince farklı ve karışık olan düşünme biçimlerine bir parça ‘aydınlık getirmektir’. Modernleşme sürecinde dini meseleleri tartışırken, sosyal bilimsel anlamda ‘hangi meseleleri görür, hangi noktalara gereken önemi verirsek, daha sağlam fikirlere varabiliriz?’

İslam tarihi ve düşüncesi konusunda pek çok kimsenin zihnini ‘işgal eden’ şema şudur: ‘İslamiyet peygamber ve dört halife zamanında özellikle manevi kıymet sistemi olarak büyük bir gelişme ve yayılma gösterdi. Sonra Emevi ve Abbasi imparatorlukları zamanında daha çok siyasi ve dünyevi kudrete önem verildi, ama bu sırada Müslümanlar ilim ve sanatta çok büyük ilerlemeler göstererek dünyada örnek bir medeniyet kurdular; arkasından Haçlı seferleri ve Moğol istilası İslam dünyasını derin bir şekilde sarstı, Türklerin hakimiyet devri çöküşü engelleyerek siyasi varlığı korudu, ama on altıncı yüzyıldan itibaren İslam dünyası her sahada bir duraklama ve ardından bir gerileme dönemine girdi, nihayet Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasıyla tam bir esaret devri başladı. İşte İkinci Dünya Savaşı’ndan beri ortaya çıkan gelişmeler bu maddi ve manevi esareten sıyrılma hareketini temsil etmektedir; son yıllarda ise, İslam dünyası dünyanın diğer güçlerinin karşısına müstakil bir kuvvet hüviyetiyle çıkma çabasıdadır’¹⁷.

Güngör, yukarıdaki şemanın sadece bir tasvirden ibaret olduğunu, İslam dünyası ve düşüncesi açısından hiçbir tahlil ve izah unsuru ihtiva etmediğini söyler. Bizler için önemli olan; ilgili şemayı doğuran sebepleri araştırmak ve öğrenmektir. Ancak bu telakki içinde bazı sebeplerin gösterildiğini görebiliriz. İşaret edilen ve vurgulanan sebeplerin başında, ‘İslam’dan ayrılma’ hususu ima edilmektedir: ‘Eğer geçmiş devirlerde ümmetin mesuliyet mevkilerinde bulunanlar, İslam’ın emir ve nehiyelerine tam uysalardı, kötü neticelerle karşılaşmazdı. İslamiyet birlik ve kardeşliği emrettiği halde, müslümanlar birbirleriyle ihtilafa düşmüşlerdir. İslamiyet ilmi teşvik ettiği halde, Müslümanlar cehalet içinde kalmışlardır. İslamiyet adaleti emrettiği halde, Müslümanlar birbirlerine zulüm ve taaddi etmişlerdir. İslamiyet sadelik ve kanaatkarlığı emrettiği halde Müslümanlar lüks ve israfı meyletmışlerdir,vs’¹⁸.

16 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,s.33.

17 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,s.33.

18 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,s.34.

Güngör, yaygın olan anlayışın mantıki bir neticesi olarak, ‘gerileme devirlerinde idareci tabakanın veya umumiyetle Müslüman cemaatinin ‘dinden uzaklaşmış olmalarını’ kabul etmektedir. Eğer neyin dinden uzaklaşma, neyin dine sımsıkı sarılma manasına geldiği hakkında kesin ölçülerimiz olsaydı-iman konusunda vardır-, bu anlayışı kolayca tahkik edebileceğimizi ifade eder. Ona göre, mesela Dördüncü Mehmet’den sonra gelen padişahların ve büyük idarecilerin önceki devirlerde gelenlerden daha az müslüman olup olmadıklarına bakar, karar verebilirdik. Ancak böyle bir karşılaştırma yaparak, siyasi ve sosyal gerilemeyi dinden uzaklaşmanın sonucu sayanlar, din denince daha çok kendi kafalarındaki ‘ilerleme’ faktörlerini düşünmekte olduklarını ifade eder. Böyle düşündüğünüz zaman, ‘mesela bütün ibadetlerini yapmak, adaleti yerine getirmek, Allah korkusuyla hareket etmek dindarlık manasına geldiği gibi, teknolojik yenilikleri takip etmek de dindarlığın bir gereğidir’ anlayışına ulaşırız. Böyle bir düşünme biçimi tutarsızdır¹⁹. Problemi anlama ve çözmeye hiçbir katkısı yoktur.

İnsanların dine bağlanmaktan ne anladıkları zaman ve şartlara göre değişmektedir. Zira pek çoğumuz bir önceki veya daha önceki yüzyıllardaki din anlayışının kusurlu olduğunu iddia ediyoruz. Bizdeki bu anlayış, karşı karşıya olduğumuz problemlerle, idrak ettiğimiz dünya ile alakalıdır. Bizden öncekiler de benzer etkilerle düşündükleri gibi, muhtemelen bizden sonrakiler de aynı şekilde bizlerde kusurlu olarak gördükleri yönleri din anlayışımızdaki hatalara bağlayacaklardır. Şu halde *dine sımsıkı bağlanma fikrinin muhtevası değişmektedir*. Halbuki, dini esası değişmez, onun esasını teşkil eden kaynaklar, insanların özel yorumlarından bağımsız olarak, hiçbir değişmeye uğramaksızın durur. ‘*Din değişmediği halde, insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişimin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışında birtakım kaynaklarda aramamız lazımdır*. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, *insanları değiştiren ve her devrin insanına başka türlü tesir eden, dolayısıyla insanların şahıslarına değil, onların zamanlarıyla bağlantılı bir takım amillerden bahsetmemiz daha doğru olur*’²⁰.

Aynı meseleyi başka bir noktadan ele alarak şu şekil de de düşünebiliriz: ‘*Farzedelim ki, mesele, İslam’ı farklı yorumlama meselesi değil de, ona daha az veya daha çok bağlı olma meselesidir*. Yine dinin esasında herhangi bir değişme olmadığına göre, insanların ona bazen daha çok, bazen daha az bağlanmalarının sebebi ne olabilir? *Belli ki burada, din anlayışını veya ona bağlılık derecesini tayin eden değil, azaltan ve artıran durumlar söz konusudur*’. Bu noktada bizlerin üzerinde durması gereken husus, içinden çıkılmaz bir biçimde, sübjektif ve sonu gelmez din anlayışının

19 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,s.34.

20 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,s.35.

ne olması gerektiği değildir. Bu konuda tartışma başlatmaktan ziyade, insanların din anlayışını ve ona bağlılık derecesini azaltan ve artıran bu şartlar ve amiller üzerinde durmak daha açıklayıcı olacaktır. Bu suretle hem herkesin üzerinde anlaşabileceği ‘gerçek’lere varmış olur, hem de her birimizin istediği tipte bir din anlayışının nelere bağlı olduğunu ‘objektif olarak’ görebiliriz²¹. Özellikle insanın içinden geçtiği şartlar ve onların insana etkileri üzerinde durmak, daha açıklayıcı olacaktır.

Burada şu nokta açıklıkla bilinmelidir ki, gerileme dönemlerinde toplumların karakteristik vasfın ‘dinden uzaklaşma olmadığı’ pekala söylenebilir. Hatta böyle dönemlerde insanların dine daha çok bağlanmak lüzumunu duydıkları ve bu yüzden dini hayatın eskisinden daha yoğun bir hale geldiğini/ geleceğini söyleyebiliriz. Zira insanlar başkalarının yardımını ancak kendi başlarına beceremedikleri işlerde ararlar. Bu yüzden bütün beşeri güçlerini seferber ettikleri halde çözemedikleri bir meseleyle karşılaşınca, Allah’ın yardımını, hiç değilse eskisinden daha kuvvetli bir şekilde, istemeleri ihtimali yüksektir. Nitekim büyük sosyal sarsıntı zamanlarında, eğer henüz bir çözüm olmamışsa, insanların zühd ve takva hayatına daha fazla önem verdikleri, daha önceki fenalıkların kendi sapıklıklarına karşı bir ilahi ceza mahiyetinde olduğunu düşündükleri görülmektedir. Mesela, Moğol istilası üzerine İslam dünyasında görülen manzara aynı şekilde olmuştur. Yine Avrupa’da ve dünyada büyük dünya savaşları felaketi üzerine insanların manevi iklimde huzur arama gayretleri artmıştır. Aslında bu tip davranış ve yönelişlerin din açısından herhangi bir yanlış tarafı yoktur. Müslümanların yalnız Allah’tan yardım istemeleri, çekemeyecekleri bir yük vermemesi için ona yalvarmaları, dinin bir gereği olduğuna göre, yardıma ne çok muhtaç oldukları zamanda ana daha çok yönelmelerinden tabii bir şey olamaz. Bu söylenenler, insanlarda din duygusunun felaket zamanlarında kuvvetlendiğini ispat etmek için değil, toplumun gerileme zamanlarında dinden uzaklaşmalarının şart olmadığını belirtmek için dile getirilmiştir. Yine yukarıdaki açıklamalara bakarak, toplumların ilerlemesi ve gerilemesinde din herhangi bir rolü bulunmadığı fikri çıkarılmamalıdır. Tam tersine, İslam medeniyeti dediğimiz muhteşem hadisenin temelinde ve her sahasında İslamiyet’in bulunduğu muhakkaktır.²²

Son tahlilde, Türk toplumunun ve İslam dünyasının son yüzyıllarda yaşadığı din, geri kalmışlık, değişme ve gelişme bağlamında tecrübe ettiği tarihi süreci ve bu süreçte yaşanan hadiseleri nasıl açıklamak gerekmektedir? Erol Güngör, ilgili tarihi süreç ve yaşanan hadiseleri çeşitli sosyal bilimlerin çözümleme ve açıklama biçimlerini kullanarak izah etmiştir.

21 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,s.36.

22 Erol Güngör, İslamın Bugünkü Meseleleri,ss.36-37.

ANTROPOLOJİK AÇIDAN KÜLTÜR DEĞİŞMESİ VE DİN

Güngör, bu en çetrefil meseleyi, antropoloji ve sosyal psikolojinin verileri ışığında bir kültür ve davranış değişmesi hadisesi içinde çözümlemeye çalışır. Bilindiği gibi, kültür, bir toplumun zaman içinde karşılaştığı kendi problemlerini çözmenin bir tarzı olarak benimsediği ve kullandığı her türlü davranış sistemleri ve maddi vasıtaların bir terkididir. Bütün bu davranışların gerisinde çok defa açıkça görülmeyen birtakım inançlar, normlar ve kıymetler vardır ki, manevi kültür dediğimiz bu zihin unsurları kültürün temel yapısını teşkil eder. Kültürde meydana gelen değişmeler, değişen zaman içinde eski çözüm tarzlarının veya eski tatmin vasıtalarının yeni durumlara intibak etmediği, yani ihtiyaçları karşılayamadığı durumlarda yeni yolların benimsenmesi demektir. Toplumun kendi bünyesi içinden gelen değişmeler, başka kültürleri adapte etmek yoluna kıyasla daha sağlam, devamlı ve hakiki çözüm şartları getirebilmektedir. Çünkü değişimin ajanı olan şahıs veya zümreler kendi kültürlerinin problemlerini daha açık bir şekilde görme ve bunlara uygun yolları deneme imkanına sahiptir. Ancak modernleşen ülkelerde olduğu gibi, dışarıdan kültür adapte etmek ve çağdaşlaşma yönünde bir değişme yaratmak durumunda bulunan ülkeler, çok defa benimsemek istedikleri kültürün yapısını ve işleyiş tarzını sathi bir şekilde görmekte ve yabancı/baskın kültürde gördükleri üstünlüğe ait sebep-sonuç ilişkisini ekseriya yanlış anlamaktadır. Mesela kadına belli haklar vererek, kadının geleneksel kültürdeki statü ve rolünü değiştirmeye çalışmak gibi. Halbuki, eğitim ve öğretim sürecine dahil olan ve akabinde çalışma hayatına atılan bir kadın için istenilen, beklenen talepler olabilir.

Kültür unsurları arasında değişmeyen, zor değişen- iman konusu olmak üzere- değişmeyen hususlar vardır. Ya da antropolojik anlamda, geleneksel kültürün değişim sürecinde kültürün maddi unsurları kolayca değişebilirken, değişime direnen kültürün çekirdeği, yani 'sert unsurları' isimlendirilen kültürün manevi unsurları vardır. Toplumsal sektörler arasında din, kültürün manevi unsurları arasında kabul edilir. Örneğin modernleşme sürecinde Batı-dışı toplumlarda batı medeniyetine dahil olma yönünde girilen faaliyetler esnasında gözlemlenen medeniyet değiştirme çabaları, kültürün temel kıymetlerinde, yani kültürün sert unsurlarında bir değişmeye yol açacak mahiyette olunca, bu yenilik, ya hiç alınmıyor, yahut eski kültüre uyacak bir biçime sokuluyor. Çünkü kültürün manevi unsurlarını oluşturan inançların, normların ve kıymetlerin kaynağı büyük ölçüde dindir. Bu sebeple davranışın arka planını teşkil eden inanç ve tutumlar teşkil eder. Bireyin sosyal davranış motivasyon, idrak, heyecan ve öğrenme süreçleri çerçevesinde izah ve ifade edilebilir. Bununla birlikte bireyin davranışını sadece bu temel süreçlere dayanarak, tasvir, tahlil ve tahmin etmeye kalkmak uygun bir yol olmadığı gibi,

belki mümkün de değildir. Davranış aynı zaman içinde faaliyet gösteren bütün bu süreçlerin dinamik bir neticesidir. Din anlayışındaki değişimler, insani özellikler ve şartlar ve toplumsal sektörlerle etkileşimlerle başlar ve gelişir.

SOSYO- PSİKOLOJİK AÇIDAN İNANÇLARIN FONKSİYONLARI²³

İnançlar, insanın psikolojik sahalarının en derin ve ayrılmaz bir parçası oldukları için, bunların incelenmesinde mantıklı bir başlangıç noktası bulmak güçtür. Bir inanç, bireyin dünyasının bir yönüne ait idrak ve bilgilerin devamlı bir organizasyonudur. Bir inanç bir şeyin ifade ettiği anlamlar bütünüdür. Bireyin eşya hakkındaki bilgilerinin toplamıdır. Bu idrak veya bilgi bir biziatihi bir organizasyon olduğu nisbette, inanç da bir organizasyonlar organizasyonudur. Dolayısıyla tamamlanmış ve yapılanmıştır. Orijinal idraklerin maruz kaldığı reorganizasyonlar, böyle reorganizasyonların yarattığı bilginin vs. bir mahsulüdür.

İnsanlar kendi faaliyetlerini, dua etme, çalışma, siyaset, sevgi veya düşmanlık gibi, kendi inançları ve tutumlarına göre yönetmektedirler. İnançlar ve tutumlar motivasyon, idrak/algı ve öğrenme süreçlerinin devamlı ürünleri olmak itibarıyla birbirlerine benzetmekle beraber, insan davranışı üzerinde farklı tesirler yapar. Bir inanç, bireyin dünyasının bir veçhesine ait idrak ve bilgilerin devamlı bir organizasyonu olarak tarif edilmektedir. İnanç, şahsın bir obje hakkındaki idrak ve bilgilerin bir toplamıdır; bir organizasyonlar organizasyonudur. İnanç tabiri burada umumi manada, yukarıda tarif ettiğimiz devamlı organizasyonların bütün çeşitlerini, yani bilgi, iman ve kanaatları ihtiva eder. Tutum ise, bireyin dünyasının bir yönüne ait motivasyonel, heyecanla ilgili, algısal süreçlerin ve öğrenme süreçlerinin devamlı bir organizasyonudur. Bu tariflere göre, bütün tutumlar inançların içine girer, fakat bütün inançlar tutumların birer parçası değildir. İnançlar motivasyon bakımından nisbeten nötrdür, fakat tutum haline girdikleri zaman hususi bir takım dinamik baskılara maruz kalırlar. Tutum ve inançlar, bireyin şahsiyetine devamlılık verdikleri, onun günlük idrak ve faaliyetlerine anlam kazandırdıkları ve çeşitli hedefleri elde etmek için yaptığı teşebbüslere hizmet ederler.

İnançlar, tutumlar ve objektif olgular arasındaki münasebetler hususunda ise şunlar söylenebilir. İlk olarak, inançlar ve objektif olgular arasında tam manasıyla bir korelasyon yoktur. İkinci olarak, inançların kuvveti mutlaka onların objektif olgulara uygunluk derecesine bağlı değildir. Buradan hareketle, insanın çok defa zannedildiği gibi akıl-dışı bir varlık olduğu iddia edilemez. Akıliliğin ölçüsü olarak inançlarla idrak edilen olgular arasında münasebeti

23 İnanç ve tutumların değişmesi konusu özetlenerek aktarılmıştır. Bkz: Erol Güngör'ün çevirdiği, David Krech & Richard S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, Ötüken Neşriyat, İstanbul. 1980. Ss.177-236:

alırsak, bu hakikat ortaya çıkar. Çünkü insanda bazı inanç ve tutumlar batıl itikatlar, hezeyanlar, peşin hükümler ve basmakalıp hükümlerden kaynaklanabilir. Bütün bu organizasyonlar psikolojik olarak, bilgi, iman ve kanaatlar olarak görülebilir. Bunlar kendilerine mahsus kanunlar ve prensiplere ihtiyaç gösteren tek, yegane psikolojik süreçler değildir. Bu tip inançlar önemli sosyal problemler yaratır. Çünkü durumun gerçeklerinden çok geniş bir surette ayrılırlar ve böylece toplum için zararlı davranışlara yol açabilirler. Bu inançlara sahip insanları anlamak ve gerekirse tedavi etmek için, muayyen bazı inançlarla objektif olaylar arasında görülen tutarsızlığın sebepleri bulunmalıdır.

Sosyal psikolojik açıdan inanç ve tutumların oluşumu, değişimi ve değişime direnme durumu insan davranış organizasyonu ile alakalıdır. Bunların meydana gelmesi, değişmesi ve değişime direnme gibi temel psiko-sosyal süreçler bilinmeden insan eylemleri çözümlenemez ve konumuzla irtibatı tam olarak kurulamaz. İnanç ve tutumların oluşmasını belirleyen unsurlar olarak kültürel ve fonksiyonel faktörler vardır. Kültürel faktörler, ilgili psikolojik sahanın niteliği, sistemli, hatta basit bir şekilde insanın gerçek, iç ve dış çevresinin mahiyetine bağlıdır. Mesela belli inanç ve tutumların mevcudiyeti ile bireyin eğitimi, dini, sosyal, iktisadi durumu, ebeveynlerin, arkadaşların ve öğretmenlerinin inanç ve tutumları arasındaki ilişki üzerinde gerek psikologlar, gerekse sosyologlar tarafından çok yönlü araştırmalar yapılmaktadır. Diğer taraftan bir takım teorik düşüncelerle de bu fikir desteklenmektedir. Zira fonksiyonel faktörler, insanın kendine mahsus gerginlikleri, ihtiyaçları, istekleri, heyecan yaşantıları ve idrakleri, insanın gerçek dünyasının mahiyeti ve karşılaştığı uyarıcı örnekleri vasıtasıyla belirli bir şekilde şartlanmıştır. Böylece bireyin psikolojik sahasındaki istikrarsızlıklardan ihtiyaçlar, istekler doğar ve istikrarsızlıklar son tahlilde şahsın iç ve dış dünyasında değişimler meydana getirebilir. Psikologlar inanç ve tutumların doğuşunda içe dönüklük-dışa dönüklük, hakimiyet-tabiiyyet gibi spesifik şahsiyet vasıflarını da dikkate almaktadır.

İnanç ve tutumlar birçok özellikleri bakımından devamlı değişmeye uğramakla birlikte, bireye uygun gelen olgular çerçevesinde izah olunan birçok kültürel ve fonksiyonel faktörlere cevap olarak meydana geldikleri zaman, bu inanç ve tutumlar genellikle değişmeme yönünde bir direnç gösterirler. İnanç ve tutumların kendilerini koruma temayülünü meydana getiren ortak faktörler dört grup halinde ifade edilir: İdrakin seçiciliği, konstans/değişmezliği prensibinin işleyişi, bazı inanç ve tutumlar yüzünden sık sık meydana gelen çekinme, kaçınma davranışı, birçok inanç ve tutumların sahip olduğu sosyal destek olarak sayılabilir. Bu prensipleri kısaca şöyle açıklayabiliriz. İdrakin fonksiyonel bakımdan seçici olması ve inanç ve tutumların da bu seçiciliği belirlemedeki rolü dolayısıyla, bir bireye fiziki bakımdan uygun gelen,

fakat onun inanç ve tutumlarına zıt olan veriler idrak edilmeyebilir. Kognitif konstans, diğer unsurlar sabit kalmak şartıyla, psikolojik sahaya sokulan bir değişiklik, kuvvetli bir yapı üzerinde en ufak bir tesir yapacak şekilde temsil/asimile edilir. Sosyal destek konusuna gelince, inanç ve tutumların doğuşu bireyin içinde bulunduğu kültür örneğini yansıtır. Kültür örnekleri ile inanç ve tutum örnekleri arasındaki korelasyon, bir bireyin inanç ve tutumlarına destek verecek şekilde tesir yapar.

Direnış gösteren kuvvetlere rağmen, inanç ve tutumların değışmesi, değıştirilmesi daima başarısızlıkla neticelenmeyebilir. İnanç ve tutumlardaki faktörlerin sadece bir tanesinin değışmesi/değıştirilmesi, belli bir tesir yapabilir. Fakat bu tesir sınırlıdır. Şurası daima akılda tutulmalıdır ki, idraklerin arkasındaki çevreye ait şartlara, ancak ihtiyaç ve heyecanları destekleyen çevre şartları üzerinde de bir değışme meydana getirmek suretiyle tesir edilebilir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Erol Güngör, din ve değışim konusunda anlatılan hususların adeta genel bir değerlendirmesini, '*Medeniyet ve İslamiyet*' isimli bir makalesinde yapmaktadır²⁴. Biz de, çalışmanın sonuç kısmını onun bu değerlendirmelerini esas alarak yapmamız uygun gözükmektedir.

İslam medeniyeti, Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinden sonra yeryüzünde gelişen en büyük medeniyettir ve son bir yüzyıldır dünyaya hakim olan Batı medeniyetine kadar parlak bir ömür sürmüştür. İslam medeniyetinin hakimiyeti, Batı'da Osmanlı, Doğu'da Babür İmparatorluğu, aynı zamanda İslam dünyasının siyasi üstünlüğü manasına geldiği için, Müslümanlar bu medeniyetin dağılışı üzerine çok kafa yormuşlar, onun sönmesiyle birlikte, İslam dünyasının Batı'ya yenildiğine inanmışlardır. Fakat İslam medeniyetinin niçin gerilediği ve bu gerileyişin ne zaman başladığı konusunda değışik fikirler ileri sürülmekte olduğunu biliyoruz. Gerilemenin ya da çöküşün sebeplerini iyi anlayabilmek için, ele alınan konular üzerinde doğru fikirlere ulaşmak şarttır.

Bazı baskın görüşler, İslam medeniyetinin dokuz, on ve on birinci yüzyıllardaki her alandaki parlaklığına oranla, on ikinci yüzyıldan itibaren gerilediğini, on üçüncü yüzyıldaki Moğol istilasına üzerine çöktüğünü iddia ederler. Bu görüş iki açıdan yanlıştır. Gerçi Moğol istilasına üzerine Müslümanlar kendi ülkelerinde siyasi hakimiyeti kaybettiler. Ama kısa bir zaman sonra istilacı Moğollar Müslümanlığı kabul etti ve İslam dünyasının bir parçası oldular. Bu da gösteriyor ki, İslam medeniyeti o zaman çökmemiş, üstünlüğünü devam ettirmiştir, yani Moğolları İslam dairesine katmak, bir yandan medeniyetin gücü, diğer yandan Türklerin İslam dünyasının siyasi olarak toparlanma süre-

24 Krş: Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, ss.89-94.

cine katkıları ile alakalıdır. Diğer taraftan İslam medeniyetinin üstünlüğü on yedinci yüzyıla, Moğol istilasından beş yüz sene sonraya kadar devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu on yedinci yüzyıl sonlarına kadar Batı'dan hem askeri, hem idari, hem hukuki bakımdan, hem de teknolojik açıdan üstünlüğünü korudu. Ama o sıralarda Batı dünyasında pek göze çarpmayan birtakım değişiklikler oluyordu ki, bu değişmelerin pratik sonuçları ortaya çıktığı zaman Osmanlılar, dolayısıyla onların temsil ettikleri İslam dünyası yenildi.

'İslam medeniyeti niçin geriledi' sorusuna verilebilecek cevapları iki grupta toplayarak verebiliriz. İlk olarak, metin içerisinde çok yönlü izah edildiği üzere, bazı sebepler Müslümanların özel kusurlarına bağlı değildir. Yani dünyada onların elinde olmayan bir takım değişmelerden ileri gelmiştir. Bir kısmı ise, bugün bile ortadadır ve bunlarla başa çıkılmadıkça Müslümanların kalkınmalarına, dolayısıyla Batı/ dünya ile başa çıkmalarına imkan yoktur.

İslam dünyasının elinde olmayan değişmelerin en önemlisi, dünya ticaret yollarının karalardan denizlere kayması ve bu yüzden Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar İslam şehirlerinin iktisadi çöküntüye uğramasıdır. Çünkü on beşinci yüzyıldan sonundan itibaren Ümit Burnu'nun bulunması ve Amerika'nın keşfiyle, Avrupalılar deniz yollarını, kullanmaya başladılar. Osmanlılar bunlara karşı, Süveyş kanalını açmak, Hind denizine çıkmak gibi bazı tedbirlere teşebbüs etse de, bir kara devleti olarak organize olduğu için başarılı olamadı. Avrupalıların Amerika ve diğer ülkelerden transfer ettikleri kıymetli madenlerin büyük iktisadi kriz yaratması, Osmanlı'yı sarsmıştır. Avrupalılara deniz ticaretinde birtakım imtiyazlar/kapitülasyon verilmesi bile, iktisadi durgunluğu gidermek için yapılmıştır.

Batı dünyasının en büyük üstünlüğü, öncelikle ilimde ve teknolojiye kaydettiği gelişme sayesinde. Bu bakımdan İslam dünyasının Batı karşısında gerilemesinde sahip olduğu ilim ve teknolojinin geri kalması önemli bir rol oynamıştır. İslam dünyası zaten on ikinci yüzyıldan itibaren bu sahalardaki eski parlaklığını kaybetmişti; ama yine de on beşinci yüzyıla kadar Müslümanlar ilimde ve teknikte oldukça üstün görünmektedir. Matematik, astronomi, tıp, hukuk sahalarında, sanat ve edebiyat alanında çok önemli şahsiyetler yetişmişti.

İslam dünyasında ilmin niçin durduğu konusu tam aydınlatılamamış bir meseledir. Öyle anlaşıyor ki bu duraklama, daha önce ifade edildiği gibi, yenilik ve değişiklik ihtiyacının duyulmamasıyla çok yakından alakalıdır. İslam medeniyeti bir bakıma kendi üstünlüğünün, Hristiyanlara karşı hissettiği tefahür duygusunun, kurbanı olmuştur. On altı, hatta on yedinci yüzyıla kadar, mevcut müesseseleriyle, bilgi ve teknoloji birikimiyle öyle istikrarlı bir toplum nizamı meydana getirdi ki, insanları değiştirmek, ileri gitmek vs. için ihtiyaç hissettirecek, teşvik edecek ciddi ihtiyaçlar yoktu. Bu medeniyete,

topluma meydan okuyan başka bir sistem mevcut değildi. Batılıların Müslümanlar hakkında bilgi toplamak için büyük gayretler sarf etmesine karşılık²⁵ Müslümanların Batı'da olup bitenlere karşı hiç dikkat etmeyişlerinin sebebi budur. Müslümanlar Batı'daki ilerlemeyi ancak bu ilerlemenin kendileri için felaketler doğurmaya başlamasından sonra dikkat etmeye ve anlamaya başladılar. Buna rağmen Batı'nın hakimiyetinde ilmin oynadığı rol kolay kolay anlaşılamadı. Bugün bile tamamen kabul edilmiş değildir²⁶.

Batı medeniyetinin maddi temeli liberal/özgürlükçü-kapitalist ekonomi anlayışına dayanır. İslam dünyasında bu yönde bir gelişme yaşanmadı, zaten İslam düşünce zihniyeti bu türlü bir gelişmeye uygun değildi. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hakim değerler sistemine bakılacak olursa, esasen zenginlikten çok, eşitlik ve adalete önem verildiği görülür. Müslümanlar bazı insanların büyük servetler biriktirerek, bu sayede başkalarına hükmetmelerini katıyen hoş görmüyorlardı. Bu yüzden kapitalizme imkan vermeyen bir iktisadi düzen kurdular ve onu muhafazaya çalıştılar. Kapitalist dünya görüşünün kurduğu yeni iktisadi, siyasi, sosyal onlara uygun değildi. Mesela, Osmanlılarda en yüksek gelir, devlet memuriyetlerinden elde ediliyordu; burada yüksek gelire müsaade edilmesinin sebebi de gelirin esas itibarıyla devlet hizmetlerine kullanılmasıydı. Vezirler öldükleri zaman servetleri mirasçılarına değil, devlete kalıyordu. Batı dünyasındaki kapitalist iktisadi gelişmenin yarattığı sosyal ve beşeri problemlere baktığımız zaman, Müslümanların o çağda böyle yönelişlere kesinlikle müsaade etmeyeceklerini söyleyebiliriz.

Buna ilave olarak, İslam dünyasında ilmi ve iktisadi gelişmeyi engelleyen bazı zihniyet meseleleri de vardı. İlim dünyasındaki nesneler ve olaylar arsındaki ilişkileri inceleyerek, bunlardan birtakım kanunlara ulaşır. Sonra bu kanunlardan faydalanıp yeni teknolojiler geliştirilir²⁷. İlmin esas vasıtası da akli düşüncedir. Eğer aklın hakikati bulmakta hiç işe yaramadığı, zaten hakikatin bu dünyada değil onun dışında olduğu, ona erişmek için de akli atmak gerektiği düşünülürse, böyle bir zihniyetle ilmin gelişmesi imkansızdır. İşte islam dünyasında sanat ve edebiyat alanlarında çok parlak eserler vermiş olan tasavvuf cereyanı bu türlü bir zihniyeti temsil ediyordu²⁸. Müslümanlar arasında pek çok parlak zihinli insan bu yola girmiş ve toplum onlardan gereği gibi istifade edememiştir. Yine böyle düşünenlerin dünyayı hiçe sayması, maddi

25 Geniş Bilgi için bkz: Paul Hazard, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, ss.23-47.

26 Avrupadaki zihniyet değişimi için bkz: John U., Nef, Sanayileşmenin Kültür Temelleri, Çev. Erol Güngör, MEB, İstanbul, 1970.

27 Geniş bilgi için bkz: Robert B. Downs, Dünyayı Değiştiren Kitaplar, (Çev: Erol Güngör), Tur Yayınları, İstanbul, 1980.

28 Geniş bilgi için bkz: Erol Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.

şeylere kötü gözüyle bakması, insanları yeni kazanç ufukları aramaktan alıko-
yan sebepler arasındadır.

İslam medeniyetinin en gelişmiş sahalarından biri olan hukukun gerileme-
si, bu medeniyetin sönmesinde bir sebep olmaktan çok bir sonuç olarak orta-
ya çıkmıştır. İslam toplumundaki değişmelerin içerden, yani toplumun kendi
gelişmesi sonunda meydana geldiği zamanlarda İslam hukuku her sahayı ge-
reği gibi düzenlemekte büyük başarı gösteriyordu. Onun başarısız kalması,
toplumun kontrol edemediği ve dışarıdan kaynaklanan süratli değişmeler yü-
zünden oldu. Nihayet her şeyi Batı'dan alır hale geldiğimiz zaman, hukukun
da oradan alınması adeta kaçınılmaz bir iş olmuştur.

İslam medeniyetinin duraklama döneminde ilmi eserlerin başlıca özelliği,
daha evvelki parlak dönemlerde yazılan eserlerin birer kopyası olmalarıydı.
Eskilerin aşılabilir olduğu hakkında öyle kuvvetli bir kanaat yerleşmişti ki,
orijinal fikirleri olanlar bile bunları daha evvelki bir üstadın eserinin açıkla-
ması şeklinde ortaya sürüyorlardı. Dini ilimlerde bu taklit geleneğine daha
on üçüncü yüzyıldan beri şiddetle karşı çıkanlar olmuş, fakat bunların tesiri
çok zayıf kalmıştır.

Duraklama döneminde en önemli sebebin felsefi düşüncedeki kısırlaşma
ve nihayet sönme olduğu çok iddia edilmiştir. Gerçekten felsefi düşünce saha-
sında çok kıymetli şahsiyetler yetişmiş, büyük eserler verilmiş bulunuyordu.
On birinci yüzyıl sonundan itibaren felsefenin çok geri planda kaldığını ve
ancak mistik düşünce halinde tasavvuf sahasında yer bulabildiğini görüyoruz.
Bu duraklamayı dini ilimlerin felsefeye imkan tanımaması ile açıklayanlar
vardır. Fakat felsefeyi gerileten dış hücumlardan çok, kendi içindeki cansızlık
olmuştur. Filozoflar mantık metotlarıyla her şeyi halledebileceklerini zannet-
tiler. Böylece felsefeyi git gide gerçeklerden uzaklaştırarak ayrıntılar üzerin-
de bir cambazlık haline getirdiler. Batı'da değişen, farklılaştıran ve yenilenen
zihniyet ve düşünce dünyasına nüfuz edemediler.

İslam medeniyetinin bazı sahalardaki gelişmesi, İslam dünyasının gerile-
me devrinde bile devam etmiştir ki, musiki bunun en büyük örneğidir. Ger-
çekten, Türkler tarafından temsil edilen ve İslam medeniyetinin bir mahsulü
olan musiki on dokuzuncu yüzyılda zirvesine çıkmıştır. Bu netice İslam me-
deniyetinin her şeye rağmen bir canlılık taşıdığını, İslam alemi ile o medeni-
yetin arasındaki münasebetin sıkı bir şekilde devam ettiğini gösterir. Nitekim
zamanımızda çeşitli İslam ülkelerinde birçok aydın bu medeniyetin bir Rö-
nesans'ından bahsetmekte, yani onu bugünkü medeniyetimiz için büyük bir
ilham kaynağı olabileceğini söylemektedirler.

İslam medeniyetinin niçin gerilediği ile ilgili tartışmalar her halde kesin
bir sonuç vermeyecektir. Çünkü bu geçmiş devirlerin çok iyi bilinmesine bağ-
lıdır. Bir de işi geçmişten şimdiki zamana getirmek yerine, bugünden geçmişe

götürme yolu denenebilir. Bugün İslam alemi Batı medeniyeti karşısında hangi noktalarda geri bulunuyorsa, İslam medeniyetinin gerilemesi bu noktadaki eksiklikten denebilir. Bizce bu daha pratik bir yoldur. İşe bu noktadan bakınca neler söylenebilir?

Bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir. Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar. O halde, Müslümanların asıl bakmaları gereken şey iktisadi, askeri, siyasi vs. müesseseler değil, onların gerisindeki zihniyettir. Batı'nın üstünlüğünü sağlayan ilim ve teknoloji insanın bu dünyadaki hayatına değer vermeye, bu hayatı her an daha mükemmel bir hale getirmenin insan elinde olduğuna inanmaya dayanır. Müslümanların temel doktrinini teşkil eden Kur'an-ı Kerim ve Hadis Külliyyatı, bu dünyayı kendi maksatlarımız için devamlı tetkik etmeyi ve kullanmayı teşvik etmektedir. Dünyadaki şeyler aldatıcı hayaller değil, fakat her biri Allah'ın birer 'ayeti'dir. Müslümanın vazifesi bu işaretleri derinden derine inceleyerek Allah'a o yoldan, yani bu işaretlere sırt çevirerek değil, varmaktır. Bu dünyanın bütün nimetleri insanın kullanması, faydalanması için yaratılmıştır. Şu halde, refah ve huzur içinde bir dünya hayatı yaşamak da bizim için görev sayılmalıdır. Mademki dünya insanların istifadesine sunulmuştur, onun ilmini elde ederek en mükemmel şekilde kullanılması insanı, aynı zamanda Allah'ın en iyi kulları yapacaktır.

Bugünün medeniyeti ile karşılıklı etkileşim içerisinde, kendi kıymetlerimizi merkeze alarak, aynı zamanda evrensel insani birikimi özümseyerek ve hatta onu aşarak yeni bir medeniyet ufkuna ulaşabiliriz.

KAYNAKÇA

BOULDİNG, Kenneth, *Yirminci Asrın Manası*, Çev. Erol Güngör, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1980.

DOWNS, Robert B., *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Çev. Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1980.

GÜNGÖR, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1991.

GÜNGÖR, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1991.

GÜNGÖR, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.

GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.

HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1981.

KRECH, David & CRUTCHFIELD, Richard S., *Sosyal Psikoloji*, Çev: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul. 1980. Ss.177-236:

NEF, U. John, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, Çev. Erol Güngör, MEB, İstanbul, 1970.

UÇAR, Ramazan/CAN, Betül, '*Pierre Bourdieu*' da *Epistemolojik Bir Tavır Olarak Düşünümsellik ve Din Sosyolojisine Yansımaları*', Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt:13, sayı:77, Haziran 2020.

VOLL,Obert, J., *İslam ve Süreklilik I , II*, Çev, Cemil Aydın ve Diğerleri, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991

WOLF, W.Rostow, *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul:1999.

NURETTİN TOPÇU VE RÖNESANS İHTİYACI

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN*

Doğumunun 200. Yılında Şehabettin Mercani: İslam Tefekküründe Tecdit ve İhya başlıklı etkinliği düzenleyen İstanbul Türk Ocağına, İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümüne ve emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Sadece içinde bulunduğumuz dönem itibari ile değil, bilimden, felsefeden, sanattan koptuğumuzdan beri, parmağımızı bedenimizin ne tarafına dokundursak ağrıyor, acıyor. Çünkü parmağımız kırık ve parmağımızın kırık olduğunu düşünmediğimiz müddetçe, neremizin ağrıdığını bilemeyeceğiz ve bütün vücudumuzun hasta olduğunu söyleyeceğiz. Bu, ne anlama geliyor? Bir zihniyet değişikliğine gidilmediği takdirde parmağımızın kırık olduğunu anlayamayacağımız için bütün vücudumuzu hastalıklı olarak görmek yanılgısından da bir türlü kurtulamayacağız. Bir zihniyet değişikliğine ihtiyacımız olduğu çok açıktır. İşte bu, bir tecdit ve ihya hareketini zorunlu kılıyor. Nurettin Topçu da, böyle bir zihniyet değişikliğine ihtiyaç duyan bir düşünürümüzdür. Bunun ıstırabını çeken, bundan dolayı da zihniyet değişikliğine direnenler karşısında tıpkı Cemil Meriç gibi Araf'ta olarak nitelendirebileceğimiz Nurettin Topçu, bu meselelere kafa yoran birisidir. Gerçekten de içinde bulunduğumuz durumun ıstırabını duymayan birinin kendisinin ya sağın ya da solun en ucunda nitelendirdiği bir cehalet döneminden geçiyoruz. Böyle bir cehalet dönemine karşı alınan ve alınacak olan tavırlar sayesinde, yeni fikirlerin gelişmesinin önünün açılacağına olan inancı taze tutmak gerekiyor.

Öncelikle, çok kısa bir biçimde, Nurettin Topçu'nun Türk Düşüncesindeki yeri konusunda bir fikir vermek istiyorum: Nurettin Topçu, Fransa'da felsefe alanında doktora yapan ilk Türk öğrencidir. 1928 yılında gidip 1934 yılında doktorasını tamamlayıp yurda dönüyor. Tezi, "İsyan Ahlakı" adıyla Türkçeye çevrilen "Conformisme et Révolte" başlıklı çalışmasıdır. Özellikle orada kendisinden çok etkilendiği, "L'Action" (Hareket) felsefesi filozofu Maurice Blondel'dir. Maurice Blondel, bir Hıristiyan mistiğidir ve Blondel'in düşüncesinde, dini tecrübe ve bu dini tecrübeye de insan ile Allah'ın bir terkibi olan hareketin ön plana geçtiğini görüyoruz. Nurettin Topçu, doktora döneminde ve sonra Türkiye'ye geldiğinde Hareket Dergisini çıkardığı uzunca bir süre

* MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Maurice Blondel'in etkisindedir. Blondel'in etkisi Topçu'da, hareket felsefesinin kavram şeması ve yöntemi ile tasavvufun kavram şeması ve yöntemi arasında ilişki kurmak suretiyle felsefe, ahlak ve tasavvuf arasında ilişkiler kurmak şeklinde olmuştur. Hareket felsefesinden Bergson'a geçer ve özellikle Bergson'daki mistikliği kendi düşünceleri içine katar. Sezgi kavramı ile mistiklik arasındaki yakın ilişki, onun kendi din ve ahlak görüşüne etki eder. Blondel, Bergson gibi filozofların etkisi Onda şahsiyetçi bir ahlak görüşünün oluşmasına ve din ile ilgili konulara da ahlak, ahlaka da din açısından bakmasına neden olur. Bu nedenle de, yaşadığı dönemin din, ahlak, siyaset, ekonomi, eğitim gibi sorunları karşısında da bu tavrı sergiler.

Bu felsefi ortam içerisinde bütün problemlerimizin kaynağında Nurettin Topçu ahlakı görür. Ahlak problemine getirdiği çözümler ve yaklaşımlarla o, bir ahlak filozofu olur. Nurettin Topçu, ahlak meselesini din meselesinden ayrı bir biçimde değerlendirmeyi. Çünkü ahlak meselesi, tabiatüstü âleme iştirak etmediğimiz müddetçe çözümsüz kalacaktır, tabiatüstü aileme iştirak edildiğinde de karşılaşacağımız yegâne varlık Allah'tır ve bundan dolayı Allah meselesi ile ahlak meselesi birleşir. Ahlak ile din arasında kurulan ilişki, zaman zaman ahlakı dine indirgeme biçiminde karşımıza çıkar. Bu, ahlak adına bir olumsuz durumu işaret eder aslında. Çünkü ahlak, din açısından bakıldığında dinin içinde içerilmiş görünür oysa ikisi arasında bir ilişki olması, onları birbirine indirmeye izin vermez. Aksi takdirde ahlak, din tarafından paranteze alınma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Zira dinden ahlaka değil, ahlaktan dine geçilmesi gerekir. Dindarlığın şartı, ahlaki bir kişilik kazanılmasıdır. Ahlaki kişilik kazanılmadığı takdirde din, bir takım boş inançlar ve hareket pratiklerinden ibaret kalır. Topçu'nun eleştirdiği dini tavır da, budur.

Nurettin Topçu bütün bu görüşleri ortaya koyarken siyasi meselelerden de bunları ayrı düşünmez. O, bir Anadolu milliyetçisidir. Anadoluculuğun çok değişik temsilcileri var ama Nurettin Topçu, özellikle Bergson'un zaman görüşünden etkilenmek suretiyle Yahya Kemal, Tanpınar çizgisinde bir zaman ve tarih görüşüne sahiptir. 1071'i ve coğrafyanın bir milletin oluşmasındaki etkisini esas alır. Julien'in Fransızlar için söylediği, "Fransa toprağı bin yılda Fransız milletini yarattı" ifadesini bize uygular ve "Anadolu insanını Anadolu toprağı yarattı" der. Bu sözün etkisinde kalan bir diğer şahsiyet de, Yahya Kemal'dir. Evet, 1071 önemli bir tarih olmakla birlikte, aslında bu topraklarda medeniyet kurmuş olan toplumları da bir kenara atmaz. Onun Anadolu milliyetçiliği anlayışı, dönemin milliyetçilik anlayışı, Turancılık ve Gökalt'ın düşünceleri ile çatışma içindedir. Turancıları ve Gökalt'ı, "vatan toprağından kaçanlar" olarak nitelendirir. İslamcılar ise, millet bedenini inkâr edenlerdir. Gökalt'çilikle olan çatışması, aynı zamanda sosyolojizm dolayısıyladır ve konformizme karşı oluşu da bu çatışmayı derinleştirir. Bir tasavvuf aidiyeti içeri-

sindedir ve dindardır ama en çok eleştirdiği kesim de dindarlardır ve özellikle dini temsil edenlerdir. O, İslamcılara göre milliyetçi, milliyetçilere göre de İslamcı konumunda olan birisidir.

Batıcılık konusunda da eleştirel bir tavra sahiptir. Bu eleştirel tutum, olumsuz bir tutum olarak kendisini gösterir. Özellikle batıcılık, taklitçi bir cereyandır ve bir yıkıma neden olmuştur. İmansız, cılız, cesaretsiz bir gençliği var etmesiyle Servet-i Fûnun hareketi, pozitivim ve materyalizm bataklığına saplanmıştır. İstiklal Savaşı ile Cumhuriyet bir heyecan doğurmuş olmasına rağmen batıcılık, taklitçilik nedeniyle istenen manevi bir harekete dönüşememiştir. Bunların doğal sonucu olarak da, “batıdan alınan, fizyolojik iştahların hâkimiyetine teslim edici bir nevi hayat realizmi” (Topçu; 2014, 22) vücut bulmuştur. Demokrasi karşısında da olumsuz bir tavır takınan Topçu’nun bu olumsuzluğunun gerekçelerini şöyle sıralamak mümkündür: “Seçenlerin niteliği, kamuoyunun dikkate alınması, hürriyetlerin kötüye kullanılmasının doğurduğu anarşizm, basın-siyaset ilişkisinin doğurduğu ahlaksızlık, sermayenin siyasetle ilişkisinden ötürü ortaya çıkan sömürü ve bütün bunlara bağlı olarak ahlaki düşüşe yol açıp zorbalığa imkân tanınması, bütün insanların eşit görülmesinden ötürü hürmet duygusunun zayıflaması ve ahlak iflasına gidilmesi, ferdi irade ve ideallerin önemsenmemesi.” (Gündoğan; 2018, 22)

Her alanda bir skolastik yaşadığımızı düşünen Topçu, bunu aşmanın yolu olarak da Rönesans hareketinin gerçekleştirilmesini görür. Yaşadığımız skolastiğin nedeni nedir ve ne zaman başlamıştır? Bu, bugün yaşadığımız sorunların da kaynağı durumundadır. Topçu’nun, bizde yaşanan skolastiğin kaynağı olarak 10. ve 11. Yüzyılı göstermesi, şaşılacak bir durumdur. Hatta asıl olarak Farabi ve İbn Sina’yı neden olarak görmesi ise, şaşırmayı daha kuvvetlendirir. Buradaki şaşıрма ifadesini özellikle altı çizili olarak kullanmak gerek. Farabi ve İbn Sina, elbette İbn Rüşd’ü dâhil etmek lazım, Batıda gerçekleşen skolastiğin yıkılmasına yaptıkları katkı ile anılırken, bizde ilk ikisinin Topçu tarafından skolastiğin nedeni olarak anılması, şaşılacak bir durumdur. Şöyle söylemek daha doğru olacaktır. Farabi, İbn Sina ve arkalarından gelen İbn Rüşd, Batıda Aristoteles’in daha doğru bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmak suretiyle Batı Ortaçağında Aristoteles dogmatizminin sarsılmasına neden oldukları halde, bizde skolastiğin başlamasına neden olmaları manidardır. Buna rağmen Topçu, Farabi ve İbn Sina’nın, “Aristo’nun felsefesi ile kıyas mantığını tek hakikat kaynağı” olarak benimsediklerinden dolayı, Aristoteles’in görüşlerine uymayan her fikri önceden yanlış kabul etme ve Kur’an’ı da Aristoteles’ göre yorumladıkları için skolastiğin kaynağı olarak görür. (Topçu; 1998, 49-50) Elbette Aristoteles’in İslam Dünyasında ve özellikle de mantık sahasında büyük bir etkisi vardır. Ancak bir bütün olarak bakıldığında, Platon ve Platonculuk da önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle Platoncu etki nedeniyle po-

zitif bilimlerin gelişmesi konusunda bir sıkıntı yaşandığını ifade etmek yanlış olmaz. Çünkü bu dünya, doğa ve bunu konu edinen fizik, Platon felsefesinde önemsizdir ve hatta fizik, akla uygun bir masaldan başka bir şey değildir.

Topçu'ya göre felsefe sahasında başlayan ve her alana egemen olan skolastik düşünüş, kelim sahasında da aynı noktaya gelmiştir. Gazali'nin Farabi ve İbn Sina'ya karşı geliştirdiği eleştiriler kelim alanında bir yol açılmasına neden olsa da, zamanla, kelamcılarının içtihat kapısını kapatmaları nedeniyle aynı skolastik düşünüş kelim sahasına da sirayet etmiştir. Mesele, otoritelere bağılıktır ve bu bağılıktan kurtulmak, yeni düşünme yollarını açar. Otoritelere bağıllık, belli bazı düşüncelere ve düşünme biçimlerine de bağıllığı beraberinde getirdiği için yeni bir zihniyet ihtiyacının tatmini, bu bağılıkları terk etmekle sağlanabilir.

Bize göre İslam dünyasındaki skolastik, Gazali'nin "Filozofların Tutarsızlığı" adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerin felsefenin önüne geçmesi ve Gazalici bir tavrın egemen olmasıdır. Gazali ile Farabi ve İbn Sina'nın görüşleri arasındaki tartışmadan filozof Gazali değil, Hüccetü'l İslam olarak İmam Gazali'nin çıkmış olmasıdır. Fatih Döneminde Mola Zeyrek ile Hocazade arasındaki tartışma da, felsefenin aleyhinedir.

Günümüze bakıldığında, Topçu açısından bir aydınlanmadan ziyade Rönesans'a ihtiyaç duyulması, onun aydınlanma karşısındaki tavrından dolayıdır. Aydınlanma laik, ilerlemeci, monist, pozitivist bir çizgi sunmakla Cumhuriyet dönemi hedeflerinin de en önemlilerindendir. Topçu'nun batılılaşma eleştirisi çerçevesinde aydınlanmadan ziyade Rönesans vurgusu anlaşılabilir bir durumdur.

Topçu bilim, felsefe ve sanat alanında ihtiyaç duyduğumuz Rönesans'ı ele alır ve bunun gerekliliğini, bu üç alanda gerçekleşecek Rönesans'ın kazandıracaklarını ama bunların bir eğitim işi olduğunu ifade eder. Onun Rönesans anlayışının merkezinde akıl vardır. Akıl ile birlikte Rönesans hareketinde "hür düşünüş ve aşka teslim oluş" u görür. (Topçu; 1997, 83)

Aklın yükseliş devirleri, her alanda gösterilen başarılarla insanlığın yükseliş devirleridir. Aklın gerekli atılımları yapamadığı ve engellendiği devirler ise gerileme ve çöküş dönemleridir. Aklın yükselişi, bilim ve felsefenin de yükselişidir. Bilim ve felsefenin yükselişi de başta ahlak, din olmak üzere hukuk, siyaset, ekonomi, sanat, bir bütün olarak kültürün yükseliş dönemleridir. Hür düşünüş ile aklın yükselişi arasında kopmaz bir bağ vardır. Aklın kullanılması, hür düşünüş ile mümkünken hür düşünüş de aklın önündeki engellerin kaldırılmasıyla mümkündür. Akı ve düşünmeyi engelleyen iç ve dış otoritelere karşı isyan, ahlakın da bir gereğidir. Bu bakımdan, bildiğimizi düşündüğümüz her şeyden, Descartes gibi, bir defa da olsa şüphe etmek ve Bacon'ın bahsettiği idollerden kurtulmak hür düşünüş için başta gelen

hususlardır. Topçu, aşka teslim oluştan da, “ferdiyetçilik, lirizm ve tabiat sevgisi” ni anlar. (Topçu; 1997, 90) Bu üç husus, romantizmi besler. Gelişme, ferdi dehalar ile mümkündür. Lirizm, kişisel duyguların canlı, taze ve heyecan içerisinde ifadesini sağlar. Tabiat sevgisi, bütün bir varlık karşısında onun bir parçası olduğumuzun ve varlığa nasıl yaklaşmamız gerektiğini öğretir. Çünkü tabiat, bizim için en büyük öğretmendir. Özellikle tabiat romantizmi, sanatın hayat verici gücü gibi düşünülebilir. Romantizm, sadece tabiat ile sınırlandırılmaz. Romantizmin hayatın her alanına yayılması, hayat hakikati hakkında her zaman heyecan duyulmasını sağlar.

Aklın kullanılmasının biricik kılavuzu olarak felsefe, “insanın kâinatı görüşüdür.” (Topçu; 1970, 11) Rönesans, öncelikle bu alanda başlamalıdır. Çünkü hikmetsiz yaşamak mümkün değildir. Felsefe ahlakımıza, siyasi düzenimize, hayatımıza yön vereceği gibi bizi karamsarlıktan kurtaracak, inançlarımızın rafine hale gelmesini sağlayacak, hürriyetimize kaynaklık edecektir. (Topçu; 1997, 52-62)

Topçu, felsefenin milli olması gerektiği üzerinde ısrar eder. Bu, kendimize ait bir metafiziğimizin olması anlamına gelir. Çünkü felsefe için yaptığı tanım, varlığa bakma biçimidir. Her kültürün, her dilin bir düşünme biçimi ve varlığa bakma tarzı vardır. Ancak bu bakıştan çıkarılacak olan sonucun evrensel mahiyette olması gerekir. Felsefenin milliliği, yapılan felsefenin dayanması gereken bir zemine de işaret eder. Bu zemin; ilerleme ve tekâmül ilkesine ve metodik düşünmeye, İslam Şahsiyetçiliği ile Anadolu Sosyalizmine bağlılıktır.

Topçu bilimi şöyle tanımlar: “Hiçbir menfaat gözetmeyen ve hiçbir tatmin ile nihayetlenmeyen zekâyı sonsuzluğa doğru götüren tanıma aşkıdır.” (Topçu; 1970, 24) Gerek felsefe gerekse bilimde hakikati tanıma aşkı, bizi hakikati tanımaktan alıkoyacak olan her ne varsa, hepsine birden bir isyanı gerektirir. İçinde bulunduğumuz skolastik zihniyetten kurtulmanın yolu, hakikati tanıma aşkını sürekli tutmaktır. Nitekim felsefe ve bilim tarihi, isyan örnekleriyle doludur. Ölüm ve işkenceler, aforoz etmeler, bu isyanları engelleyebilmiş değildir. Sokrates, Galileo, Bruno, Spinoza ilk akla gelen örneklerdir. Engellemelere boyun eğen bir felsefe ve bilim tarihi olsaydı, bugün geline noktanın çok gerisinde kalınacaktı. Ortaçağ Skolastisizmini aşmak mümkün olamazdı. Öyleyse bilim insanı ve filozof, hiçbir duygusallığa, egoizme, menfaate kapılmadan, kendisine sunulan konfora ve iltimasa itibar etmeden korkusuzca bu aşka sadık kalmalıdır. Belki de kaybedilen bu aşktır. Çünkü bu aşkı kaybetmek, felsefe ve bilimi kaybetmektir. İnsan varlığının mahiyetine ilişkin bilme isteğini kaybetmektir. Bu aşk, insanda hayret ve merak ile beslenir. Bu aşk sayesinde amaç, hasbî olarak sırf bilmek için bilmek biçiminde tezahür eder. Bilim insanı, hakikati tanıma aşkı ile olgulardan hareketle tecrübe metodunu

kullanır ve gerçekliğe bağlıdır. Olgular arasında sebep-sonuç ilişkisini kabul eden bilimsel zihniyet, olguların sebeplerini olguların dışında aramaz. Sürekli bilmek arzusu ile kendisini ayakta tutan bilimsel zihniyet, ilerleme ve tekâmül fikrine de bağlıdır.

Topçu'nun bilim anlayışı, modern bilimin de hareket noktası olan bir anlayıştır. Bilim ile felsefe hakkındaki düşüncelerinde de bir uygunluk vardır ve bilim felsefeyi, felsefe de bilimi destekler mahiyettedir. İki disiplin arasındaki düşüncelerinde şu fark göze çarpmaktadır: Felsefeyi milli olarak düşünmekte ve ona bir öznel yüklemektedir. Bilimi ise nesnel görmekte ve onu gerçeğe bağlı, ama felsefeyi de onu inşa edici olarak anlamaktadır.

Sanattaki Rönesans için Topçu'nun belirlediği ferdiyetçilik, lirizm ve tabiat sevgisi, İtalya'da Rönesans hareketlerinde sanatkârlarda görülen üç husus olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan Rönesans'ın sanat hareketi bizim için de bir hareket noktası olabilir.

Sanat konusunda edebiyat ve özellikle dil, musiki, mimari ve resim üzerinde durur. Konular, kendi tarihimizden alınmalıdır. Dil, Yunus'un ve Ömer Seyfettin'in dili olmalıdır. "Acaba Türk nasıl sevinir? İşte bu sevincin sesli ifadesi milli musiki"dir. (Topçu; 1997, 103) Mimari ve resimde tarihsel olan örneklerden hareketle eserler verilmelidir. Topçu, sanatın tam anlamıyla milliliğine vurgu yapar ama milli bir romantizm oluşturmamışımızı ekler.

Nurettin Topçu'nun Rönesans anlayışına, Anadolu'da kültür ve medeniyet oluşturmuş Türk'ün tarihinin milliliği egemendir. Bu, Anadolu Sosyalizminin de ayrılmaz ve milliyetçilik, Anadolu Milliyetçiliği olarak tezahür eder. Bu milliliğe dini bir ruh da hâkimdir ve bu ruh, tasavvuf olarak dile gelir. Bir bütün olarak baktığımızda tasavvufi bir hayat tarzı ve Anadolu insanının duyusu, Rönesans'ın belki de en önemli hareket noktası olacaktır.

Dünyanın ve ülkemizin koşulları, Topçu'nun yaşadığı dönemin koşullarından oldukça farklılaşmıştır. Küreselleşme, tek boyutlu bir dünya, teknolojinin ortaya çıkardığı ve digital devrim olarak da adlandırabileceğimiz durum insan yapısında önemli değişikliklere neden olmaktadır. Artık sapiens olarak tarif edilen insan yerine digital insan geçmeye başlamaktadır. Eğitimin yönü, bilimin yapılma biçimi ve felsefenin ilgilendiği alanların bundan 50-60 yıl öncesiyle karşılaştırılması bile zordur. Bir Rönesans ve yenileşme hareketi, özellikle ve ilk olarak tarih ile hesaplaşmayı, din ve Tanrı ile olan ilişkimizi gözden geçirmeyi, Kur'an'ı aklın konusu yapmanın hiçbir sıkıntısının olmadığını ve düşünen insanları içinde bulundukları paradigmanın koruması gerektiği gerçeğini anlamaya bağlıdır. Felsefe ile ilişki içinde olacak her disiplinin bu ilişkiden yararlı çıkacağı gerçeği unutulmamalı ve hangi disiplin felsefe ile irtibata geçerse, ufkunun genişleyeceği düşüncesine sahip olmalıdır. Makul

olanı ortaya koyan akıldır. Akıldışılık, anlamsızlığı besler ve onu yüceltir. Bu, ölçüsüzlüğü de beraberinde getirir. Mesele her alana akılı egemen kılmaktır. Teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Gündoğan, Ali Osman. Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu, Altınordu Yayınları, Ankara, 2018.

Topçu, Nurettin. Türkiye'nin Maarif Davası, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Topçu, Nurettin. İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Topçu, Nurettin. Yarınki Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997.

Topçu, Nurettin. Kültür ve Medeniyet, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.

ALİ SUAVİ VE FELSEFİ KİMLİĞİ

Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT*

1. Ali Suavi'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Ali Suavi, otobiyografisini kaleme aldığı ancak neticelendiremediği “Yeni Osmanlılar Tarihi” adlı makalesinde hayatı hakkında detaylıca bilgi vermektedir. Buna göre Suavi, bir Ramazan Bayramı günü İstanbul’un Cerrahpaşa semtinde Tanzimat Fermanı’nın ilan edildiği yıl olan 1839 senesinde dünyaya gelmiştir. Atalarının Viranşehir’den¹ İstanbul’a geldiği ve ulemadan olduğunu belirten düşünür, okuma-yazma ve dört işlemi annesinden öğrendiğini belirtmektedir. Babası Kağıtçı Hüseyin Ağa, okuma-yazma bilmeyen onun da muhtemelen dört işlemi hanımından öğrenmiş, ancak Suavi’nin ifadesiyle ilme gayet hürmetli, doğruluk ve temizliği seven bir kişidir. Annesi ise başkalarına bildiğini öğretebilecek kadar okur yazar bir hanımefendidir.²

İlk öğrenimini Sıbyan mektebinde tamamlayan Suavi, daha sonra Davutpaşa Rüşdiyesi’ne devam etmiştir. Burayı bitirince memuriyet hayatına atılmış ve daha sonra pek çok devlet hizmetinde bulunmuştur. Bu görevleri kısaca belirtecek olursak; medrese ve rüşdiye muallimliği, ticaret mahkemesi reisliği, tahrirat müdürlüğü gibi... Sayılan bu görevler vesilesiyle O, İstanbul dışında da Simav, Bursa, Sofya ve Filibe gibi vilayetlerde bulunmuştur. Otuz sekiz veya otuz dokuz yıllık hayatının büyük bir kısmında siyaset ile meşgul olan Suavi, mezkûr görevlerin dışında da kısa süreli de olsa çeşitli görevlerde bulunmuştur.³ Ancak onun en temayüz eden yönü hiç şüphesiz gazeteciliğidir. Ancak şu hususu da önemle belirtmeliyiz ki, Ali Suavi gazete çıkarmayı toplumun bilgilendirilmesi ve ülkenin geri gidişatına çözüm önerileri sunmak için vasıta olarak kullanmıştır. Zira düşünürün gazete yazıları iyi tetkik edildiğinde görülecektir ki, Suavi bu makalelerinde toplumun dini ve

* Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (akursatturgut@akdeniz.edu.tr)

1 Anadolu’da Viranşehir isminde çeşitli şehirler olduğu için, onun hangi ile bağlı Viranşehir olduğu konusunda araştırmacılar tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konu hakkında bkz.: Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993, s. 1; İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yay., İstanbul 1991, s. 185-186.

2 Ali Suavi, *Ulûm Gazetesi*, Paris/Trouville 1286/1869, Sayı: 15, s. 892-893; Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 186.

3 Ali Suavi’nin yaptığı görevler hakkında bilgi için bkz.: Çelik, *Ali Suavi*, s. 2-6; Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 187-218.

milli değerleri, ülkenin içinde bulunduğu durumdan nasıl kurtulacağına dair yazılar kaleme almıştır. O, gazeteyi özetle Türk toplumunun eğitimi için bir mektep olarak görmüştür diyebiliriz.

Ali Suavi'nin gazeteciliğe başlamasıyla birlikte, tabir yerindeyse onun sürgün hayatı da başlamıştır denilebilir. Çünkü onun keskin zekasının yanında dilinin de aynı şekilde olması ve bu üslûbun yazılarına ve camideki vaazlarına yansımaları ileriki yıllarda onun sıkıntılı günler geçirmesine neden olacaktır. Dolayısıyla yurt içinde sürgüne gönderilmesi ve onu takip eden Avrupa yolculuğu Suavi'nin düşünce dünyasının gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Yazıları ve vaazlarıyla toplumun her kesimi tarafından tanınan Ali Suavi'nin ölümü de yaşantısı kadar sorunlu olmuştur. Çırağan Vak'ası diye bilinen isyanın baş aktörü olarak gösterilen Suavi, bu kalkışma esnasında 1878 yılında öldürülmüştür.⁴

Anadolu'da "Küçük Hoca" diye de tanınan Ali Suavi'nin ilmî kişiliğine bakacak olursak, karşımızda kendisini iyi yetiştirmiş bir Türk aydınının durduğunu görmek zor değildir. Suavi'nin düşünce dünyasını ve felsefî kimliğini tanıyabilmek için onun ilmî şahsiyetini ve eserlerini bilmek son derece önemlidir. Biz burada sözü edilen hususlara kısaca değinip ayrıntıları atıfta bulunduğumuz yerlere havale edeceğiz. Suavi'nin ilme düşkünlüğü ve bu konudaki olağanüstü gayretlerini kendi kaleminden vermeye çalışalım:

"Benim ilim içinde büyümem ve on altı on yedi yaşımdan beri Hicaz, Anadolu ve Avrupa'daki seyahatlerim, eğitim ve öğretim hayatım bilindiğinden bu hususları açmaya gerek yoktur. Birinci te'lifim ehl-i sünnet akâidine dair *Nesâyihi-i Ebî Hanîfe* (Ebu Hanife'nin Nasihatleri) adlı esere yazdığım şerhtir. Bunu yazdığım İstanbul'da on yedi yaşımda idim. Bu eseri düzeltmesi için Bâyezid Cami müderrislerinden Tosyalı Hüseyin Efendi hocaya verdim. On beş gün kadar mütalaadan sonra düzeltilecek yeri olmadığını söyleyip beni takdir etti. Dinî ilimler arasında en fazla Hadis ilmini severdim. On yedi on sekiz yaşımda Hicaz'a giderken Mısır'dan 5 kuruşa aldığım pek eski ve üçte biri noksan Suyûtî'nin *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserini satın aldım ve yollarda bunu ezberledim. Mekke'de eksik kısımlarını tamamlayıp o bölümlerini dahi ezberledim. Daha sonra Münâvî şerhinden hareketle her hadisin kenarına onun sahih olup olmadığını veya zayıf olduğunu belirttim. İzmir'e döndüğümde yedi bin kadar hadisin mertebelerini ezberlemiştim. Sonraki zamanlarda Deylemî'nin *Firdevsü'l-Ahyâr* adlı eserini de hıfzettim. Buhârî'nin *Sahîh* adlı eserindeki tekrarı olan hadisleri çıkartıp ve bazı düzenlemeler yaparak bu eseri yeni bir usulde özetledim ki bunu yanımdan ayırmazdım. Hadis kitapla-

4 Ali Suavi'nin ölümü ve Çırağan Vak'ası ile ilgili pek çok rivayet mevcuttur. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz.: Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 214-218; Süleyman Kâni İrtem, *Sultan Murad ve Ali Suavi Olayı*, haz.: O. Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul 2003, s. 163-169.

rını okumaktan ve onları mütalaa etmekten zevk alırdım. Öyle ki herkes bana hadis seven diyeceği yerde muhaddis derdi.”⁵

Suavi’nin kendi kaleminden aktardığı bilgilere bakıldığında onun dini ilimlerde özellikle hadiste uzmanlaşacak derecede kendisini yetiştirdiği söylenebilir. Ali Suavi, Hz. Peygamber’in zulüm aleyhindeki hadislerinden çok etkilenmiş ve hayatı boyunca bu etki devam etmiştir. Suavi, bu etkiyi şu şekilde dile getirmiştir: “Bu hadisler beni zalimler aleyhine öyle besledi ki her tüyümü zalime karşı bir kahraman bulurdum.” Nitekim o, Hz. Peygamber’in zulüm aleyhine gösterdiği bu şiddetli hücumunu, onun en büyük ve birinci mucizesi olarak telakki etmiş ve inanmıştır.⁶ Düşünürün idarede ve sosyal hayatta gördüğü haksızlık ve adaletsizlikleri görünce onları eleştirmesi ve adaletin yerine gelmesi noktasındaki gayretleri söz konusu etkinin tezahürleri olsa gerektir.

Ali Suavi dini ilimlerden sadece hadis ilmiyle meşgul olmayıp bunun yanında fıkıh usûlü, fıkıh, akâid ve kelâm gibi ilimlerde de belli bir müktesabata sahip olduğunu yazılarından anlamaktayız. Suavi dini ilimlerin yanında pozitif ilimlere de meraklı olan biridir ve özellikle felsefe alanında eser verecek kadar bu ilme vukûfiyeti vardır. Onun eserlerine bakıldığında bu husus çok açık bir şekilde görülecektir. Düşünür ayrıca Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce hatta Yunanca bildiği de ifade edilmektedir. Kısacası Ali Suavi, üstün zekası ve gayretleriyle, gerek Anadolu’da gerekse Avrupa’da edinmiş olduğu bilgi birikimiyle Doğu ve Batı’yı mezcetmeye çalışan bir ilmî kişiliğe sahiptir. Onun ilmî yönünü merak, araştırmacılığı, eleştirel zihin yapısı ve bunları ifade etmedeki ustalığı gibi unsurlar oluşturmaktadır. Aşağıda vereceğimiz alıntı Suavi’nin ilmî yönü ve yöntemi hakkında bizlere bilgi verecektir:

“Kâtip Çelebi merhumun *Takvîmü’t-Tevârîh* kitabı, 1300 kitap ve tarihten özetlenmiş bir fihrist ve giriş ile tarihi olayların vakitlerini tespit eden önemli bir eserdir. Böyle faydalı bir eserden mahrum kalmamak için 1146’dan 1277 Zilhiccesinin ortalarına kadar üçüncü bir ek kısmını ilave ederek tamamlayıp yayınladım.” (Paris 1291/1874) Suavi yayınladığı bu esere 15 sayfalık bir mukaddime yazmıştır. Burada o, dünyanın ve insanın ne zaman yaratıldığı, eski Mısır yazısı, Yunan mitolojisi, jeoloji ilmi, eskilerin eserleri ve yıldızlar hakkında bilgi vermektedir. Düşünürün özellikle üzerinde durduğu insanlığın ortaya çıkışı hususunu pek çok ihtimali de sıralayarak eleştirir ve kendisi bir değerlendirme yapar. Fakat Ali Suavi’nin burada asıl ilgilendiği konu, çağının fizikî olaylara getirdiği bakış açısidir: Dünya ne zaman yaratılmış? İnsan hangi vakitte ortaya çıkmış? Dünyanın ömrü ne kadar? gibi meselelerin hangi

5 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 15, s. 892-898.

6 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı:15, s. 896 vd.

yöntemle ele alınacağıdır. Suavi, gerek kendi döneminde gerekse kendinden önceki dönemlerde bu konuların dine ait meselelerden görülmesine karşı çıkararak aksine bunların dini meselelerden olmadığını belirtir. Onun bu yaklaşımı yani meselenin dini yönünün olup olmadığının tespiti, bilimsel araştırmada takip edilmesi gereken yöneme veya metodu önemseydiği görülmektedir.⁷

Bir çok ilim dalının farklı konularıyla meşgul olmuş “ansiklopedist” bir şahsiyet olan Ali Suavi, devrinin diğer yazar ve mütefekkirleri gibi Osmanlı birliğine inanmış ve daha çok İttihad-ı İslâm ideolojisini savunmuştur. Onun özellikle Türkçülük, İslâmcılık, dilde sadeleşme, devlet yönetimi gibi konularda kafa yorması bazı araştırmacılarca onun farklı değerlendirilmesine neden olmuştur.⁸

Derin bilgi birikimi ve geçirdiği tecrübelerle Ali Suavi’yi yalnızca halka malûmat veren, bir şeyler öğrenmeye meraklı ve siyasi eylemler planlayan bir maceraperest olarak görmek doğru olmasa gerektir. Dinî, sosyal, siyasal ve kültürel konulardaki görüşleri derinlemesine incelendiğinde Suavi’nin fikir tarihimizdeki yerini doğru olarak tespit etmek mümkün olacaktır.⁹

Ali Suavi’nin eserlerinin detaylı bir listesi şu ana kadar onun hakkında yapılan çalışmalarda¹⁰ verildiği için biz sadece öne çıkanların isimlerini zikredeceğiz. Bir sonraki kısımda düşünürün felsefî kimliğini ele alırken özellikle konuyla alakalı çalışmalar üzerinde durulacağı için tekrardan kaçınmaya çalışacağız. Suavi, medrese ve rüşdiyede hocalık, çeşitli camilerde vaizlik ve devlet kurumlarında memurluk gibi görevlerde bulunduğu dönemlerde irili ufaklı 127 eser verdiğini Paris’te çıkardığı *Ulûm Gazetesi*’nde belirtmiştir.¹¹

Farklı gazetelerdeki yazılarını dikkate almadan telif eserlerinin isimlerini belirtmek gerekirse; *Ehemmiyet-i Hıfz-ı Mal* (Filibe 1865), *Defter-i A’mâl-i Ali Paşa* (Paris 1871), *Hukuku’ş-Şevâri* (Filibe 1866), *Le Khiva En Mars* (Fransızca- Paris 1873), *Takvîmu’t-Tevârîh* (Paris 1874), *A propos De L’Herzegovine* (Fransızca-Paris 1875). Bunların dışında şerh ve tercüme eserleri de olup

7 Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 245-246.

8 Ali Suavi hakkında farklı değerlendirmeler için bkz.: Mümtaz’er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yay., İstanbul 2011, s. 101 vd.; H. Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1992, s. 78; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul trs., s. 275-282; Ercüment Kuran, Türkiye’nin Batılılaşması ve Millî Meseleler, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007, s. 76, 162; Yakup Yıldız, “Ali Suavi”, *Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşüncesi*, ed. S. Hayri Bolay, Nobel Yay., Ankara 2015, c. 1, s. 244-245.

9 Yıldız, “Ali Suavi”, s. 242.

10 Bkz.: Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 233-275; İsmail Erdoğan, *Ali Suavi’nin Felsefî Yazıları*, Sage Yay., Ankara 2012, s. 23-25; Muaz Faruk Sarı, *Ali Suavi ve Siyaset Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üni. Sosyal Bil. Enstitüsü, Antalya 2018, s. 13-16; Abdullah Uçman, “Ali Suavi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, c. 2, s. 447-448.

11 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 15, s. 893.

bunlardan bazıları elde mevcut değildir: *Nesâyih-i Ebî Hanife Şerhi*, *Tarih-i Fars*, *Mevzûâtü'l-Ulûm Tercümesi* (Taşköprüzâde'den), *Müslümanlık Terakkiye Mani Değildir*, *Terâcim-i Ahvâl-i Ulemâ*, *Dörtüyz Hikmet*, *Şerh-u Hadis-i Mi'râc li-İbn Sînâ*, *Tarih-i Efkâr*, *Muhtasar İhyâi Ulûm Tercümesi* (Gazzâlî'den), *Kiyotiyos'un Ahlâka Aid Risâlesinin Tercümesi...* vb.¹²

Otuz sekiz veya otuz dokuz yıl gibi kısa süren bir hayata bu kadar eser sığdıran bir düşünürü, üzerindeki sis perdesi tam olarak aralanmayan talihsiz bir olay üzerinden yargılamak ve onun görüşlerini görmezden gelmek bilimsel bir yaklaşım olmasa gerek. Onun hakkında yapılan bazı çalışmalara önyargılı yaklaşım hakim olup, Suavi'nin düşünceleri maalesef arka planda kalmaktadır. Halbuki Suavi'nin çok erken bir zamanda ortaya koyduğu Türkçülük, laiklik, hutbenin Türkçe okunması gibi görüşler, sonraki yıllarda daha fazla konuşulacak ve belli oranda kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin önemli esaslarını teşkil edecektir. Dolayısıyla Ali Suavi'nin eserleri bilimsel bir bakış açısıyla ciddi manada ele alınmaya muhtaçtır.

2. Ali Suavi'nin Felsefî Kimliği

Düşünürün hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserlerine kısaca yer verdikten sonra, Suavi'nin felsefî yönüne geçebiliriz. Suavi'nin felsefî kimliğini ele alırken öncelikle onun bu sahada yazdığı eserleri dikkatlere sunacak, daha sonra da düşünürün burada ne yapmaya çalıştığından hareketle felsefî bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız. Felsefî yönü veya kimliği başlığı, çok geniş bir alanı ima ettiğinden biz ara başlıklarla bu hususu sınırlandırmak istiyoruz.

2.1. Felsefe Tarihi

Ali Suavi'nin *Tarih-i Efkâr* adıyla kaleme aldığı bu yazı dizisi bir kitap olarak düşünülmüş ise de, bunun kitap şeklinde yayınlanıp yayınlanmadığını bilmiyoruz. Ancak eserin önemi, Osmanlılarda ilk felsefe tarihi yazma denemesi olarak kabul edilmesidir. Bunun yanında Suavi'nin bu çalışması 1930'lara kadar felsefe tarihi yöntemine dair ilk fikirlerin ortaya konulması noktasında önemli bir yerde durmaktadır.¹³ Ülken'e göre Suavi'nin bu eseri Münif Paşa'nın *Hikemiyyât* adlı eserinden daha zengin olup daha sağlam bilgilere dayanmaktadır.¹⁴

12 Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefî Yazıları*, s. 23-25; Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 233-275.

13 Ercüment Kuran, "Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihindeki Yeri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Milli Kütüphane Yay., Ankara 1991, s. 144; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, s. 153; Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefî Yazıları*, s. 22, 127.

14 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 89.

Düşünür bu eseri neden yazdığına ve hedefine ilişkin şunları ifade etmektedir: “Bu kitap, felsefenin bilinen tarihini ortaya çıkışından başlayarak bugüne kadar düşünen insanların akıllarından neler geçmiş; yani içinde yaşadıkları âlemin aslı ve hakikatine dair neler düşünmüşler hep sırasıyla ve kısaca yazar, gelişen fikirleri doğru bir sıralamayla gösterir.”¹⁵

Felsefe tarihi kitabının –günümüz tabiriyle- içindekiler bölümü hakkında da bilgi veren Suavi, hikmet ve felsefe kime ve nereye ait olursa olsun maksadının araştırmak olduğunu vurgular. O bununla şu hususları kastettiğini belirtir: Ruh nedir?, İnsanda hatıra-i hüsn ve hakikat nedir?, Allah nedir? ve Âhiret nedir?. O, felsefe tarihini anlatmaya başlamadan önce hatırlamayı lüzumlu gördüğü bir meseleyi de şöyle belirtir: Felsefenin zorunlu ve tahmini esasları, İslâm âlimlerinin getirdiği açıklamalarla yıkılmıştır. Söz konusu yıkım ise hala Batı ülkelerinde gereğince duyulmamıştır.¹⁶

Felsefe tarihi yazımında müslümanların yaptığı katkıyı vurgulayan Suavi, aslında kendisinden sonra Batılı tarzda felsefe tarihi yazacaklara da bir uyarıda bulunmaktadır. Zira o, müslümanların felsefe ve bilimde gerçekleştirdikleri göz ardı edilerek tam bir felsefe tarihi yazılamayacağını ima etmektedir.

Ali Suavi *Tarih-i Efkar*’da felsefe tarihine Batı felsefesi ile başlamış ve bunu üç döneme ayırmıştır. Bunları da kendi içinde kısımlara ayıran düşünür, birinci dönemi M.Ö. 1252 ile miladî 707 yılları arasına hasretmiştir. Bu dönemi de üç kısımda ele alan Suavi, ilk ikisini Yunan ve İtalya felsefeleri şeklinde başlıklandırmış ve bu kısımdaki filozofları kronolojiye uygun şekilde isim isim zikretmiştir. Felsefe tarihi kitaplarına bakıldığında özellikle Antik (İlkçağ) Yunan Felsefesi anlatılırken genel anlamda bu bölüm; Doğa Felsefesi veya Naturalist Dönem, İnsan Felsefesi, Antropolojik Dönem veya Zihin Felsefesi gibi alt kısımlara ayrılır.¹⁷ Ali Suavi ise kendine göre bir taksim yapmış ve Yunan Felsefesini; tek bir arkhe’yi savunan filozoflar ve birden fazla arkhe’yi kabul edenler şeklinde iki kısma ayırmıştır. Suavi’nin eserinde ele aldığı ikinci dönem miladî 707 ile 1627 yılları arasını kapsar. Üçüncü devre ise 1627-1869 yılları arasını içermektedir.¹⁸

Sokrates öncesi Yunan felsefesini ele aldığı bölümde Ali Suavi, Thales’ten başlayarak pekçok filozofun doğum tarihi, yeri ve görüşlerini vermeye çalışır. Filozofların görüşlerini aktarırken yer yer araya giren Suavi, o konuda bir itirazı veya tashih edilmesi gereken bir husus varsa kendi düşüncelerini ortaya

15 Ali Suavi, *Ulûm*, Paris/Trouville 1286/1869, Sayı: 3, s. 105.

16 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 3, s. 105.

17 Örneğin bkz.: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 11-57; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998, s. 10-49; Elmalı, O.- Özden, H. Ö., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2015, s. 33-95.

18 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 3, s. 107-113.

koymaya çalışır. Böyle bir tavır da felsefe tarihi yazımında az rastlanılan bir usûldür. Örneğin Suavi, Anaxagoras'ın akıl anlayışını bazı müslüman düşünürlerin Allah şeklinde anladığını belirterek burada yanıldıklarını bunun olsa olsa Eski Yunan mitolojisinde "Daimon" kelimesine karşılık olarak kullanılan cin gibi bir varlık olabileceğini ifade eder.¹⁹ Suavi'nin bu şekildeki üslûbunu diğer konularda da görmek mümkündür.

Yunan Felsefesi'nden sonra İtalya Felsefesi şeklinde bir başlık açarak bu kısımdaki filozofları ele alan Suavi, bu İtalya Felsefesini Pisagor Okulu'ndan ibaret görmektedir. Pisagor felsefesinin özünün işrâkî hikmet olduğunu söyleyen Ali Suavi, söz konusu hikmetin felsefî ilimler arasındaki yerinin bizim ilimlerdeki tasavvufa benzer olduğunu belirtir. Ona göre işrâkî hikmetin temelinde amelde bulunarak nefsi kemâle erdirmek vardır ki, bunun üç mertebesi ise bedeni temizleme, içteki kötülükleri boşaltma ve nefsi arındırma şeklindedir. Düşünür İtalya Felsefesi başlığı altında sadece Pisagor'a değinir ve bu filozof hakkında detaylı bilgi verir. Suavi, Pisagor'un felsesinde sayıların önemine değinirken onun Tanrı'nın birliğini kabul ettiğini, ancak Bir olan ve tüm varlıkların ilkesi olan Tanrı'nın birler'e ayrıldığını ve bu birler'in de üç ile sınırlı olduğunu belirtir. Buradan hareketle Ali Suavi, Pisagor'un bu görüşünün bir anlamda Hristiyanlık'taki teslisin temelini oluşturduğunu yine teslisin kökeninin Hind, Mısır ve Eflâtûn felsefesinde olduğunu vurgular.²⁰

Suavi, yukarıda değinildiği üzere, burada da aynı metodu kullanarak adı geçen filozofun bazı görüşlerine katılmayarak kendi görüşünü serdedir. Düşünürün bu itiraz veya eleştirilerin tamamına burada yer verme imkânı olmadığından sadece böyle bir usûlünün olduğunu tekrar etmekle yetinelim. Ali Suavi'nin Yunan Felsefesi başlığındaki filozofları incelerken yapmayıp Pisagor başlığında yaptığı bir hususa değinmek istiyoruz. Bu da kaynak gösterme. Suavi'nin bu konuyu ele alırken daha başlangıçta işrâkî hikmetle veya tasavvufu ilişkilendirmesi ve filozofun görüşlerine müslüman düşünürlerden atıf yapması böyle bir yaklaşımda bulunmasında etkili olabilir. Onun atıfta bulunduğu düşünür ve eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1) Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn* (yazar ismi zikretmeden).
- 2) Molla Lütî, *Hâşiyetü şerhi'l-mevâkıf* ("Molla Lütî'nin hâşiyesinde" şeklinde geçiyor).
- 3) Nev'î Efendi, *Netâyicü'l-Fünûn* (Suavi, yazarın ismini eseriyle birlikte kullanmaktadır).
- 4) Sa'düddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (Suavi, eser adı belirtmeden 'Tef-tazânî'nin dediği gibi' ibaresini kullanıyor).

19 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 3, s. 111-112; Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefî Yazıları*, s. 134 vd.

20 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 4, s. 169-170, 176; Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefî Yazıları*, s. 136-142.

5) Beydebâ, *Kelile ve Dimne* (Suavi sadece eserin adını zikrediyor).

Suavi, üçüncü bölümde Elia (Elea-Velia), Abdera (Atomcu) ve Safsatâiyye Felsefelerini ele alıyor. Bu üç ekolü özellikleri, filozofları onların hayatı ve görüşleriyle beraber değerlendirmektedir. Düşünür, üçüncü bölümü ekoller şeklinde sınıflandırmıştır. Bu bölümde en dikkat çeken meselelerden biri, Ali Suavi'nin Elea felsefesini vahdet-i vücuttan ibaret görmesidir. Çünkü bu ekole mensup filozoflar boşluğun imkânsız olduğunu iddia ederek bütün âlemi tek bir varlık olarak görmektedirler. Buradan hareketle Suavi, Elea felsefesini vahdet-i vücudla özdeşleştirmektedir.²¹ Ali Suavi, safsatâiyye kısmında ise felsefe tarihinde sofistler diye bilinen grubu ele almaktadır. Öncelikle “sufistus” kelimesinin anlamını verir, daha sonra bu gruba mensup filozoflarla anılan safсата kavramının mantıktaki yerine değinir. Daha sonra bu grupta yer alan filozofları ve görüşlerini tanıtır. Neticede Ali Suavi, Sofistlerin hiçbir zaman ekol olamadığını, çünkü ekolün usûl ve kural ile olabileceğini, halbuki Sofistlerin usûl ve kaide tanımadıklarını bu yüzden onların bir ekol oluşturamadığını vurgular.²²

Sofistler başlığı altında Suavi'nin atıfta bulunduğu kaynaklara baktığımızda;

1) Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, *Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye* (Suavi, esere sadece ‘Şemsiyye’de dedi ki’ şeklinde atıfta bulunuyor).

2) Kadı Beyzavî, *Şerh-i Metâli*’ (Suavi, yazar ismi zikretmeden sadece eseri ismini belirtiyor).

3) Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Suavi sadece eserin adını veriyor, ancak diğerlerinde yapmadığı bir şeyi, ‘fi âhiri mersadi'l-evvel mine'l-mevkıfi'l-evvel’ ifadesini kullanarak alıntı yaptığı yeri de ifade ediyor).

4) Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (Suavi yazar ismi belirtmeden sadece eserin ismini zikrediyor).

Ali Suavi, *Tarih-i Efkâr*'ın başında Batı Felsefesini üç zaman dilimine ayırdığını ifade etmişti. Ancak o, ikinci ve üçüncü dönemleri ele alamamış sadece ilk dönemi Sokrates zamanına kadar inceleyebilmiştir. Suavi'nin Avrupa'daki felsefî akımları tanıtan “Mezâhib-i Felsefiyye der Avrupa” adlı makalesi, kısmen de olsa onun sözünü ettiği üçüncü döneme dair bilgi vermektedir. Bundan dolayı düşünürün felsefe tarihinin üçüncü evresi bu makaleden hareketle oluşturulabilir. Avrupa'daki mevcut felsefeyi beş ekole ayıran Suavi, ilk sıraya *İdealizm*'i koyar. Bu ekolü de iki grupta sınıflandırır: a) Eflatuniyye: Temsilcisi Eflatun'dur. Bu ekolün Avrupa'daki temsilcilerinin ise Malebranche, Kant, Schelling ve Hegel olduğunu hatta çağdaşı Renan'ın da buraya dahil edile-

21 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 6, s. 297-304.

22 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 16, s. 937-949.

bileceğini belirtir. b) İndiyye: Ali Suavi bu gruba giren düşünürlerin isimlerini belirtmez. Onlar hakkında; eşyanın harici varlığını kabul etmediklerini ve varlığın gerçek olmayıp hayalden ibaret olduğunu düşündüklerini söyler.²³

Empirizm, Ali Suavi'nin değindiği ikinci ekoldür. Bilgilerimizin temelini aklın değil de tecrübelerin oluşturduğunu söyleyen bir gruptur. Bu ekolün ilk temsilcilerinin Demokritos, Epiküros olduğunu söyleyen Suavi, Hobbes, Locke, Condillac, Didero ve ismini vermediği diğer filozofları da bu grubun içinde düşünür. Üçüncü sırada Septisizm'e (Lâ-edriyye) yer veren düşünür, bu konu hakkında daha önce yazdığı Sofistler bölümüne referansta bulunur. Dördüncü olarak Mistisizm'i (İşrâkiyye-Mutasavvıfa) ele alan Suavi, bunları; eşyanın hakikatının yüce âlemden ilham ile bilinebileceğini iddia edenler şeklinde tavsif eder. O, bu ekolün düşüncelerinin nüvelerini Eski Hind ve Eflatun felsefelerinde bulmak mümkün olabileceğini belirtir. İlk dönem temsilcilerinin Philon, Plotinus, Porphyrios, Camblık (Iamblichus olabilir) ve Proclus olduğunu düşünür, daha sonraki dönem temsilcilerinin ise meşâyih ve ruhbanlar olup herkesin bildiği kişiler şeklinde isim belirtmeden onları bu tarzda tavsif eder. Beşinci ekol ise Eklektisizm (Ehl-i intikâd)'dir. Suavi bunların temel düşüncelerinin; 'felsefe ekolleri içinde zayıf görüşlerin arasından geçerliliğine inanılıp kabul edilenleri seçip hakkı bulmak' olduğunu ifade eder. Ona göre bu ekolü İskenderiye filozofları açtılar ve İslâm'da eklektik anlayışa sahip düşünür ise Gazzâlî'dir. Avrupa'daki temsilcileri ise Kuzin (Nicolaus Cusanus olabilir), çağdaşı olan Kuzin (Victor Cousin), Jufroy (Theodor Simon Joufray) ve Damiron'dur.²⁴

Ali Suavi, Avrupa'da Felsefi Ekoller başlıklı makalesinde sözü edilen grupları beş alt dalda inceledikten sonra, Materyalist (Ehl-i madde, Ehl-i his- Müşebbihe) şeklinde ayrı bir başlık açmıştır. Makaleden anlaşıldığı kadarıyla o dönemde Almanya'da eski Dehrilik diye bilinen materyalist düşünce tekrar canlanmış ve diğer Avrupa ülkelerine sirayet etmiş, dolayısıyla da Ali Suavi de bunu yazısına konu etmiştir. O, bu ekolün duyu organlarıyla elde edilen şeylerin var ve kesin olduğu aklın verdiği bilginin sağlam olmadığı düşüncesini merkeze aldığını belirtir. Suavi, bu ekolün görüşlerine dair bazı hususları verip, yeri geldiğinde bunlara kendi bakış açısından eleştiriler getirir. O, bu grubun temsilcileri olarak Hobbes, d'Holbach, La Mettrie, Kabani'nin (Cabanis) isimlerini sayarken, bu ekolün Fransa'daki peygamberinin de Descartes olduğunu belirtir.²⁵

Materyalizm ekolüne çok geniş yer ayıran Ali Suavi, onların görüşlerine bazı düşünürlerin isim ve eserlerini vererek değinir, daha sonra kendine göre

23 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 16, s. 1006; Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefi Yazıları*, s.162.

24 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 16, s. 1006-1008.

25 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 17, s. 1009.

bu görüşlere cevap vermeye çalışır. O, cevap verirken bazen de İslam filozoflarının eserlerine atıfta bulunarak bu meselelere açıklık getirmeye çalışır.²⁶ Şimdi Suavi'nin bu bölümde kullandığı kaynaklara göz atalım:

1) Nâsiruddîn Tûsî, *Şerh-i Şifâ* (Suavi'nin Şifa Şerh'i şeklinde belirttiği eser, muhtemelen Şerhu'l-İşârât'tır).

2) Mösyö Claude Bernard, *Medhal ile't-Tıbbi't-Tecrübî* (Introduction to the Study of Experimental Medicine).

3) Mösyö Kamil, Dr. Rozi, Dr. Boger eser adı vermeden.

4) Alaaddin Tûsî, *Zahîre* (Eserin meşhur ismi Kitâbu'z-Zuhr veya Tehâfü-tü'l-Felâsife'dir).

5) İbn Sînâ, *İşârât*, (Suavi, eserin 'dördüncü nemet (bölüm)'nde diyerek ayrıntılı atıfta bulunuyor).

Buraya kadar Ali Suavi'nin felsefe tarihine dair *Tarih-i Efkâr* başta olmak üzere *Ulûm Gazetesi*'nde farklı başlıklarla kaleme aldığı yazılarının içeriğine özetle de değinmeye çalıştık. Onun felsefi kimliğine dikkat çekmek için ayrıca kullandığı kaynaklara da maddeler halinde yer verdik. Suavi, klasik medrese eğitiminin üstüne okuduğu farklı alanlardaki kitaplarla ve Avrupa'da kaldığı süre içinde edindiği tecrübe ile hem Batı hem de İslâm felsefesine dair müktesebâtının olduğunu göstermektedir. Ömrünün yettiği ölçüde yazdığı felsefe tarihini Sokrates dönemine kadar getirmiş ve oradan da kendi çağındaki felsefi akımlara değinmiştir. Suavi, acaba başta müslümanların felsefeye yaptığı önemli katkıların görmezden gelinmemesine dair uyarısına kendisi uymuş mudur? Her ne kadar düşünerümüz buraya kadar hakkında bilgi vermeye çalıştığımız felsefe tarihi eserinde İslam felsefesine yer vermemiş olsa da, onun bu alanla ilgili olduğunu yazılarından anlamaktayız. Şimdi ara bir başlık açarak bu konuya kısa da olsa yer vermeye çalışalım.

2.1.1. İslâm Felsefesi ve Bilimi

Ali Suavi'nin İslâm felsefesi tarihine dair müstakil bir eseri yoktur. Ancak söz konusu felsefe içinde önemli bir yere sahip olan İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozofların, gerek eserleri gerekse düşünceleri üzerinde zaman zaman yoğunlaştığını gösteren yazıları vardır. Biz de bu sahada tercüme ve makalelerinden hareketle Suavi'nin İslâm felsefesinin konularına nasıl yaklaştığını göstermeye çalışacağız.

Düşünürün İslâm felsefesiyle ilgili yazılarına bakıldığında, özellikle iki filozofun hayatı, eserleri ve bazı görüşleri üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu iki isim de İbn Sînâ ve Gazzâlî'dir. Suavi, İbn Sînâ'nın talebesi Cüzcânî'ye yazdırdığı otobiyografini merkeze alarak filozofun hayatı hakkında bilgi verir.

26 Bkz.: Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 17, s. 1009-1024.

Daha sonra onun meşhur eserlerini tek tek sıralar ve bazılarının içeriğine dair izahatta bulunur. Suavi, İbn Sînâ'nın eserlerinden bazılarının nerede ve ne zaman yayınlandığı, hangi kütüphanede bulunduğu gibi detaylı bilgiler de vermektedir. Suavi'nin İbn Sînâ'nın *Salaman ve Absal* risalesi üzerine bir yazı kaleme alarak²⁷ filozofun bu eserine özel ilgi duyduğu dikkat çekmektedir. Suavi, söz konusu risale ile ilgili yazısına filozofun *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinin dokuzuncu bölümünün (namat) ilk paragrafında aşağıdaki alıntıyla başlar:

“Kuşkusuz âriflerin başkalarından farklı olarak dünya hayatlarında sadece kendilerine özgü makam ve dereceleri vardır. Adeta onlar, bedenlerinden el-biseler içinde oldukları halde, onlardan soyunmuş ve kudsiyet âlemine soyutlanarak yönelmişlerdir. Âriflerin söz konusu makam ve derecelerde gizli bazı durumları ve kendilerinden açık durumları vardır. İnkâr eden, bu durumları inkâr eder, onları bilen ise, büyümser. Bunları sana anlatacağız. Kulağına çalıp da işitmen üzere Salaman ve Absal hikâyesi sana anlatıldığında bilmelisin ki, Salaman senin için verilmiş bir örnek, Absal ise, şayet ehlienden isen marifetteki derecen için verilmiş bir örnektir. Artık gücün yeterse, bu hikâyenin remizlerini çöz!”²⁸

Suavi, bu alıntıyı yaptıktan sonra Salaman ve Absal'ın kıssa mı bilmece mi olduğunu, bunun içeriğinin neleri işaret ettiğini tartışır. Bu hususa eserlerinde yer veren filozof ve düşünürlerin çalışmalarını da kaynak göstererek görüşlerine değinir. Sırasıyla söz konusu kaynaklara değinecek olursak; Fahreddin Râzî ve Nasıruddîn Tûsî'nin *İşârât Şerhleri*, İbn Arabî'nin *Nevâdir* adlı eserleridir.²⁹ Ali Suavi, bu eserlerde Salaman ve Absal kelimelerinin neye işaret ettiğini tartıştıktan sonra, İbn Sînâ'nın risalesinden başka aynı isimle iki esere daha rastladığını belirtir. Molla Câmî'nin ve İbn Tufeyl'in Salaman ve Absal kıssaları.

Molla Câmî'nin eserinin içeriği hakkında bilgi veren Suavi, burada yer alan kavramların nelere işaret ettiğini yazarın dilinden aktarır ve sonunda kendi görüşünü ortaya koyar. O, Ebû Ubeyd Cüzcanî'nin aktardığı kadarıyla İbn Sînâ'nın Salaman ve Absal kıssasını özet olarak verir ve bu kıssadaki Salaman ile nefs-i nâtika, Absal ile de akl-ı nazarînin kastedildiğini vurgular. Suavi, bu metafora akl-ı nazarînin akl-ı müstefad seviyesine çıktığını ve Salaman'ın eşinin, bedeni kuvvelerden olan şehvet ve gazabın galip gelerek Absal'a aşkı,

27 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 24, s. 1369-1379.

28 Bkz.: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev.: A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 182.

29 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 24, s. 1369-1371.

bu kuvvelerin aklın kontrol altında tutulmasını aksi takdirde onların farklı şeylere temayülünü gösteren bir te'vil olduğunu belirtir.³⁰

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* adlı eserindeki Salaman ve Absal kıssasına da ayrı bir önem veren Ali Suavi, kendince önemli gördüğü yerlere dikkat çekerek söz konusu eseri özetler. Hatta o, İbn Sînâ'nın Salaman ve Absal kıssasının İbn Tufeyl'in naklettiği gibi bir kıssa olduğu, aksine Molla Câmî ve Cüz-cânî'nin belirttiği üzere sıradan ve kaba bir şey olmadığını vurgular. Özetle Suavi, Salaman ve Absal isimlerinin İbranice olduğunu ve bu ikisinin Davud peygamberin oğulları olduğunu belirtir. Ayrıca düşünürümüze göre, kıssa ve romanlarda âdet olduğu üzere, İslâm filozofları mutluluğu ve dini hakikatleri anlatmak için bu kıssayı söz konusu amaç için yeniden düzenlemişlerdir.³¹

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan felsefî roman geleneği alanında iki önemli eser üzerinde duran Ali Suavi, hem bu geleneği hem de bu gelenek içindeki eserleri iyi bilmektedir.³² Öyle ki o, bir taraftan sözü edilen eserlerin içeriğine vakıf bir düşünür olarak bu tür eserlerin ne için yazıldığına diğer filozofların eserlerine de atıfta bulunarak dikkat çekerken diğer taraftan burada kullanılan sembollerin de ne olabileceğine dair kendi görüşlerini açıklamaktadır. Bu tür yaklaşımları da Ali Suavi'nin felsefî kimliğini göstermesi açısından önemlidir.

İslâm felsefesi, kalamı ve tasavvufu içinde değeri tartışılmaz bir konumu olan Gazzâlî hakkında Ali Suavi'nin yazılar kaleme aldığını biliyoruz. Öncelikle onun hayatı ve eserlerine dair bilgi vermesi³³, hatta düşünürün *İhyâ-u Ulûmî'd-dîn* adlı meşhur eserinin özet bir tercümesini yapması Suavi'nin onu ne kadar önemseydiğini göstermektedir. Suavi'nin Gazzâlî hakkındaki yazılarının büyük bir bölümü *Tehâfütü'l-Felâsife* ve ondan sonra yazılan *Tehâfütler* oluşturmaktadır. Bu yazılarda yerli ve yabancı düşünürlerin Gazzâlî'ye yapılan reddiyelere ve Suavi'nin bunlara verdiği cevaplar mevcuttur. Ayrıca Ali Suavi'nin bu yazılarının bir başka özelliği de Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın uzlaştırma çabasının olduğudur.³⁴

Ali Suavi, Gazzâlî'nin felsefeyi yıkmak istediğine dair iddiayı tartışırken, öncelikle o, bu konuya Avrupalı bir bakış açısıyla bakıldığında meselenin farklı bir yöne gideceği hususunda uyarı yapmaktadır. Ona göre Avrupalılar Gazzâlî'nin felsefeyi yıkmak istemesini, 'dinde akli düşünceyi ve ictihat kapısını kapatmak ve herkesi taklide davet etmek' şeklinde yorumladılar. Suavi,

30 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 24, s. 1371-1374.

31 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 24, s. 1379.

32 İslâm düşüncesinde felsefî roman geleneği hakkında detaylı bilgi için bkz.: Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, TDV. Yay., Ankara 2014, s. 13-36.

33 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 6, s. 342-345.

34 Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefî Yazıları*, s. 191.

Gazzâlî'nin felsefeyi yıkmak için pek çok eser kaleme aldığını bunlardan en önemlisinin de *Tehâfütü'l-Felâsife* olduğunu ve buna da İbn Rüşd gibi filozofların reddiye yazdığını belirtir. Avrupalılar, Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki bu tartışmaya dar bir çerçeveden bakarak İbn Rüşd'ün taraftarı oldular. Suavi, söz konusu çerçevenin de Avrupalılar'ın İslâm ilimlerini araştırırken bunları sadece Arap ilimleri olarak gördüklerinden onlar sadece Bağdad'ı ve araştırmayı biraz ilerletenler ise sadece Endülüs'ü gördüler.³⁵ Halbuki İslâm dünyasında felsefeye ve bilime yapılan katkılar bunlardan ibaret değildir. Suavi, burada Türklerin adı geçen alanlardaki başarılarını anlatarak Avrupalılar'ın yanlış telekkilerini tashih etmeye çalışır. Biz bu hususa ileriki sayfalarda kısa da değinmeye çalışacağız.

Tehâfüt geleneği içinde kimlerin bu türde eser yazdığını bunların isimlerini müellifleriyle de beraber zikrederek Suavi, söz konusu gelenek hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.³⁶ Gazzâlî ile filozoflar arasında kısa bir muhâkeme yapan Suavi, Gazzâlî'nin düşüncelerinin isabetli olduğunu, onun Tehâfüt'te filozofların burhan diye ileri sürdükleri şeylerin faraziyyeden ibaret olduğunu söyler. Bu bağlamda Ali Suavi'ye göre Gazzâlî, felsefeyi mutlak anlamda yıkmaktan ziyade farazî şeyleri reddettiğini vurgulamaktadır.³⁷

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de müslüman filozofları özellikle de iki Meşşâî filozofunun –Fârâbî ve İbn Sînâ- görüşlerinin bazısının yanlış olduğu bazısının da İslâm akâidine ters düştüğü için küfrü gerektirdiği için onları tekfir etmesi her dönemde ilim dünyasını meşgul etmiştir. Gazzâlî adı geçen filozofları özellikle; âlemin kıdemi, Allah'ın cüz'îleri bilmediği ve haşrin ruhânî olacağı konularında tekfir etmişti.³⁸ Ali Suavi de bu çetin meseleyi yazılarında işlemiş ve o, filozofların küfürle itham edildiği konulardan birisinin Alaaddin Tûsî, diğeri Celeddin Devvânî ve bir diğeri de Gazzâlî'nin kendisi tarafından iptal edildiğini söyler. Böylece Suavi'ye göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar küfürle itham edilmekten beraat etmişlerdir. Suavi'nin üçüncü meselede yani haşrin ruhânîliği konusunda Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesi, yine kendisi tarafından nasıl iptal edildiğini de kaynak vererek şöyle açıklar:

“Üçüncü meseleyi ise bizzat İmam-ı Gazzâlî'nin muahharan (daha sonra) kurtardığı anlaşıyor. Çünkü *Mizânu'l-Amel* adlı eserinin başında cesetlerin haşrini inkâr, sevap ve cezayı yalnız nefisler için ruhânî ispat meseleleri gibi bazı hususları nakilden sonra; bu inancın sûfiyye ekolünün şeyhlerinin

35 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 6, s. 346-350.

36 Tehâfüt geleneği hakkında detaylı bilgi için bkz.: Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 29-35.

37 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 6, s. 351-357.

38 Bkz.: Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve çev.: M. Kaya-H. Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 14-57, 125-144, 207-225.

itikatları da böyledir, diyor. Daha sonra Gazzâlî, te'lif ettiği *el-Munkizu mine'd-dalâl*'de kendi kanaatinin de tıpkı sûfilerinki gibi olduğunu ve böyle bir inanca uzun zaman tetkik ve araştırma neticesinde ulaştığını söyler.”³⁹

Özetle ifade etmek gerekirse, Ali Suavi daha önceki konularda olduğu gibi, Gazzâlî'nin Tehâfüt'te filozofları eleştirdiği bilhassa tekfir ettiği hususları derinlemesine incelemiş ve Gazzâlî ile adı geçen iki müslüman filozofun arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. Yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Suavi, sadece Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünü değil, İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünü daha sonra yazılan Hocaîade'nin, Alaaddin Tûsî'nin Tehâfütleri ve bunlara yazılan şerh ve hâşiyeleri de okuduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunların hepsi beraber okununca meseleler daha iyi anlaşılacaktır. Zaten Suavi de Gazzâlî karşıtlarına şöyle bir uyarıda bulunur: Eğer siz filozoflar ile Gazzâlî arasında bir muhakeme yapmak istiyorsanız, yapmanız gereken Gazzâlî, İbn Rüşd, Hocaîade ve Tûsî'nin Tehâfütlerini Kemalpaşazâde'nin Hâşîye ile beraber inceleyiniz. Bunu yaptıktan sonra da tüm bu eserleri özetleyerek Avrupa dillerine çeviriniz. Bundan başka yapacağınız her türlü muhakeme eksik olacaktır. Suavi, bu uyarıya önce kendisinin uyacağını ve sözü edilen eserleri çevirip Ulûm Gazetesi'nde yayınlacağını dile getirmiştir. Böylece Gazzâlî gibi kendisinin de asırlar sonrasında aranacak birisi olacağını belirtir.⁴⁰

Ali Suavi'nin Gazzâlî hakkındaki yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, onun İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olduğu kadar düşünürün de ona ayrı bir ilmî muhabbeti vardır. Zira Suavi'nin Gazzâlî hakkında yazdıkları bunlarla sınırlı değildir. Bu konuda onun yazılarının sadece başlığını zikredip, başka bir konuya geçmek istiyoruz. Suavi'nin *er-Reddû alâ men erâde'r-redde ale'l-Gazzâlî*⁴¹ ve *Esâmi-ü kütübi'l-mütedâvel li'l-İmam Hücceti'l-İslâm el-Gazzâlî*⁴² adlı yazıları da Gazzâlî ile ilgilidir.

Yukarıda belirtildiği üzere Ali Suavi, Avrupalıların İslâm ilimleri denilince anladıkları sadece Bağdat merkezli çalışmaları ya da Arapların bu alandaki gayretlerini dikkate aldıklarını ve bundan dolayı da onların dar bir bakış açısına sahip olduğunu ifade etmişti. Düşünür İslâm bilim ve felsefesine Türklerin yaptığı olağanüstü katkılardan bahis açarak, hem onların söz konusu bakışlarını değiştirmek hem de ümitsizliğe düşmüş Türk toplumuna bu konuda ümit aşılacak gibi bir amacının olduğunu söyleyebiliriz. Zira Avrupa'da bilim ve teknolojiye üstünlüğün vermiş olduğu rahatlıkla, kendi dışındaki milletlerin veya dinlerin onların ilerleme noktasında en büyük engeli teşkil ettiği gibi söylemler çok yaygındı. Bu konuda en meşhur örnek Ernest Re-

39 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 7, s. 366-367.

40 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 6, s. 350; Erdoğan, *Ali Suavi'nin Felsefî Yazıları*, s. 196-197.

41 Bkz.: Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 7, s. 369-374.

42 Bkz.: Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 7, s. 375-385.

nan'dır. Sorbonne'da verdiği "İslâm ve Bilim" konulu konferansta o, İslâm'ın bilim ve felsefe üretemeyeceği, müslümanlar arasında düşünce başlığı altında sayılabilecek bütün şeylerin İslâm öncesi Fars kültüründen veya başka kültürlerden geldiğini iddia eder.⁴³ Renan'ın genel hatlarıyla söylediği tezin temelinde; İslâm'ın terakkîye mani olduğu düşüncesi vardır. Renan'ın bu minvaldeki görüşlerine İslâm dünyasından pek çok reddiye yazılmıştır.⁴⁴ Ali Suavi, Renan ile çağdaş olması ve Avrupa'daki fikri hareketlerini yakından takip ettiğinden, onun bu ve benzeri düşüncelere yabancı olmadığını söyleyebiliriz. Düşünürümüz de bu konuda yazılar kaleme alarak kendi bakış açısından hem gerçeğin böyle olmadığını, hem de Müslüman-Türk'lerin bilim ve felsefe alanına yadsınamaz katkıları olduğunu dile getirmiştir.

Türklerin savaş sanatında öne çıktığı gibi kültür ve uygarlık kurmada da önde olduğunu belirten Suavi, bu konudaki görüşlerini yabancı yazarlardan da alıntı yaparak temellendirir. Örneğin o, Mr. Beli'nin; "Dünyaya ulûm, sanayi ve medeniyte ve tezhib veren Türkler'dir" sözünü aktarır.⁴⁵ Ali Suavi, Türklerin özellikle bilim ve felsefe alanına yaptığı katkıyı örnekler üzerinden değerlendirmeye çalışır. O, Fârâbî'nin Türk olduğunu ve Muallim-i Sâni (İkinci Öğretmen) lakabını kazandığını belirtir. İbn Sînâ'nın da Türk olduğunu ifade eden Suavi, Yunanlılar'ın Aristoteles ve Hipokrat ile birisinin filozof diğersinin doktor olmasından ötürü övündüklerini, halbuki bizim İbn Sînâ hem doktor hem filozoftur, diyerek millet olarak Türklerin bu alanlara yaptığı katkıyı göstermektedir. Buhara ve Semerkand gibi Türk memleketlerinde ortaya çıkan aklî ve naklî ilimlerdeki âlimlerin sayıları ise bir hayli fazladır. Bunlardan kelâm âlimi Mâtürîdî, muhaddis Buhârî ve fakîh Merginânî'nin isimleri zikredilebilir.⁴⁶

Türkler bilim ve felsefenin teorik tarafına yaptığı katkıların yanı sıra, pratik yanlarının da olduğunu belirten Suavi, bu konuda Merağa, Semerkand ve Galata rasathanelerini öne çıkarır ve buralarda yapılan çalışmalar neticesinde oluşturulan Nasıruddin Tûsî'ye ait Zîc-i İlhanî ve Uluğ Bey'e ait Zîc-i Uluğ Bey adlı astronomiye dair cetvelleri inceleyen eserlerin Yunanca'ya çevrildiğini vurgular. Gazzâlî, Tûsî, Zemahşerî, Teftazânî ve Cürçânî gibi Harezmi ve Horasan'da yetişen düşünürlerin de Türk ailesinden geldiğini ispat etmek zor olsa da bunların yetişmesine Türk idarecilerinin büyük destekleri olduğu aşîkârdır. Suavi, Osmanlı öncesi Türklerin ilme ve medeniyete katkılarının

43 İbrahim Kalın, *İslâm ve Batt*, İSAM Yay., İstanbul 2007, s. 118.

44 Bu konuda bkz.: Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. 1, Sayı: 2, 1996, s. 1-94.

45 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 1, s. 3.

46 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 1, s. 3-7.

çok olduğunu belirtirken, Osmanlı Türkleri'nin de seleflerinden geri kalmadığını örneklerle açıklar.⁴⁷

Türklerin felsefe ve bilime katkılarını bu şekilde değerlendiren Suavi, XIX. yüzyıl Avrupa'sında dile getirilen; müslümanların felsefe ve bilim yapamayacağına dair görüşleri reddetmektedir. Bunun yanında Suavi, yukarıda verdiği örneklerle de Türk milletinin gelecek nesline de bilim ve felsefede bir şeyler yapabileceklerini bu şekilde göstererek onlara ümit aşılamaya çalışır.

3. Ahlâk Felsefesi

Ali Suavi, felsefenin tarihi ile ilgilendiği gibi, onun temel konularından olan ahlâk meseleleri ile de meşgul olmuş ve bu konuda yazılar kaleme almıştır. Aslında onun ahlâk felsefesi, ilk dönem filozoflarında olduğu gibi, siyaset anlayışıyla iç içedir. Ancak böyle bir konu yazının ana teması olmadığından sadece bu irtibata dikkat çekmekle yetinelim. Suavi, ahlâk felsefesinde önemli bir yeri olan Sokrates'in öğrencisi ve Eflâtun'un yakın arkadaşı bilge Kiyotiyos'un Pinaks adlı eserini çevirmiştir.⁴⁸ Suavi'nin ahlâk felsefesinin bazı konuları hakkındaki görüşlerini bu esere yazdığı mukaddimeden hareketle değerlendirmeye çalışacağız.

Ahlâk felsefesinin temel kavramlarından olan iyi ve kötü değerlerinin insandan nasıl çıktığı ve bu değerlerin nasıl anlaşılacağı düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. İyi denildiğinde; insan iradesinin akla dayalı bir tercih neticesinde değer verdiği ve yararlı bulduğu şey olarak tanımlanmaktadır. Kötü ise iyinin zıddına insana zarar veren, onun gelişmesini ve kendini gerçekleştirmesini engelleyen şeyler olarak tanımlanır. Her ne kadar iyi ve kötü kavramlarının burada verilenlerden başka tanımları olsa da biz ahlâkî eylem olması açısından bu tarifleri vermeyi tercih ettik.⁴⁹

İnsanın eylemlerinin sonucu olarak nitelendirilen iyi veya kötü değerler(-lendirmeler)inin sebepleri üzerinde fitrat, aile, çevre ve eğitim gibi farklı etkenler öne sürülmüştür. Ali Suavi de bu konuya yoğunlaşmış ve insandan meydana gelen ahlâksızlık ve fesat şeklinde nitelendirilen eylemlerin mutlaka kötü eğitimin zorlamasıyla olduğunu ve bu kötü eğitimin insanın asli fitratı olan saf cevherini değiştirdiğini düşünmektedir. Ona göre insan, yaptığı kötülükten memnun olmaz. O, hangi aklın gerçek yetkinlik ve mutlak ilerlemeyi istemek için yaratıldığını inkâr edip de, ilmin yetkinlik cehaletin de eksiklik

47 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 1, s. 7-16.

48 Kebetos, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, çev.: İbn Miskeveyh-Ali Suavi-Manastırlı Mehmed Rifat, sad. A. Utku-N. H. Yanık, Çizgi Kitabevi, Konya 2011, s. 85-115.

49 Bkz.: Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yay., Ankara 2013, s. 131-135; S. Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., Ankara 2007, s. 182-183. Ahlâkî değer olarak İyi-kötü hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya 2003, s. 41-64.

sıfatı olduğunu bilmesin, diyerek aklını kullanan insanın fıtratına (yaratılışına) uygun olarak zulmü çirkin görmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgular.⁵⁰

Kötü fiillerin insandan meydana gelişini kötü terbiye ile mutlak anlamda ilişkilendiren Suavi, söz konusu terbiyenin yanında akıl ve fıtrat kavramlarına da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda olumlu veya olumsuz bir eğitim ile asli fıtratın değiştirileceğini düşünen Ali Suavi, masum çocukların tabii olarak iyiliğe meyilli olduklarını ispata gerek kalmayan bir husus olduğunu belirtir. Ona göre insanda asli fıtrat iyiliğe meyilli olduğu gibi hayvanlarda da bu durum aynıdır. Örneğin; ayağı sakatlanan sokak köpeklerinin herhangi bir öğretim olmaksızın, hemen koşup çeşme yalaklarında ayağını suya sokarak kendi kendini tedavi etmeye çalışması da onların iyiliği talep ettiğini gösterir. Hatta Suavi'ye göre, bedenimizde dolaşan kanın, içine giren zararlı mikropları defetmek ve dışarıya atmak için bedenimizin bazı yerlerini zorlayarak sivilce ve çiban yapıp işleterek dışarıya attığına dikkat edenler, asli yaratılışın her şeyde ne derece iyilik üzere yaratıldığını anlarlar. Kısacası Ali Suavi'ye göre özsel tabiat en iyi olup, fesat ise kötü eğitim nedeniyle ârizidir.⁵¹

Eğitimin davranışlar üzerinde oldukça etkili olduğunu hatta onun fıtratı dahi değiştirebildiğine vurgu yapan Suavi, insanın iyi bir eğitim görmesini buğday yemeye alışan birine benzetir ve insan için bu tabiat gereğidir, kolaydır. Halbuki kötülük üzere eğitim alan bir insanın durumu da ekmek yerine çamur yemeye alışan gibidir. O, eğitim ile insanın çamur yemeye alışabileceğini söyler. Kötü eğitimle insanın daha pek çok kötülüğe katlanıp lezzet aldığını belirten Suavi, akla uygun olmayan bu ve benzeri davranışların yaratılışın kabahati var mıdır? Ona göre yaratılışta kötü adam yoktur. Her ne kadar insan yaratıldığında iyi ve kötüye eşit mesafede olsa da, iyiliğe meylinin kötüden biraz daha fazla olduğunu ifade eder. Düşünür, buraya kadar tabii ve akli iyilik-kötülük hakkında söylediklerinin dini veya sıradan iyilik ve kötülük hakkında da geçerli olduğunu belirterek bunlarda da eğitimin önemli etkisini vurgular.⁵²

Ali Suavi, bazı düşünürlerin insan fiillerinden meydana gelen iyilik ve kötülüğün eğitimden kaynaklanmadığına dair görüşlerindeki ihtilafın yaratılışın özüne ait olmayıp salt kabulle ilgili bir mesele olduğunu söyler. Ona göre, mutlak iyilik üzere yaratılan insanın çeşitli dereceler üzere olup kimi bunları çabuk kabul eder, kimisi de yavaş. Buradaki ihtilafın Suavi'ye göre tabii ve eğitim açısından olmak üzere iki sebebi vardır. Tabii sebep olarak o, yaratılışın özünde şehvet ve gazap gibi yetilerin kuvvet ve zayıflığını öne sürer.⁵³

50 Kebetos, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, s. 88.

51 Kebetos, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, s. 88.

52 Kebetos, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, s. 89.

53 Kebetos, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, s. 90.

Eğitimsel sebebe gelince Suavi, bu hususun dört mertebede inceleneceğini belirtir. İlk olarak; çocuklar gibi masum insandır ki, bunlarda iyi-kötü, hak-bâtıl arasını ayırt etme yetisi yoktur. Bunların iyi eğitilmesi kolaydır. Suavi bunları cahil olarak isimlendirir. İkinci mertebede kötülüğü kötülük bilen ama görmüş olduğu kötü eğitim yüzünden iyiliği idrak edemeyip şehvetin esiri olmuş ve kusurunun farkına da varmış kişiler vardır. Suavi'ye göre, bunların iyi eğitimi öncekilere nazaran zordur. Çünkü bu gruptakiler öncelikle edinmiş oldukları kötü huyları atmalı ve daha sonra iyi ahlâkla süslenmelidir. Düşünür bu tip insanları da cahil ve sapkın olarak isimlendirir. Suavi, üçüncü derecedekileri; kötü ahlâka iyi ahlâk olarak inanıp bu minval üzere kötü eğitim görenlerdir. Bu kısımdakilerin iyileştirilmesi imkânsıza yakın olup, bunlardan nefisini temizleyenler nadirdir. Ali Suavi bu insanları cahil, sapkın ve fâsık olarak isimlendirir. Dördüncü seviyede ise, yetişip büyümesi ve eğitimi yanlış görüş ve uygulamalarla olup, şerrin çokluğu onların değerini yükselteceğine inanıp bununla böbürlenelerdir. Bunlar mertebelerin en zorudur. Suavi, bu gruptaki insanları da cahil, sapkın, fâsık ve şerir olarak isimlendirir.⁵⁴

Suavi'nin insanların aldığı eğitime göre hangi ahlâka sahip olduklarını dört grupta ele alırken, bu konuda İslâm ahlâkçılarından istifade ettiği görülmektedir. Özellikle Gazzâlî ve Tûsî'nin de küçük farlılıklarla bahsi geçen meseleyi üç mertebede irdelediğini görmekteyiz.⁵⁵ Müslüman filozofların eğitimin ahlâk üzerindeki tesirine eserlerinde ayrıntılı olarak yer vermesi Suavi'nin gözünden kaçmamış olacak ki, düşünür de ahlâka dair yaptığı adı geçen çeviriye yazdığı mukaddimede özellikle bu hususlara dikkat çekmiştir. Suavi'nin ahlâk felsefesi ile ilgili yukarıdaki mesele hakkında görüş beyan etmesi, onun felsefi altyapısının genişliğini göstermesi açısından önemlidir.

4. Siyaset Felsefesi

Ali Suavi'nin felsefi yönü değerlendirildiğinde, onun bu alanda öne çıkan en belirgin yönü siyasete veya siyaset felsefesinin konularına olan ilgisidir. Düşünür, Osmanlı Devleti'nin Avrupalı ülkelere nazaran farklı sahalarda gerilemeye başladığı bir dönemde yaşadığından, doğal olarak bu kötü gidişe dair görüşler ortaya atmıştır. Her ne kadar o, söz konusu gidişle ilgili siyasi, ictimâî, kültürel ve eğitim açısından çözüm önerileri sunsa da, bunların içinde en dikkat çeken siyasî yön olmuştur. Suavi, içinde yaşadığı toplumun yaşadığı gerek yönetsel gerekse toplumsal krizi çok iyi gözlemlemiş, ayrıca Avrupa'nın ne gibi siyasî süreçlerden geçtiğini hem teorik bilmiş hem de pratikte bunların uygulamasını görme imkânı bulmuştur. Bu bağlamda onun iki farklı

54 Kebetoş, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, s. 90-91.

55 Bkz.: Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, thk.: Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1964, s. 420-421; Nâsirüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev.: A. Gafarov-Z. Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 134-135.

tecrübeyi biraraya getirerek ülkesinin içinde bulunduğu çıkmaza dair pek çok çözüm önerisi olmuştur.

Siyaset felsefesiyle yakından ilişkili devlet, yönetim şekli, hukuk, şûrâ, meclis, halk, demokrasi, laiklik gibi temel kavramları dikkate alan Suavi, kendi bakış açısından bir siyaset felsefesi ortaya koymaya çalışmıştır. Ülkemizde onun bu yazıları araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bu konular hakkında önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda yazılarından hareketle Suavi'yi İslâmcı, Türkçü, Laiklik taraftarı, devrimci gibi niteleyenler olmuştur. Biz Ali Suavi'nin felsefî kimliği altında onun siyaset felsefesi alanında da derin bir bilgi birikimine sahip olduğuna dikkat çekerek, onun bu sahadaki görüşlerini tekrar etmeyip aynı konuda yapılan çalışmalara atıfta bulunmayı uygun görüyoruz.⁵⁶

5. İlimler Tasnifi

İslâm düşüncesinde ilimler arasında ilişki kurmak ve eğitim-öğretimi kolaydan zora doğru daha sistemli bir hale getirmek için düşünürler ilimleri kendi içinde tasnif etme yoluna gitmiştir. Her düşünürün bu konuda takip ettiği metot birbirinden farklılık arz ettiği gibi bazılarının ise benzerlik göstermektedir. Bu alanda ilk sistemli tasnifi yapan Türk-İslâm filozofu Fârâbî'dir. Ondan önce Câbir b. Hayyân ve Kindî gibi filozofların da ilimleri sınıflandırdığı biliniyorsa da, Fârâbî'nin İhsâu'l-Ulûm adlı eserinde ilimleri sistematik bir tarzda tasnife tabi tutması, daha sonra gelen pek çok müslüman ve gayr-i müslim düşünür'e etki etmiştir. İlme ve ilmin nasıl tedris edileceği üzerinde yoğunlaşan müslüman düşünürler, ilimler tasnifine dair eser vermeyi gerekli görmüşlerdir. Her asırda farklı alanlarda uzman olan mütefekkirler bu konuda eser verince, büyük bir gelenek ortaya çıkmıştır. Yakın zamana kadar bu gelenek varlığını canlı bir şekilde sürdürmüştür.⁵⁷

Ali Suavi de döneminde eğitim alanında gördüğü bazı yanlışlık ve eksikliklerin çözümü için yazılarında birtakım öneriler sunmuştur. Onun ilme verdiği öneme değindikten sonra ilimleri tasnif etmede nasıl bir yol izlediğini görmeye çalışacağız. Suavi, insanın doğal olarak ilme muhtaç olduğunu belirtir. İnsanın ilme meyli olmasını onun tabîî haliyle açıklayan düşünür, insanın belki

56 Ali Suavi'nin siyaset felsefesi alanındaki görüşleri için bkz.: Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu*, 277-341; Nazile Abbaslı, *Ali Suâvinin Düşünce Yapısı*, Bilge Karınca Yay., İstanbul 2002, s. 61-95, 76-81, 104-121; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought-Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev.: M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 399-425; Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, s. 66-151; Yıldız, "Ali Suavi", s. 247-252; Çelik, *Ali Suavî*, s. 75-103; Sarı, *Ali Suavi ve Siyaset Felsefesi*, s. 18-68;

57 İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi geleneği hakkında bilgi için bkz.: A. Kürşat Turgut-H. Tepecik, "İslâm Felsefesinde İlimler Tasnifi", *İslam Felsefesi*, ed.: İ. Erdoğan-E. Demirpolat, Lisans Yay., 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 452-481.

yaratılmasının dahi mücerred ilim için olduğunu belirtir. Ayrıca o, “bedenin gıdası yemek olduğu gibi, kalbin gıdası da ilimdir. Kalbin hayatı amelledir. Bu sebepten ilmi olmayan kişinin kalbi hastadır” diyerek insan için ilmin ne kadar önemli olduğunu bu şekilde vurgulamaktadır.⁵⁸

İlme verdiği önemi yazılarında daima dile getiren Suavi’nin bu alandaki en dikkate değer çalışmalarından birisi de ansiklopedi meydana getirme teşebbüsüdür. *Kâmusu’l-Ulûm ve’l-Meârif* adını verdiği bu çalışma, Türklerde Batılı tarzda ilk ansiklopedi olarak kabul edilmektedir. Bu ansiklopedi *Ulûm Gazetesinin* 1870 tarihli 21. sayısından 25. sayısına kadar 16 sayfalık birer forma eklenerek yayınlanmıştır. Suavi bu ansiklopediyi resimli olarak hazırlamış, ancak sadece 5 forma ve 80 sayfa kadar yazabilmiş, “ATABEK” maddesinde, 1870’de gazete kapatılınca ansiklopedinin yayını da sona ermiştir.⁵⁹

Ansiklopedinin Avrupa kültüründeki yerini bilen Ali Suavi, Türk toplumu için de böyle bir gayretin olması gerektiğini; “Keşke böyle bir kitabımız olsa da mesela ‘hükümet’ kelimesine baktığımız gibi ne demek ve ‘Edirne’ lafzına nazar ettiğimizde Edirne memleketinin eski ve yeni tarihine ve coğrafyasına ve maarif-i sanayiine ve sekenesine ve devlete menfaat ve hizmetine dair malumat alsak” şeklinde dile getirerek ansiklopedi yazma girişiminde bulunmuştur. Ona göre her ilmin konusunun gerektirdiği ölçüde ilimleri tertip, şerh ve açıklama yapılabilir. Bu konuda Aristoteles, İbn Sînâ ve müteahhirin düşünürlerinden ‘Mevzûatü’l-Ulûm’ yazarlar bu kısımda yer alır. İkinci bir tertip şekli de harf sırasına göre sözlük gibi ilim ve fenlerin kavramlarını açıklayan çalışmalardır. Bunlar da ‘Kâmusu’l-Ulûm ve’l-meârif’ şeklinde isimlendirilebilir. Suavi, bu tür eserlerin geçmişte Cürcânî ve Tehânevî gibi düşünürler tarafından yazıldığını belirtmektedir. Ali Suavi, sözünü ettiği ilimlerle ilgili iki tertipten ikincisinin (ansiklopedi) daha faydalı olduğunu düşünür. Zira ona göre, burada aranılan mesele kolayca bulunabilmekte ve avam dahi bundan istifade edebilir.⁶⁰

İlim ve fenleri tasnif etmede ansiklopedi ile diğer ilimleri konusuna göre düzenlemeyi birlikte ele aldığı görülen Suavi, her iki sınıflamayla da meşgul olmuş ve kendine göre bir tasnif yapmıştır. Ansiklopedi çalışmasına dair bu kısa bilgilendirmeden sonra, Suavi’nin ilimler sınıflaması ile ilgili ne tür çalışma yaptığına bakmaya çalışalım.

Dönemi için ülkede ilmi yaygınlaştırma adına yapılması gerekenin kitaplar basıp ucuz fiyata bunları insanların faydasına sunmak olduğunu belirten Suavi⁶¹, ilmin özelde Osmanlı toplumu için ne derece gerekli olduğu anlat-

58 Doğan, *Tanzimat’ın İki Ucu*, s. 297-298; Abbash, *Ali Suâvinin Düşünce Yapısı*, s. 95.

59 Erdoğan, *Ali Suavî’nin Felsefî Yazıları*, s. 22.

60 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 21, s. 1273.

mak için pek çok yazı kaleme almıştır. Bu bağlamda Suavi, ilimler tasnifini önemsemiş olacak ki, Saçaklızâde'nin *Tertibu'l-Ulûm* adlı eserini Arapça'dan Osmanlıca'ya tercüme etmiştir. Suavi, bu kitabı çevirme gerekçesini şöyle açıklar: "...Bu kitabın ruhu medrese derslerinde şerhler ve haşiyeler tedris olunmasını ve bi'l-cümle mufassalât (ayrıntı) öğretilmesini hoş karşılamaz ve orta dereceden ders kitaplarını tertip ile tavsiye eyler."⁶² Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere talebelerin zihinlerinin ayrıntılarla meşgul edilmesini doğru bulmayan düşünür, onların daha gerekli ve faydalı eserlerin okumasını ister.

İlimleri "ulûm" ve "fünûn" olmak üzere ikiye ayıran Ali Suavi, ulûm kelimesini; "burhanlar ile ispat olunmuş olan idrakât", funûn kelimesini de; "kavâid-i mahsusa ile eşyaya ma'rifetlerdir" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre ulûm ile kastedilen ilimler; hesap, hendese, cebir, meânî, mantuk, şiir, resim ve musiki olup, funûn ise sanayi'dir. Suavi, bu taksimin yanında ilimleri her öğrenci ve her devlet memurunun bilmesi gereken ilimler şeklinde de bir tasnif yapmıştır. O, bu tasnifi şöyle açıklar: "Zamanımızda her öğrencinin bilmesi gereken ilim ve fen; hesap, hendese, coğrafya, tarih ve resimdir. Her devletin bilmesi gereken ilim ve fen on beştir: 1) Tedbir-i mülk (ekonomi), 2) Tedbir-i asker (savunma), 3) Fenn-i sefaret (diplomasi), 4) Fenn-i miyah (hidrografi), 5) Cerr-i eskal (taşımacılık), 6) Hendese-i askeriyye (askeri geometri), 7) Topçuluk, 8) Sebk-i meâdin (metalurji), 9) Kimya, 10) Fenn-i tıb, 11) Tarih-i tabiiyyat (biyoloji), 12) Kitabet (matbaacılık), 13) Fenn-i derya (denizcilik), 14) Felahât (tarım-ziraat), 15) Tercüme. Suavi, saydığı bu onbeş ilmin özellikle devlet memurlarına çok gerekli olduğunu vurgulamaktadır.⁶³

Görüldüğü üzere Ali Suavi, öncelikle ulûm şeklinde isimlendirdiği ilimleri, teorik ve sanat açısından değerlendirmektedir. Fünûn ile de sanayi kastederek daha çok pratikle ilgili olan bilimleri sıralamaktadır. Düşünür, farklı başlıklarda kaleme aldığı yazılarında fen ilimleri ile manevi ilimlerin bir arada okutulması gerektiğini vurgular.⁶⁴ O, müslüman toplumlar kalkınacak ve ilerleyecekse bunun maneviyattan taviz verilerek gerçekleştirilemeyeceğini söyler. Kısacası Suavi, eğitim ve öğretimde ilimlerin bütüncül bir bakış açısıyla okutulması taraftarıdır. Onun eğitime dair de çok farklı mülahazaları vardır. Ancak bu konu bizim çalışmamızın asıl amacı olmadığından, burada sözü edilen meseleyi ele almayı uygun görmüyoruz.

Sonuç

Tanzimat ve Islahat Fermanı gibi Osmanlı'nın yönünü Batı'ya çevirdiği bir dönemde yaşayan Ali Suavi, almış olduğu klasik eğitimin yanında Avrupa'da

62 Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 8, s. 440.

63 Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 298-299; Abbaslı, *Ali Suâvinin Düşünce Yapısı*, s. 95-96.

64 Çelik, *Ali Suavî*, s. 132.

çeşitli ilmî-kültürel ortamlarda da bulunmuştur. Doğu-Batı sentezi yapma imkânı veren bu şartlar, Suavi'nin düşünce dünyasını da zenginleştirmiştir. Söz konusu fikri çeşitliliği yazılarında çok açık bir şekilde gördüğümüz Ali Suavi, döneminin öne çıkan aydınlarından birisidir. Suavi, zekasının kıvraklığını, kalemi ve dilinin keskinliğini gerek yaptığı konuşmalarda gerekse yazdığı eserlerde bütün maharetiyle göstermiş ve kısa zamanda Anadolu'da tanınır bir kişi olmuştur.

Ali Suavi'yi sadece gazeteci kimliğiyle tanıyıp, onun diğer yönlerini görmemek herhalde böyle bir düşünürle yapılabilecek en büyük haksızlık olsa gerek. Zira o, bize göre, gazeteyi dolayısıyla kalemini, dava olarak gördüğü Türk toplumunu ileriye götürmede bir araç olarak görmüştür. Her fırsatta toplumun içinde bulunduğu kötü gidişata çözüm önerileri getirmeye çalışan bir mütefekkir olarak Suavi, yeri geldiğinde gazeteciliği yeri geldiğinde öğretmenliği yeri geldiğinde de bir vaiz olarak vaaz kürsüsünü hakikatleri anlatmak için kullanmıştır.

Çok yönlü bir düşünür olarak Ali Suavi, yazılarında hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimlere dair konulara yer verdiği gibi, felsefe ve felsefenin dalları ile ilgili meseleleri ele almıştır. Felsefeye dair kaleme aldığı risâle veya makalelerinde onun bu alandaki birikiminin yadsınamayacak derecede olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim Suavi'nin Batılı tarzda felsefe tarihi ve ansiklopedi yazmaya girişmesi bunun en belirgin göstergesidir. Felsefeye ilgisi üst seviyede olan Ali Suavi'nin İslâm felsefesi ve bilimi, ahlâk ve siyaset felsefesi, ilimler tasnifi gibi konularında yazı yazması da onun felsefî birikimini göstermektedir. Sonuç olarak Ali Suavi, meydana getirdiği eserleriyle felsefî kimliği olan bir düşünür olarak da bilinmesi gerekir ve onun bu yönü üzerinde de farklı çalışmaların yapılması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

Abbasi, Nazile, *Ali Suâvinin Düşünce Yapısı*, Bilge Karınca Yay., İstanbul 2002.

Ali Suavi, *Ulûm Gazetesi*, Sayı: 15, Paris/Trouville 1286/1869.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 3, Paris/Trouville 1286/1869.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 1.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 16.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 17.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 24.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 4.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 6.

Ali Suavi, *Ulûm*, Sayı: 7.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul trs.

- Bolay, S. Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., Ankara 2007.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yay., Ankara 2013.
- Cündioğlu, Dücan, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. 1, Sayı: 2, 1996.
- Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993.
- Doğan, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yay., İstanbul 1991.
- Elmalı, O.- Özden, H. Ö., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2015.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya 2003.
- Erdoğan, İsmail, *Ali Suavi’nin Felsefi Yazıları*, Sage Yay., Ankara 2012.
- Gazzâlî, *Mîzânü’l-Amel*, thk.: Süleyman Dünya, Dâru’l-Meârif, Mısır 1964.
- Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, nşr. ve çev.: M. Kaya-H. Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2015.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev.: A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Littera Yay., İstanbul 2005.
- İrtem, Süleyman, *Sultan Murad ve Ali Suavi Olayı*, haz.: O. Selim Kocahanoglu, Temel Yay., İstanbul 2003.
- Kafadar, Osman, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000.
- Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, İSAM Yay., İstanbul 2007.
- Kebetos, *Pinaks-İnsan Yaşamının Tablosu*, çev.: İbn Miskeveyh-Ali Suavi-Manastırlı Mehmed Rifat, sad. A. Utku-N. H. Yanık, Çizgi Kitabevi, Konya 2011.
- Kuran, Ercüment, “Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihindeki Yeri”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Milli Kütüphane Yay., Ankara 1991.
- Kuran, Ercüment, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007.
- Yıldız, Yakup, “Ali Suavi”, *Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşüncesi*, ed. S. Hayri Bolay, Nobel Yay., c. 1, Ankara 2015.
- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought-Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev.: M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996.
- Sarı, Muaz Faruk, *Ali Suavi ve Siyaset Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üni. Sosyal Bil. Enstitüsü, Antalya 2018.
- Sözen, Kemal, *İbn Kemal’de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

Turgut, A. Kürşat-Tepecik, H., “İslâm Felsefesinde İlimler Tasnifi”, *İslam Felsefesi*, ed.: İ. Erdoğan-E. Demirpolat, Lisans Yay., 2. Baskı, İstanbul 2018.

Turgut, Ali Kürşat, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, TDV. Yay., Ankara 2014.

Tûsî, Nâsiruddîn, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev.: A. Gafarov-Z. Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yay., İstanbul 2011.

Uçman, Abdullah, “Ali Suavi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 2, İstanbul 1989.

Ülken, H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1992.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998.

**İDEOLOJİDEN BİLİME ÇİLELİ BİR YOLCULUK:
TÜRK-İSLAM ZİHNİYETİNE ZARİF KATKILARIYLA
SABRİ FEHMİ ÜLGENER**

Doç. Dr. Birsen Banu Okutan*

Sosyal bilimleri, doğa bilimlerinden ayırma vurgusunu ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sahalarda belirginleştiren Weber, bireye potansiyel gücünü teslim ederken, sosyoloji zeminine “anlama” patikası açmaktadır. Anlayıcı ekol, başından itibaren sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde açıklamalarla yetinmeyip ‘hem açıklayalım hem anlayalım’ hedefini gütmektedir. Sabri Ülgener de yazında Weber’i takiben¹ iktisadın soğuk-donuk sayılarla şekillendirdiği tablolarına, “insanı” katarak yumuşak bir girizgâh ile işe başlamıştır. Kendi deyimiyle “uzun çileli bir yolculuğun hikâyesini”² yaşarken karanlık çıkmazdan kurtulmanın yollarını aramış ve yalnız olmadığını bildiği anlarda yoluna devam etmek için gerekli motivasyonu bilime duyduğu inançtan kazanmıştır. Hayatını ilme adayan Ülgener’in temel durakları, öğrencisi Ahmet Güner Sayar³ tarafından *Sabri F. Ülgener: Bir İktisatçının Entelektüel Portresi* kitabında detaylandırılarak anlatılmıştır. Bu sebeple, ansiklopedik bilgilerden azade, düşünürün genel yazını içinden süzülen kavramsal haritayı çıkartmak ve “bugün din sosyolojisi disiplini içinde Ülgener neden okunmalı” sorusuna cevap bulmak kaygısı, elinizdeki çalışmanın temel problematiğini oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle, Ülgener’in sosyal bilimlere özelde sosyolojiye bakış açısının nirengi noktaları verilecek, bilim-ideoloji sarmalında açtığı çıkış kapısı gösterilecek, ardından kurgusal zemininden ister istemez dışarıya taşan Türk-İslam zihniyetinin⁴ yapısalılığı mercek altına alınacaktır. Konsantre bilgilerden yola çıkarak ulaşılması beklenen hedef, din sosyolojisi

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, bbokutan@istanbul.edu.tr

1 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, Derin yayınları, İstanbul, 2006a, ix

2 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, Derin yayınları, İstanbul, 2006b, 5.

3 Ahmet Güner Sayar, *Sabri F. Ülgener: Bir İktisatçının Entelektüel Portresi*, Eren Yayınları, İstanbul, 1998.

4 Türk-İslam zihniyeti derken kullanılan “Türk” kelimesi özellikle postmodern dünyada kimliklerin farklılıklarını belirtep ayırmayı tetiklemek için kullanılan “etnisite” kelimesine çağrışım amacının tersine kullanılmaktadır. Türk kelimesi “Türkiyeliliğe” refere etmekte, Türkiye’de yaşayan insanların ortak kabulleri, benzerlikleri altında geniş çatı kavram olarak kullanılmaktadır. Suni tartışma zemini yaratmak yerine işaret eden temel düsturun, “Türkiyeli Müslümanların nasıl bir zihniyet yapısına sahip olduğunu araştırmak” temelinde anlaşılması önerilmektedir.

araştırmalarının odaklandığı sosyal realitenin karşısında betimlenen, olgusal-laştırılan kategorik bir “ideal tipin” nasıl doldurulduğudur.

İdeolojiden Bilime

Sabri Ülgener’in bilimsel çalışmalarının temel hedefi, toplumu anlamak, sosyal realitenin yaşam alanında nasıl ve neden tezahür ettiğini açıklamaktır. Konjonktür gereği, 1980’li yılların hararetli iklimi, bilim-ideoloji muğlaklığını gündeme getirirse de bu kargaşadan sakınmanın yolu, ideolojinin nerede başladığını çözümlemektir. Bir fikrin “nötralize edilmiş bilgi mi yoksa ideoloji mi” olduğunu anlamak için öncelikle ideolojinin nasıl tanımlandığına bakmak gerekir. İdeoloji “belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meslek vs. mensuplarının) statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere-paylaştıkları ortak düşünceler, mitos’lar ve değer yargıları toplamıdır.”⁵ Kolektif bakış açısının izdüşümünde söz, yazı diğer bir ifadeyle “sadırdan satıra”⁶ cümle, deyim veya sloganlar çıkmaktadır. –İzm peşinden giden grup üyeleri “düşünceyi/inancı/öğretiyi”, hakikatin bizzat kendisi gibi kabul eder. Determinist bir sahada varlık gösteren –izm’li düşünceyi bilimsel bilgi ve taşıyıcılarından ayırmak için genel analitik süreç devreye girer.

Ülgener’in⁷ zaviyesinden, önce seçilen fikir veya görüşün dış dünyada somut dayanağı veya çıkış noktası olarak *yaşanan gerçek* (Schumpeter vision diyor buna) ve sonra da fikrin oradan kalkıp kafamız içinde bulacağı yoğunlaş ve oluşum projesi (analiz). Sosyal bilimlerde hemen her fikir veya teori somut bir tabandan yola çıkar. Fakat analiz halinde içe ve derine dönük bir oluşum çizgisine gelip oturduktan sonra dıştan gelen dürtü (impuls) kendine düşeni tamamlamış sayılır. Fikir artık kendi içinden aldığı çoğunlukla soyut kuvvetin kontrolü altında hayatını sürdürür. İş sadece ilk adımdan, yani dış dünyanın verdiği ham maddeyi olduğu gibi algılamaktan ibaret kalsa “her düşünce ve anlayış dış gerçeğin yansımasıdır” diyebilirdik. Ancak bu kadarı kafamız içindekine ve onun ifadesine hemen ideoloji damgasını vurmak için yeterli değildir.

Bu çerçevede “preanalitik” unsurun devam eden sürecin seyrine hâkim olması, düşünme biçimini bilimsel yoldan ayırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, “çıkış noktası” veya Schumpeter diliyle “vision” bir itki olarak “konu üzerine ifade biçimini ve muhtevayı dahi istenen yöne itme ve iletme noktasında da etkinliğini sürdürüyorsa”⁸ “ideoloji” başlamaktadır. İdeolojinin bilgi sis-

5 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, Derin yayınları, İstanbul, 2006b, 142.

6 A.g.e, 143.

7 A.g.e, 155.

8 A.g.e, 156.

temini oluşturmakta türettiği kelimeler/“kavramlar” yerini “sloganlar” zincirine bırakır; sloganlar, betimlemek ve açıklamak yerine iman ile savunulan ve olmadığı durumun düşünülmediği esnek kelimelerdir. İzm takipçileri bu sloganlara ilk insanın aya yıldız veya taş yöneldiği gibi anlam yüklemekte⁹ evrene karşı aldıkları tavır ile “yaşam stili” üretmektedir. Ülgener¹⁰ -izmler kışkacında kurulan bu tip sistemin buzdağını andırdığını söyler; suyun üzerine yansıyanların altında yatan bilinçaltı parçalarının ölçümünün zor donelerle çevrildiğini belirtir. Süreçlerin, tipleri sosyal realitenin karmaşık dokusunu anlamak için modellediği ve sadece kısaltmalar gibi bir çeşit “zihin ekonomisi” olarak kullanıldığı unutulmaktadır; aynı sorun bilimsel arenada da yaşandığında “zihin ataleti” üretmektedir.¹¹ O halde, bu kavşaktan sonra gidilecek yol bellidir. Ülgener¹² bilimsel kavramların zihnimizde modeller kurduğunu, bu modeller sayesinde bilgi edinildiğini; fakat modellerin hiçbir zaman sosyal realitenin yerini alamayacağını söylerken, sosyal filin muhtevasını anlamaya çağırır. “Sosyal filli ve davranışı tanımak bir bakıma onu dıştan eylem ve hareket tarafı ile görmek kadar içteki bu öz ve mana ile de anlamaktan ibarettir.”¹³ Netleşmelidir ki, sosyal bilimlerde sosyal dokuyu çözebilmek adına incelenecek konularda, hem bireyin hem toplumsalın genel “zihniyet” yapısı üzerine eğilmek gerekir. Düşünür, temel parametrelerini zikrettiği “zihniyet” temasında iki başat soru belirler: “zihniyetten ne anlıyoruz” ve “belli bir çağın veya seçilmiş bir ortamın zihniyeti diyebileceğimiz o karmaşık bütüne yaklaşma ve yaklaşımın yolu veya yolları neler olabilir?”¹⁴

İlk soruya cevaben zihniyet, fiil ve davranışların içe dayalı anlaşılabilir manalar taşıyan hükümlerinin oluşturduğu “iç örgüyü oluşturan muhtevadır”.¹⁵ Tabanda reel bir yapıya yaslanan zihniyetin dışarıya boşalması gerçekleşmelidir, sadece içte kalmış his ve duygu yapılarıyla gösterilen bütüne “zihniyet” denemez. Mal, çevre ve zaman faktörü ile zihniyet yapılanması açığa çıkar ki, zihniyet yaşam stili/yaşama üslubu ile ilişki halindedir. Bir başka ifadeyle “zihniyet, hareket ve davranış normlarının söz ve deyim halinde toplam ifadesi”¹⁶ olarak tanımlanabilir.

Ülgener’e¹⁷ göre yaşanan dünya alelade taş ve tuğla yığınının kurulu bir yapı değil, gelmiş 25, geçmiş yüzlerce kuşağın fikir ürünleri alttan üste tabaka

9 A.g.e, 230.

10 A.g.e, 244-245.

11 A.g.e, 247.

12 A.g.e, 13.

13 A.g.e, 13.

14 A.g.e, 14.

15 A.g.e, 16.

16 A.g.e, 23.

17 A.g.e, 26.

tabaka yığıla birike meydana gelmiş bir zeminden ibarettir. Her türlü yaşama üslubunun (stilin) yığın halinde birbirini kovalayıp izlediği; şurada yenileri belirirken, öbür yanda diğerlerinin ufalanıp silindiği zemin! Birinin silindiği yere öbürünün gelip kurulması tabiatıyla bir günden öbürüne tamamlanan bir sürecin neticesi değildir.

Bu çerçevede, zihniyet yapılanmasını anlamak için çifte süreç dikkat çeker; hem içten dışarıya doğru tavrı alış bir çizgi halinde takip edilmeli, hem de zihniyetin dışavurumu incelenmelidir. Dışavurum, çağın ve çevrenin şartlarının da göz önüne alınmasıyla birlikte “yerine göre şiir, roman, hikâye, notlar, hatıralar”¹⁸ olabilir; zihniyet yapısını çözümlemekte yardımcı kaynaklar olarak kullanılabilir. Ülgener zihniyet tanımlamasının çerçevesini daha detaylandırmak için zihniyeti, ‘kurucu’ ve ‘şekillendirici’ olarak yorumlayan Sombart’ın betimlemesine başvurur. Maddeler halinde ifade edilen içerik, zihniyet denilince Ülgener’in¹⁹ neleri kastettiğini somutlaştırır:

1. Zihniyeti vasıtasızca, yani dosdoğru ifadeye yarayan yollar: başta ilgili kişi ve gruplarla yürütülen temaslar, konuşmalar (interview) tutulmuş hatıralar, otobiyografiler, notlar vs. zihniyeti dosdoğru tanıtan bu ve benzeri kaynaklara göre dolambaçlı yoldan tanıtanlar tabiatıyla daha geniş yer tutarlar
2. Zihniyetin bir çeşit gövde ve beden olarak görünümü: İş yerleri (fabrikalar), köy kuruluşları, limanlar, kanallar, vakıflar
3. Hukuk kuralları: rekabete dair hükümler, reklam ve fiyat teşekkülüne veya tespitine ilişkin kurallar
4. Ahlak kaideleri (dini ve dünyevi) çağın dünya görüşünü eleştiren alay ve mizah yanı sıra teşhir eden yazılar, ıslahat muhtıraları
5. Kamuoyu yansımaları: türlü mesleklerin mesela ticaretin ve tüccarın toplumda veya belli bir toplum kesiminde (soylular arasında) itibarı, halkoyunda beğenilen veya beğenilmeyen, takdir gören veya horlanan tipler ve davranışlar
6. Gruplar arası ilişkiler: Değişik kesimlerin birbirlerine karşı tutum ve davranışı; barışçı veya kavgacı ilişkiler (iş ve işveren) patriyarkal ilişkiler
7. Politika seçenekleri (zihniyetin gün ışığına çıkma vasıtası oldukları nispette) cebir ve şiddet üzerine kurulu iktidarlar, müdahale veya serbestçilik yolunda tercihler

Yukarıdaki maddelerden anlaşılacağı üzere, zihniyet bir yaşam stili olarak dışarıya vurulunca, bir ifadeyle kristalleşince, sosyolojik olarak incelenebilecek nesne durumuna gelir. Bu bağlamda, zihniyet araştırmaları iki koldan devam ettirilir. Bir yanda, zihniyetin ait olduğu çağ ve çevre hesaba katılarak geniş bir panorama verilir, ardından köklerine veya kaynaklarına ulaşmak için çapalama yapılır.²⁰ Dış cepheden bakıldığında, yaşam stilini çözümleme giri-

18 A.g.e, 23.

19 A.g.e, 20-21.

20 Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din**, Derin yayınları, İstanbul, 2006a, 5.

şimi, “kültürü” gün yüzüne çıkartır. Kültürün manevi tarafını analiz etme ya da içe yönelik kazı çalışmalarında araştırmacı, nesnelliğini olabildiği kadar korumalı; mana dünyasını çözümlemede sübjektivite barajına çarpabileceğini hatırdan çıkarmamalıdır. Temelde, zihniyet araştırmalarında, göz önünde tutulması gereken merkezi nokta, hangi toplumun varlığı araştırılıyorsa, o yapının bütüncüllüğü içinde ekonomi, hukuk, devlet, sanat, eğitim vs gibi zihniyetlerden müteşekkil sui generis bir “toplumsal zihniyetin” olduğunu bilmektir. Zihniyet araştırmalarında, “tarihi anlamak” ve “çok sebeplilik” (nüfus, dini politika, iklim vs)²¹ ilkeleri takip edilirken; doğası gereği karmaşık olan sosyal realiteyi meydana getiren faktörlerden birini seçmenin, diğerlerini yok saymak demek olmayacağı hesaba katılmalıdır. Bilgilendirmeyi hatırlatmakla birlikte, Ülgener kendi çalışmalarının sınırları içinde iktisadi zihniyeti incelerken diğer parametrelerin seçilene etki ettiğini bilerek içlerinden birini “dini” analiz etmeye yönelir ve dinin bir parametre olarak neden mühim olduğunu şöyle açıklar:

...Esasında dinin “kitabî” tarafı bir yana, geniş yığınlarla uzanan sade, gündelik telkinleri ile insan davranış biçimini ve o yoldan değer ölçülerini etkilemekten uzak kalmış olacağı düşünülemezdi. Din tarih boyu aile bağlarından yakın ve uzak toplum katlarına, siyasete, sanat değerlerine kadar bütün bir yaşayış düzenine damgasını vurmuş, kiminde başarılı kiminde başarısız; fakat düzenleyici olmak iddiası ile daima devre içine girmiş. Hepsinde öyle iken, değer anlayışının yalnız bir kesiminde –iktisada bakan yüzünde- başka türlü olacağı elbette beklenemezdi.²²

Bu çerçevede, din ve iktisat zihniyetinin çözümlenmesi için Ülgener tarihsel birikimin çekiminde, kütlenin dışsallaştırdığı söz ve deyimlerin içeriğini bulmaya çalışır. İlerleyen bölüm Ülgener’in zaviyesinden, İslam dininin iktisadi zihniyete nasıl etki ettiğini örnekler üzerinden açıklamaya çalışacaktır.

İslam ve Zihniyet

Ülgener, seneler harcadığı ekonomi üzerine çalışmalarında, evvela iktisat zihniyetini, ardından temanın anlaşılabilmesi için kavramla el ele giden iktisat ahlakını açıklamaktadır. İktisat zihniyeti, süje ve yansımalarının “belli bir bakış açısından bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı” veya “dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış”²³ şeklinde tanımlanmaktadır. İktisat ahlakı ise “hangi zamana ve çevreye

21 A.g.e, 7.

22 A.g.e, 8.

23 Sabri F. Ülgener, **Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler**, Derin yayınları, İstanbul, 2006b, 14.

ait olursa olsun ihtiyaç tatmini yolunda insanın madde, çevre ve zaman ilişkisi ile içten doğru bir hesaplaşmanın ifadesi demektir”.²⁴

Düşünürün dilinden, madde, çevre ve zaman boyutlarına yakın ve uzak ölçüleri ile bir çeşit mesafe alış! Söz konusu olan yalnız maddi objektif ölçülerle dıştan değil, fakat sübjektif değer ölçüleri ve tercihleri ile içten doğru mesafe tayinidir. Dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına ya adamakıllı ısınmış bir yaklaşım veya her birine gerektiği kadarının üstünde soğuk bir mesafe alış! İktisat ahlakı tam bu noktada, madde, çevre ve zamana karşı mesafelemenin ölçü ve sınırlarını düzenleyici normatif kurallar olarak devre içine girmiş olacaktır.²⁵

İktisat ahlakı, madde, çevre ve zaman üçgeninde belirli sorulara cevap arar: Maddi eşyaya ne ölçüde ve hangi sınırlar içinde yaklaşılabılır; çevre ile ilişkinin derecesi ne olmalıdır ve bugünden yarına (geleceğe) hangi mesafe içinde uzanılacaktır?²⁶ Pre-kapitalist insan madde/eşya ile övünür, haz ve gösteriş aracı olarak onları sahiplenir; fakat yine de mübadele değeri taşıyan metalaşma döngüsünden uzaktır. Çevresi, kendi cemaatinin fertlerinden ileriye taşmaz ve ileriye dönük akılcı bir zaman bilincinin farkında değildir.²⁷ Modern çağın insanının maddeyle olan mesafesinin soğukluğuna karşı emtia ile yakınlık içinde; maddenin sadece kendisiyle değil, onun niceliği ile hem-hâldir. Soyut bir metalaşma ve sınırsızlık duygusu, ilerideki soyut çevreyi de belirlerken; geleceğe yönelik bir yatırım muhasebesi, yarın için sürekli biriktirme²⁸ ve hatta birikimi meslek haline getirme birlikte işler. Bu üç maddenin toplumsalı şekillendirmede aktivasyonunu sağlayan çeşitli etkenler vardır; bu etkenlerden öne çıkan Ülgener’de dindir. Ülgener dinin iktisat zihniyetinin oluşumundaki etkinliğini incelemek için yola çıkmış ve tarihsel kökleri anlamak için Osmanlı döneminde din-iktisat ilişkisinin dışsallaşan öğelerini masaya yatırmıştır. Preanalitik dönemde, “İslam” olarak isimlendirilen dinin, farklı coğrafyalarda farklı biçimsellikleri olduğunu teslim eden düşünür, İslam dininin Arap yarımadasında, Kuzey Afrika’da, Mezopotamya’da, İran veya Anadolu’da²⁹ farklı şekillerde yaşandığını vurgular. Öncelikle İslam dininin madde/eşyaya, çevreye ve zamana bakış açısı açıklanmalı ardından seçilen coğrafi bölgede yaşayan kültürle biçimlenen söz öbekleri, deyimler, şiiirler ve onları dışsallaştıran toplumsal, çözümlenmelidir.

24 Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din**, Derin yayınları, İstanbul, 2006a, 31.

25 A.g.e, 30.

26 A.g.e, 32.

27 A.g.e, 31.

28 A.g.e, 31.

29 A.g.e, 9.

Bu çerçevede, İslam dininin maddeye, eşyaya bir diğer ifadeyle dünyaya bakış açısı, yaygın bir yanlış anlaşılma ile karşı karşıyadır. Ülgener'e³⁰ göre İslam dini, dünya ile hesaplaşma içindedir; fakat bu hesabı dünyanın dışına çıkarak değil, bizzat içinde gerçekleştirir; İslam, öğreti olarak dünyadan kopmamayı; fakat ahireti de unutmamayı salık verirken “dünya-ahiret” selametini birlikte zikreder. “İmanlı, dini bütün Müslümanın Tanrı'ya yakarışı da, aynı doğrultuda olarak, dünya ve ahiret için (birini öbürüne feda etmeden) iyilik ve güzellik dileğinde toplanır.”³¹ Bu düşünce, bir dipnot bilgisi olarak “Rab-bena atina fiddünya haseneten ve filahireti haseneten”³² duasıyla desteklenir. İslam dini, dünyayı kirli ve günahkâr görmez, onu, dışta ve eşyanın madde tarafında kabul etmez, onun içiyle ilgilenir. İslam dini, dünyanın varlığını kabul etmekle başlar; fakat “dünyaya ilgiyi/alakayı” sınırlandırır. Diğer bir ifadeyle, dünyanın, kişinin dışında olması sorun değildir, dünya eğer kişinin içine nüfuz ederse sorun başlar.

Ülgener'in³³ dilinden, bir hadiste de dendiği gibi: “Her ne şey ki seni Rabbinden çekip kendisi ile meşgul ederse dünya işte odur. Öylece, uzağında durulması gereken bir süfli varlık –dünya- varsa o içimizde aranacak demektir. İlgi tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterildikten sonra, dış görüntüleri olarak mal mülk ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyamıza hükmetmeye kalkmadıkça yiyecek, içecek, giyecek vs. olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur: “yerden çıkarıp Hakk Tealaya ait olan ziynet ve nimetleri ve pak rızıkları kim haram etti? (Araf Suresi, ayet 31, 32).

Dünyaya karşı mesafenin ölçüsü, iç aleme nüfuz edip etmemesiyle paralel gitmektedir. Dünya malı, saymakla bitmeyecek nimetten müteşekkil iken, dünya da, insanın hırsı ve ihtirasının sınanma yeridir. Sadece eşya veya meta değil, kadınlar, oğullar, yüklerle altın, gümüş, atlar, davarlar ve ekinler (Ali İmran, Ayet 14) gibi bilumum “edinilenlerle” kurulan bağlantı günah veya değilin sınırlarını belirler.³⁴ Bu bağlamda, Ülgener Hadid (Ayet 20) suresine işaret ederek “dünya hayatının bir oyun ve eğlence, bir süs ve övünme (tefahür) mal ve evlatta çokluk yarışı” olduğunun hatırdı tutulması gerektiğini söyler. İslam dini, gurur, övünme, kibir, azamet aracı olmadığı takdirde “dünyayı” hoş görebilir. Bu formülasyonda kriter, “dünyanın” mutlak varlığı değil, dünyaya “ilgidir”³⁵ ve Celaleddin Rumi'nin “gemi” metaforu duruma açıklık

30 A.g.e, 33.

31 A.g.e, 33.

32 A.g.e, 33.

33 A.g.e, 65.

34 A.g.e, 65.

35 A.g.e, 33.

getirmektedir; “geminin içindeki su, geminin helâkı demektir; ama dışındaki su yüzmesi için şarttır” (Ülgener, 2006a:101). Dünya da bireyin dışında kaldığı sürece onun yaşaması için imkânları hazırlar; fakat bireyin ruh dünyasına girdiği zaman onu felakete sürüklemesi kaçınılmazdır.

İkinci olarak, İslam dini, kişinin çevresiyle kurduğu ilişkide daraltma, sınırlama getirecek ilkeler koymamakta; aksine genişletici ve birleştirici vurgular yapmaktadır. Çile çekmeyi, ruhban sınıfının varlığını istemez, sosyal ilişkilere sekte vuracak, onları manastırlar içine kapatacak yaptırımlar uygulamaz. Yayılma ve genişlemesini cihat kavramıyla anlatan bir din için kabuğu içinde sıkışıp kalmış denilemez.³⁶ Ayrıca İslam dini, çevreyi rızıklanacak bir yer olarak imlediği için “yeryüzüne dağılın” tümcesiyle isteğini bildirir. Cuma namazını kıldıktan sonra yeryüzüne dağılmak ve Allah’ın fazlından nasip aramak (Cuma, Ayet 10) hedeflenir. Yahudiler Cumartesi, Hıristiyanlar Pazar gününü mutlak istirahat ve ibadet günü gördükleri halde, Cuma günü ibadet yapıldıktan sonra iş başına geçmek için planlanır.³⁷ Ülger’in ifadesiyle söyleyecek olursak, “İbadetten hemen sonra Allah’ın fazlından rızık talebi ile yeryüzüne dağılmayı emreden bir din, esasında insan ve çevre ilişkisine daraltıcı bir limit koymuş olamaz.”³⁸ Bu çerçevede, İslam şehirli dini olarak, Müslümanın çöl ve göçebelğe teslim olmaması gerektiğini bildirir.³⁹ İslam dininin seslenişinden yola çıkarak anlayabileceğimiz ticari dil ve kavramlar, “çöl dini” olmanın çok ötesine işaret eder; bu manada çoktan ev ve menzilin çevresi aşılar:

Kur’an’ın birçok ayeti ancak yoğun bir alışverişin hüküm sürdüğü bir ortamda anlaşılabilir olan kelime ve cümle yapısını sürdürmüştür. Her kutsal kitap, unutmamalı ki, hitap ettiği kütleye anlayacağı ve alışık olduğu dilde seslenir, inandırıcılığını biraz da o seslenişte bulur. “Onlar ki doğruyu verip karşılığında sapıtmışlığı satın alırlar, ticaretleri asla kar bırakmaz (Bakara). Seçilen kelimelere dikkat edilsin, tek satırda alışveriş, ticaret, kar. Böyle bir sesleniş ticaretin en basitinden de olsa kar ve zarar hesabının yer etmediği bir dile ve kafaya getirip oturtmak elbette kolay değildir. Cümlelerin hitap ettiği çevre her halde basit zanaatkâr ve esnaftan kurulu bir küçük burjuvazinin ilerisine taşar.”⁴⁰

Üçüncü madde olarak zaman bilinci “hazırlıklı olma” fıkriyle eşgüdümlü gider. Yarın, gelecek İslam dini için önemlidir; geleceğin ihtiyaçlarına karşı hazırıklı olmak gerekir. Özellikle, sıkıntıya düşmemek için, birey yarınını

36 A.g.e, 67.

37 A.g.e, 83.

38 A.g.e, 96.

39 A.g.e, 79.

40 A.g.e, 73.

kurmak zorundadır. Ülgener⁴¹ bu noktada, “Ehli ayalinin bir yıllık geçimine medar olacak rızık ve zahire toplamak, kişinin diyanetine ne güzel destektir” hadisini örnek vererek, ‘şimdiye’ bağımlı bir çile doldurma ve zühd hayatının bu satırlardan çıkamayacağını belirtir. Fakat İslam’ın ana doktrininden ayrılan hususlarda tasavvuf, sufi gözüyle, “ana” kilitlenmiş, yaşanan süreyi “şimdiye” daraltmıştır.⁴² İslam dini zikir ve duayı namaz yoluyla günün belirli saatlerinde isterken, tasavvuf süreyi uzatarak hücre dünyası içinde, dünyadan devamlı surette el etek çekmeyi güdülemiş/güdülemektedir. İslam dininin zikri zamana yayıp, fiilden sonra Allah’a tevekkül etme düsturu, amaçlanmamış şekillere bürünmüştür. Olaylar karşısında seyirci kalmak atalet ve kayıtsızlığa götürmektedir⁴³ ki, asli yapısı itibariyle tevekkül, pasif bir birey yaratan teslimiyet duygusu değil; sıkıca azmettikten sonra gerisini Allah’ın kudretine bırakmak, güven içinde beklemek “bir kere de azmettin mi gerisi için Rabbine tevekkül et” (Ali İmran 159) buyruğuna uymaktır. Burada “çalışmak” değeri düşürülmek istenen bir fiil değil; aksine teşvik edilen harekettir. Bu sebeple, bir taraftan “kimseye say ve gayretinden fazlası yok” (Necm, 39-40) ile çalışma güdülenirken, “Allah kullarını dilediğince rızıklandırır” (Maide, 65) ifadesiyle güven duyulması öğütlenir.⁴⁴

Ülgener’in zaviyesinden, emek artık gerektiği kadarına katlanılacak bir külfet olarak değer basamaklarının en altına itilmiş oluyordu. Tanrıya hakkıyla tevekkül eden artık yaşadığı anın çocuğu (ibnülvakt) sayılır, ne geçmiş ne gelecek gözünde değildir. Ve nihayet fakr: tevekkül kişiyi her türlü tedbirin dışına ve uzağına çekmekle fakr dahi dünya gailisine bulaşmamayı hedef tutan manevi doyunluk yerine gerçek ve katı anlamına, yani tam yokluk ve yoksulluk düzeyine indirilmiştir. Dahası, İslam dini, madde, çevre ve zaman ile mesafesini ayarlarken dünya ile “dengeli” ve “ölçülü” bir ilişki geliştirmektedir. Dünya nimetlerini evetleyen bir cümle sonrasında, o evetin sınırlarını çizmektedir. “Bir yerde “yiğin için” diyorsa emin olmalı ki arkasında “israf etmeyin” tembihi hazırdir (Araf suresi 30-31).⁴⁵

Ana damar, vasat ve itidal teşvikidir; “Biz sizi vasat, merkez ve her tarafı denk mutedil bir ümmet yaptık (Bakara, 70)” ayeti çıtayı göstermektedir. İslami çerçeveden yola çıkarak Ülgener⁴⁶ Batı karşısında, Türkiye’nin neden geri kaldığı problemine sorumlu ve suçlu olarak İslam dininin gösterilmesini, bilgisizlik olarak niteler. İslam dinine ilişkin ilk ve öz kurallar bilinmediği

41 A.g.e, 68.

42 A.g.e, 145.

43 A.g.e, 89-90.

44 A.g.e, 87-88.

45 A.g.e, 90.

46 A.g.e, 161.

veya İslam ahlakının oluşturmak istediği “zihniyet yapısı” ince ve detaylı bir çalışma zeminine koyulmadığı için suni bir problematik oluşturulmaktadır. Ancak, bu tip ilkelerin belirlendiği bir model sonrasında, kültürel çeşitlilik havzasında dinin nasıl dışsallaştığı çözümlenebilir. Düşünür kendi bilimsel çerçevesi içinde “kesintisiz tarih” yaklaşımı ile yaşadığı dönemin Türkiye’sinin köklerine ulaşmak için Osmanlı dönemine projeksiyon tutar; sosyal tabaka olarak tavan ve taban arasındaki mesafe genişliğine bakarak, yukarı katın ortodoks ilkelerinin aşağıya yansırken nasıl kuru şemalar şekline dönüştüğünü “tavandan aşağıya süzıldükçe öz ve mana tarafı gide gide sığ, monoton bir düzlüğe gelip oturmuş bir kültür dünyası ve onunla birlikte her türlü manadan soyunmuş olarak boşta yüzen bir yığın kuru, cansız kalıplar ve şemalar”⁴⁷ diyerek tanımlar.

Ülgener, iktisadi zihniyet yapısını çözümlemek ve yapının içinde dinin durumunu açıklamak için sanatı, diğer bir ifadeyle edebiyatı, analiz içine katarak iki terrib-i bend’e başvurur. Ruhi ve Ziya Paşanın şiirlerini araçsallaştırarak dönem okuması yapar⁴⁸. Ruhi, tabanı, Ziya Paşa tavanı temsil eder; Ruhi rüzgârın önüne düşmüş “biberk-ü reva”; Ziya Paşa saltanatın merkezinde vezaret rütbesine ulaşmış bir şahsiyettir.

Ülgener’in⁴⁹ diliyle, Ruhi’yi okurken, valisinden defterdarına ve türlü tarikatlara kadar maddi, manevi nüfuz sahiplerinin, geniş bir yanaşma halkası ile çevrelenmiş olarak, yörenin rant ve gelir kaynakları üzerine abandıkları yarı asiyatik- feodal bir konak ve malikane düzeni ...ile karşı karşıya olduğumuzu hissetmekte gecikmiyoruz. Ruhi, usta kalemi ve emsalsiz tasvir gücü ile bu düzenin sahne dışından müşahidi ve seyircisidir. Ziya Paşa’da manzara temelden değişir. İlk sırayı tutan yüksek bürokrat takımı! Nişan, kordon ve sırma ihtişamı ile beraber üste tırmanma yarışında geri kalmanın veya umduğunu bulamamanın spazm ve sar’a nöbetlerini onda –nabzı avuçlarımız içinde imiş gibi satır satır ve cümle cümle hissediyoruz. Sonra unutmamak gerekir ki, Ziya Paşa olup bitenin Ruhi gibi sahne dışından meraklı bir seyirci değil, sahne içinde bizzat rol almış aktördür.

Örnek olarak seçilen satırlara baktığımızda, Ruhi sabah ibadet için mescide gittiğinde, mescidin çok kalabalık olduğunu görür, cemaat ne konuşuyor diyerek yanlarına yaklaşır: “Vardım seheri taat için mescide nağah, gördüm oturur halka olup bir nice gümrah”; Duyduklarından sonra ise “Dedim ne sayarsız ne alursuz ne satarsız, K’asla dilinizde ne Nebi var ne hod Allah” diye düşünür.⁵⁰ Bu satırlarda Ruhi, cemaatin din gibi bir derdinin olmadığından

47 A.g.e, 148.

48 A.g.e, 35.

49 A.g.e, 36.

50 A.g.e, 42.

dem vururken, dengesiz toplum modeline eleştiri getirir: “Dünya hevesi ile kimi halkın emekte- kimi oturup zevk ile dünyayı yemekte” dedikten sonra hükmeden kısım için “ayan-ı cihan” veya “sahibi kudret” tanımlamasını yapar. İsim ve unvanlar sayesinde ancak iltifat görülebilmesini “ebna-i zamanın hevesi nam ü nişandır, her biri tasavvurda filan ibn filandır”⁵¹ cümlesiyle açıklar. Ziya Paşa’nın şiirleri ise tabanın dertlerinden uzak, tavanın kendi meşguliyetleri çerçevesinde geçer. Bürokrasi, merkezi kaynaklardan pay alma, şöret, rant gibi kavramlara işaret edilir; “Milyonla çalan mesned’-i izzette şerefraz” diye belirttiği yol, rüşveti anlatır. Ülgener⁵² terkibi bendlerden rüşvetin tavan ve tabanda farklı şekillere büründüğünü görür; kaftan ve vezir kavuğunun yerini hırka ve tesbihin aldığını söyler. Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, yaşanan söz öbeklerinden çıkan anlam, tavan ve taban kıyaslandığında İslam dininin şekil ve ibadet olarak algılandığı, “ahlak ve davranış” katına nüfuz edemediği bu durumun da dinin kuru bir kalıp olarak yaşamasına yol açtığı olarak özetlenir:

Ortalama Müslümanın inanç dünyasına yaklaşımı başından beri şekil tarafında kalmış tavır ve davranış tarafına uzanamamıştır: “Kılur namaz eder niyaz Hakka –Varır bey kapısına hem tımar umar”! Çarşı ve Pazar esnaf için söylenenler daha hafif şeyler değildir: “Açmaz, ol besmelesiz dükkânı –Aldatır bulsa veli, şeytanı”. Şikâyet konusu olan davranış türü hepsinde aynı: Şekle ait farizaları ve hele (kaçıncı defa!) hac farizasını yerine getirip “pir ü pak” olduktan sonra gerisinin fazla büyütülecek tarafı kalmamış demektir.⁵³

Değerlendirme ve Sonuç Yerine

Ülgener’in zihniyet araştırmalarını getirdiği yerden devam ettirmek, bugün zahmetli, fakat ‘bekleyen’ bir uğraş olarak karşımızda durmaktadır. İçinde tarih, ekonomi, edebiyat, sanat, din ve sosyoloji gibi farklı disiplinler çerçevesinde anlaşılabilecek parametrelerin bir arada nasıl yaşadığını çözümlemek, elbette kolay bir işçilik değildir. Din sosyolojisi disiplini içinde ise “zihniyet araştırmaları” yeni bir tünel olarak belirmektedir; bu bağlamda, gayri samimi teori görünümlü –izm gömülerinden uzaklaşarak düşünürün çalışmalarına başvuru yapmak, çoklu sebeplerin tartışıldığı zihniyet araştırmaları için isabetli bir başlangıç olacaktır. Bu metin kapsamında incelenen sayılı çalışma bile preanalitik süreci analitiğe dönüştürme aşamasında nelere dikkat edilmesi gerektiğini göstermekte, kesintisiz bir tarih yönelimi içinde dışsallaşan söz öbekleri, deyim veya şiirlerden nasıl bir zihniyet okuması yapılabileceğini anlaşılır kılmaktadır. Elimizdeki zihniyet modeli, bizlere “ahlakın” “iç-

51 A.g.e, 43.

52 A.g.e, 41.

53 A.g.e, 162.

ten doğru bir hesaplamanın” birlikteliğinde ortaya çıktığını söylerken; her uzantının “eşyaya, çevreye ve zamana” karşı mesafesini imler. Bu bağlamda, “özgü” bir pasaj olarak değinilen İslam dininin eşya, çevre ve maddeyle ilişkisi onlarla mesafesini de belirler. İslam dininin yerleştirmek istediği öğretilerde asıl tehlike, madde olarak dünyanın varlığı değil, dünyaya yönelim, dünyaya ilgidir. Bir başka ifadeyle, iç dünyaya hükmeden bir “dünyanın” varlığı veya iç örgü ile dünyanın, mana yapısı ile maddi yapının mesafe darlığı “istenmeyen-dir.” Geminin su alması, ruhun içine dünyanın sızması ve ona hükmetmesi olarak da ifade edebileceğimiz durumda, özneleşemeyecek bireyin iç huzursuzluğu başlamaktadır. İslam dininin çevre veya zaman ile ilgili düşünceleri yine ölçü içinde dünya-ahiret selameti zikrinde geçtiği gibi denge usulüne dayanmaktadır.

Böyle bir İslam ahlakı zihniyetinin Türk toplumunda nasıl somutlaştığı, Ülgener tarafından kök biçim olarak görülen Osmanlı döneminde yazılan edebi metinler aracılığıyla örneklenmektedir. Gerek Ruhi gerek Ziya Paşa, toplumsal tabaka olarak tanımlanabilecek “tavan ve taban” ayrımının sosyal özneleri olarak, yaşadıkları dönemde yazdıkları terki-i bendler üzerinden “dinin” toplumsal mekanizmada nasıl işlendiğini göstermekte, kullandıkları kavramlarla olayların iç seyrini şimdiye taşımaktadır. Bürokrat kesimin dinden uzaklaşarak rüşvet odaklı yaklaşımları, halk tabanının camilerde bile şekilcilikte kalan din anlayışı, sufi öğelerin tevekkül ile başlayan yolunun ataletle sona ermesi gibi toplumsal çıktılar, kavramsal bir kategori olarak “Türk-İslam zihniyeti” yapısını konjonktürel bir değerlendirme ile yüzleştirmektedir. Bugün gelinen noktada, Türkiye toplumunda, nasıl bir “Türk-İslam zihniyetinin” hâkim olduğunu görebilmek için literatürde önümüze sunulan her malzeme -özellikle edebi eserler- zihniyet şeması içinde ve din sosyolojisi parametreleri çerçevesinde yeniden değerlendirilmelidir. Bir başka ifadeyle, Türk-İslam zihniyeti, “ideal tip” olarak işaretlendiği zaman, içeriğinin pratik çalışmalarla anlamlandırılması, sınanmayı bekleyen bir yol olarak önümüzdedir. Dönemin koşulları, kurumların varlığı, bireylerin sosyal realite ile karşılaştıklarında verdiği cevaplar, dışsallaşan tavır ve davranışlar ve tüm bu ilişkisel örüntünün söz öbeklerine yansımaları, belirli göstergeler olarak din sosyolojisi içinde yeniden okunmalıdır. Ayrıca ideal tip olarak Türk-İslam tanımlamasındaki “Türklük” kavramının Ülgener’de bir etnisite biçimi olarak değil, tarihsel geçmişi ve kültürü paylaşan ortak ananelere sahip birlikteliğe işaret ettiği unutulmamalıdır. Türklüğe eklenen ideolojik -izimli bir tutumun istenen yöne itme ve iletmesi veya hâkimiyeti çerçevesinde tüm analitik süreci yönlendirmesi, içerik olarak Ülgener’in tercih edebileceği bir yöntem değildir. Denilebilir ki, Ülgener’in bilgiye ve bilgiden üretilen kavramlara zarif yaklaşımı, tek yönlü neden-sonuç ilişkileri içinden sıyrılması, holistik bakış

açısıyla evrenseli düşünüp, özgüne odaklanması ve ikisi arasında değişmeyen bağlantıyı yakalayabilme kabiliyeti din sosyologlarına kalan mirastır ve bu miras acilen değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Sayar, Ahmet Güner, **Sabri F. Ülgener: Bir İktisatçının Entelektüel Portresi**, Eren Yayınları, İstanbul, 1998.

Ülgener, Sabri F., **Zihniyet ve Din**, Derin yayınları, İstanbul, 2006a.

Ülgener, Sabri F., **Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler**, Derin yayınları, İstanbul, 2006b.

IV. BÖLÜM:

TÜRK DÜNYASINDAN BALKANLARA İSLAM DÜŞÜNCESİ VE TECDİT

MODERNİST DÜŞÜNCEDE KUR'AN VE YORUM

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI*

Sayın Başkan, şahsınızda tüm hâzırûna ve özellikle de bu anlamlı ilmi toplantıyı düzenleyen yüce heyete şükran ve saygılarımı sunuyorum.

“Modernist Düşünce Kur'an ve Yorum” başlıklı bu bildiride modernizm ve modernist düşünce üzerinde durmayacağım. Bunun sebebi kastedilenin ehline maruf olmasıdır. Böyle olunca da doğrudan modernist Kur'an okumalarıyla ilgili olarak kısa ve özlü bir değerlendirme yapmaya çalışacağım. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, modernist Kur'an okumalarıyla ilgili kısa ve öz bir değerlendirmenin tikel meseleler üzerinden ortaya konabilmesi pek mümkün değildir. Çünkü tek tek meseleler üzerinden yapılacak bir değerlendirme, modernist yaklaşımların tümünü ele alıp bu yaklaşımlar arasındaki ton farklarını göstermeyi, örtüstükleri ve ayrıştıkları noktalara işaret etmeyi, bunların tümüne yönelik, genel eleştiri bâki kalmakla birlikte, hangi yaklaşımın hangi yönüne ne tür eleştiriler yöneltildiğini zikretmeyi ve aynı zamanda bu eleştirilerle ilgili karşıt görüşleri aktarmayı gerekli kılmaktadır ki, bunun hakkı ancak kapsamlı ve müstakil bir çalışmada verilebilir. Dolayısıyla öz mahiyetinde bir değerlendirmenin mümkün ve mâkul yolu, modernist okumaları/yaklaşımları kendi içinde kaba tasnife tâbi tutmaktan geçmektedir. Böyle bir tasnifin de ancak modernist yaklaşımlarda Kur'an'la ilgili görüş ve anlayışların nereye uzandığına, bu yaklaşımlarda ne tür argümanlar kullanıldığına dair genel çerçeveli tespitlerle yapılabileceği kanaatindeyiz.

Modernist okumaların tasnifinde ilk olarak bu tarz bir okuma biçimini benimseyen çevrelerin Kur'an'la ilgili mahiyet sorgulamalarına ilişkin bir değerlendirmede bulunmak isabetli olabilir ve bu noktada modernistler iki kategoride ele alınabilir. İlk kategoride Kur'an'ın sadece mesajını değil, mahiyetini de sorgulayan, diğer kategoride ise Kur'an'ın mahiyetinden ziyade mesajını ve aktüel değerini tartışan modernist yaklaşımlar söz konusudur. Kur'an'ın mahiyet ve mesajının sorgulanması meselesinden yola çıkıldığında Muhammed Arkoun, Ebû Zeyd ve Tizî'nin Kur'an'ı mahiyet itibarıyla tartıştıkları ve Kur'an metninin aşkınlaştırılması fikrine ısrarla karşı çıktıkları söylenebilir. Bu yaklaşımın mantıksal sonucu, Kur'an'ın ilâhî vahiy veya ilâhî kaynaklı bir kelâm olmasının ne anlama geldiğini ya da gerçekten böyle bir

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir A.B.D. Öğretim Üyesi.

anlam içerip içermediği meselesinin tartışmaya açılmasını gerektirir. Nitekim bu isimlerin vahiy, olgu, vahiy iletişiminde Hz. Peygamber'in konumu gibi meselelerde ortaya koydukları bazı görüşlerdeki îmâ ve işaretler tam da bu noktaya işaret etmekte ve sonuçta Kur'an'ın gerçekten ilâhî bir kelâm olup olmadığı hususunda ciddi şüpheleri davet etmektedir. Zira anılan isimlerin kabulüne göre Kur'an, ilâhî vahiyden ziyade Arap peygamberin zihinsel, kültürel birikimini ve hatta şuur altına uzanan reflekslerini yansıtan bir metin görünümü arz etmektedir. Nitekim Ebû Zeyd, Kur'an'ın İbrâhim dinine yönelik davetini Câhiliye dönemi haniflerinin, kabile savaşlarına bağlı olarak vuku bulan iç parçalanma ve dış düşman tehlikesine karşı Arap birliğini tesis edecek temel unsurun İbrâhim dini etrafında birleşmek olduğu yönünde bir idrake sahip olmaları ve nüzûl öncesi dönemde hanîf olarak bilinen/nitelenen Hz. Peygamber'in zihninin de bu türden sorunlarla hemhal olduğu, İbrâhim dinine çağrının işte böyle bir zeminde tahakkuk ettiği iddiasında bulunmuştur. Bu iddiasından da anlaşılacağı gibi Ebû Zeyd meseleyi vahiy ekseninde değil, Hz. Peygamber'in Araplar'ı bir araya getirme stratejisi ekseninde izaha çalışmıştır. Arkoun ise, vahyin teşekkül anına odaklanmış ve bunun üzerinden vahyin tarihsel karakterini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Ali Harb'in de ifade ettiği gibi, Arkoun'un yaptığı şey, Kur'an bağlamında soruşturmanın kapılarını ardına kadar açmaktan öte bir şey değildir ve Arkoun'un bu yöndeki sorgulamaları "Kur'an mitolojik yapıda bir hitaptır" cümlesinde ete kemiğe bürünmüştür. Kur'an'ın ve vahyin mahiyetini sorgulayan bu kesimin onun mesajını sorgulama yoluna gitmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bu kesim, Kur'an'ı sorgulamaya Kur'an'ın mahiyetinden başlamış ve bu sorgulamayı Kur'an'ın mesajı üzerinde de sürdürmüştür.

Bu açıdan bakıldığında Fazlurrahman, Garaudy ve Hasan Hanefî gibi isimlerin daha farklı bir yere oturdukları görülmektedir. Zira bu isimler Kur'an'ı tartışma konusu yaparken, mahiyet meselesini mümkün mertebe hariçte tutmaya çalışmış veya bu meseleyi mihver almamışlar; daha ziyade Kur'an mesajının modern zamanlara ne söylediği konusuna odaklanmışlardır. Fazlurrahman'ın vahiy konusunda hâkim (Ortodoks) anlayışla bağdaşmaz görünen bazı görüş ve değerlendirmeleri olsa da, sonuçta Kur'an'ı ve İslâm'ı bir Müslüman duyarlılığıyla okuma ve anlamaya çalıştığı açıktır. Fazlurrahman, vahiy konusunda Hz. Peygamber'i ön plana çıkarmış gibidir; ama yine de Kur'an'ı ilâhî kelâm olarak gördüğü şüphesizdir. Buna göre Kur'an, ilâhî kaynaklı olan; ama aynı zamanda mesaj itibarıyla tarihîlik vasfı taşıyan bir hitap hüviyetindedir. Fazlurrahman'ın Kur'an mesajının aktüel değeriyle ilgili görüşleri Garaudy tarafından da hemen hemen aynıyla benimsendiğinden, onu Fazlurrahman'ın takipçisi olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerektir. Hasan Hanefî'ye gelince, Hanefî daha ziyade ilâhî vahyin realiteye bir cevap

olarak geldiği hususu üzerinde durmuş; fakat onun mahiyetine dair bir soruşturma içerisine hemen hemen hiç girmedeği gibi, kimi zaman Kur'an'ın mahiyetini sorgulayan oryantalistleri de eleştirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Hasan Hanefi'nin temel fikir örgüsü ve hedefi, gelenek eleştirisi ve yenilenme meselesidir. Yenilenmeden kastı, dini ideolojiye dönüştürmeye çalışan, geleneksel ilimlerin malzemesini tarihle, insanla, vatanla, içinde yaşadığımız şu dünya ve gerçeklikle irtibatlı kılmaya çabalayan ve buradan hareketle de devrim niteliğinde bir dönüşüm gerçekleştirmeyi hedefleyen bir yenilenmedir. Onun *Mine'l-Akîde ilâ's-Sevra*, *Mine'n-Nakl ile'l-ibdâ'*, *Mine'n-Nas ile'l-Vâkı'* başlıklı eserlerinin isimleri dahi onun tasavvur ettiği bu ideolojik dönüşümü takibe imkân vermektedir. Câbirî ise epistemolojik açıdan bir gelenek okuması yapmış ve İslâmî düşüncenin işleyiş mekanizmalarının keşfine çalışmıştır; dolayısıyla onun esas ilgisi İslâmî düşüncede karşımıza çıkan çok yönlü fikrî yapıya vücut veren ayırım noktalarının tayin ve tespiti olmuştur.

Kur'an'ın mesajına yönelik soruşturma konusunda modernistlerin benimsedikleri yaklaşım ve yöneme gelince bu noktada tarihselcilikte birleştikleri; ama tarihselciliğin anlamı, işlevi ve tatbik şeklinde kısmen ayrıştıkları görülmektedir. Şöyle ki Arkoun, Ebû Zeyd ve ona yakın duran Tizîni'nin Kur'an analizinde esas aldıkları tarihselcilik, felsefî tarihselciliktir. İlâhî kaynağı neredeyse tamamen devre dışı bırakma fikrini içeren bu tarz bir tarihselciliğin, Kur'an açısından son derece riskli sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Bu riskler Arkoun'un, tarihselliği, vahyin bütün süreçlerine tatbikinde ifadesini bulmaktadır. Fazlurrahman, Garaudy ve Hasan Hanefi ise Kur'an'ın mesajına yönelik görüş ve değerlendirmelerinde hermenötik/yorumsamacı tarihselciliği benimsemiş ve bunun üzerinden bir izaha girişmiş görünmektedir. Haliyle onlar ilâhî kelâmı peşinen kabul etmekle birlikte, bu kelâmın içeriğini hermenötik çabayla güncellemeyi hedeflememişlerdir. Mahiyet-mesaj ve yöntem üzerinden modernist söylemi kategorize etmeye yönelik bu izahlarımız ışığında değerlendirdiğimizde Kur'an'ın mahiyetini sorgulayan, Kur'an'a dair incelemelerinde felsefî tarihselcilik ve hatta "kötü tarihselcilik" (tarihsicilik) diye ifade edilen bakış açısıyla bağdaşır bir perspektifi benimseyen modernist eğilimin Kur'an okumalarının müslümanca bakışla örtüşme arzetsmeyeceğini, buna mukabil Kur'an'ı mahiyet değil de mesaj düzleminde sorgulayan, bunun için de daha ziyade yorumsamacı tarihselcilik denebilecek bir yaklaşım ortaya koyan Fazlurrahman, Hasan Hanefi gibi modernistlerin ise böyle bir eleştiri-den kendisini koruyabileceğini söylemek mümkün görünmektedir.

ALİYA İZZETBEGOVİÇ DÜŞÜNCESİNDE YENİLENME: İNSAN, İSLAM VE YABANCILAŞMA MESELESİ

Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN*

Giriş

Aliya İzzetbegoviç, eserlerinde insan felsefesinden hareketle İslam'ın kurucu rolüne odaklanmıştır. Yakın dönem İslam düşüncesi etrafındaki tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, İzzetbegoviç'in bu hareket noktasının ve düşünce sistematığının oldukça farklı ve özgün bir temele sahip olduğu iddia edilebilir. Ona göre İslam, insani ve ahlaki olanı yükseltme çabasıyla insana en uygun olan denge halini bireysel ve toplumsal her alanda sağlama amacındadır. Ne var ki çift kutuplu dünyada komünizm ve kapitalizm, dinler alanında da tahrif edilmiş Hristiyanlık ve Yahudilik, insani ve ahlaki olanı yükseltme yerine kendi vurgularına bağlı olarak farklı yabancılaşmalara kaynaklık etmişlerdir. Fakat İslam dünyasının içinde bulunduğu genel durum dikkate alındığında, var olan geleneksel İslam anlayışlarının da yaşanan yabancılaşmalara karşı duruş üretmek yerine önemli katkılar sağladıkları söylenebilir. Nitekim Aliya İzzetbegoviç'e göre Müslüman toplumlarda bir İslamlaşma ya da İslam Rönesans (yeniden doğuş) hamlesi ihtiyacı vardır. Bu hamlenin iki yönü bulunmaktadır. İslamlaşma, bizatihi İslam adına, kendi içlerinden Müslüman toplumlarda üretilen yabancılaşma ile modern felsefelerden kaynaklanan yabancılaşmaya karşı insani olan lehine tezler üretebilecektir. Aliya İzzetbegoviç, modern dönemde de İslam'ın ilk dönemlerinde üstlendiği tarihi rolü yeniden yerine getirebileceğine ve insan odaklı bir anlayışla insan yabancılaşması merkezli isyana karşı ümit üretebileceğine samimiyetle inanmıştır. Elbette onun düşüncesinde bu inancın temelinin sağlam bir şekilde atıldığını, sistemleştirildiğini ve eserleri dolayısıyla ciddi bir etki oluşturduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu yazıda Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde insan ve İslam arasındaki varoluşsal ilişkinin nasıl zorunlu bir ilişki olarak kurulduğu, yabancılaşma meselesi açısından değerlendirilecektir. Onun İslam Rönesans'ı ve ıslah düşüncesinin temelinde bu ilişki bulunmaktadır.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde İnsan ve İslam

Bütün büyük dini-ahlaki öğretilerin ve dünya görüşlerinin insanın bu dünyadaki varlığını anlamlandırma gibi önemli ve temel bir meselesi var ola gelmiştir. Peygamberler ve büyük düşünürler de bu mesele etrafında görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerin hemen çoğunda insanı diğer var olanlardan ayıran temel özelliğin ya da özelliklerin neler olduğu konusuna odaklanmıştır. Yirminci asrın önemli Müslüman düşünürlerinden birisi olan Aliya İzzetbegoviç'in de bu mesele etrafında önemli görüşleri bulunmaktadır. İnsan ve insanın bu dünyadaki varlığı, sistematik bir şekilde onun düşüncesinde diğer yorumların temeli konumundadır.

Varlıklar içinde sadece insan, kendi varlığı üzerine düşünebilmekte (self reflection) ve varoluşunu anlamlandırmaktadır. İnsanın yaşayan ve hareket eden bir canlı olarak hayvanlarla paylaştığı pek çok özelliği bulunmaktadır. Yeme, içme, barınma ve soyun devam ettirilmesi, insanın hayvanlarla paylaştığı en temel ihtiyaçlar olarak öne çıkmaktadır. Bu ihtiyaçların karşılanması, her canlı için zorunludur ve insan, diğer canlılar gibi bu ihtiyaçları karşılamak için doğa ile ilişki kurmaktadır. Bu ilişki, maddi bir ilişkidir ve buna bağlı olarak insanın reddedilemeyecek maddi yönü bulunmaktadır. Yeme, içme, barınma ve soyunu devam ettirme ihtiyaçları, insanın bir canlı türü olarak kendi varlığını devam ettirmesi açısından zorunlu ihtiyaçlardır. Ancak insan, bu ihtiyaçlar tarafından sınırlandırılmış bir varlıktan ibaret değildir. İnsanın maneviyatla ilgili bir başka yönü daha bulunmakta ve böylece insan için maddi ihtiyaçların karşılanmasıyla oluşan gerçeklikten başka bir gerçeklik ya da hakikat alanı oluşmaktadır. Başka bir deyişle, sadece maddi ihtiyaçların karşılanmasıyla oluşan bir gerçeklik, insan varoluşuna anlam yüklemekte eksik kalmaktadır. İnsan olmak, sadece maddi ihtiyaçların karşılanmasıyla tamamlanmamakta; maddi ihtiyaçlarla oluşan gerçekliğin ötesinde anlam bulmaktadır.

Aliya İzzetbegoviç'in insan ve İslam konularındaki görüşlerinin temelinde de insan varlığının ikili yapısı merkezi bir konumdadır (Bkz. Özyurt, 2016: 221-223). Din, ahlak, sanat, edebiyat ve kültürün kaynağı insanın manevi yönüdür. Sanayi, bilim, teknik ve medeniyetin kaynağı ise insanın maddi yönüdür. Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde insan, sadece maddi şartların gerektirdiklerini yerine getiren bir varlık olmadığı gibi sadece maneviyat temelinde bir insanüstü varlık olarak da görülemez. Her ikisi de insan olmaktan sapmadır. Materyalizmin ya da sadece maneviyat vurgusuyla dinin (religion) idealize ettiği insan anlayışı, Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde sapmaya; başka bir deyişle yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Hatta O, gerçek hayatta ne tutarlı materyalist ne de tutarlı Hristiyan olunabileceğini iddia etmiştir (İzzetbegoviç, 2003a: 17). Burada Aliya İzzetbegoviç'in (2007: 157) din ile İslam arasında

bir ayırım yaptığını belirtmek gerekmektedir. Onun metinlerinde din kavramı daha çok Hristiyanlığa göndermede bulunmaktadır. İslam, insan hayatının bütününe kuşatması dolayısıyla sadece içsel ve manevi arınmanın ötesinde dünyevi yönleri de sahiptir. Bu durum, İslam'ın ruhbanlığa karşı oluşunda net bir şekilde anlaşılabilir. İslam açısından tamamen dünyanın reddi üzerine kurulmuş bir hayat, insani bir yükselişi sağlamadığı gibi böyle bir tip aziz de kabul edilemez. Bu yüzden İslam inancında tahrif olmuş Hristiyanlık manevi bir sapmaya; tahrif olmuş Yahudilik ise dünyevi ya da materyalist sapmaya karşılık gelmektedir. İslam ise manevi ve dünyevi yönleri sahip olmakla ancak kendi hakikatini bu unsurlardan sadece birisi üzerine inşa etmediği gibi bu unsurların varlığını kabul eden ve kapsayan üçüncü bir yoldur. Nitekim İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık, Aliya İzzetbegoviç'e göre (2003a: 11) insanlık tarihi boyunca var olan üç temel dünya görüşüne karşılık gelmiştir.

İslam, dünya hayatının gelip geçiciliğine vurguyla ahiret hayatını bir iman esası olarak kabul etmiştir. Ancak bu gelip geçici olma durumuna rağmen dünya, insanlar için yaratılmıştır ve dünyada iman temelinde iyiliği inşa etmek insanın ahlaki sorumlulukları arasındadır. Dolayısıyla hakikatin tamamen dünyevi temelde kabulü nasıl İslam'a uygun değilse, dünyanın reddi de benzer şekilde uygun değildir (İzzetbegoviç, 2005: 39). Kötülükle mücadele etmek, onun yerine iyiliği ikame etmeye çalışmak, "iman etmeyi daima salih amel işlemekle" (iyi işler yapmak) birlikte zikreden İslam için manidardır. İnsanın ahlaki sorumluluğu bu dünyadan bağımsız ya da bu dünyayla ilgisiz değildir. Nitekim maneviyat ile dünyeviliği bir arada barındıran "iman etme ve salih amel işlemek" emri İzzetbegoviç'e göre (2007: 129), İslam'ın esas ve birbirinden ayrılmaz iki şartıdır. Kur'an'ı Kerim'in inananlara her emrinde ve peygamberimizin her pratiğinde bu esas takip edilebilir. Bu ikili emir, dünyaya ve ahirete de işaret etmektedir.

İnsan, hayvanlardan ve diğer canlılardan farklı olmak üzere masumiyet alanının dışında bulunduğu için tercihlerinden ve gerçekleştirdiği eylemlerden sorumludur. Aliya İzzetbegoviç'e göre (2005: 176); "ahlâk, iyilik lehine ve kötülük aleyhine özgür ve bilinçli bir seçim gerektirir. Hayvanlar böyle bir seçim yapamazlar ve hür değildirler. Onlar tamamen masumdurlar, fakat ahlâk bundan ibaret değildir. Ahlâk sadece insana aittir. Tabiatıyla ahlâksızlık da." İnsanın tercihleri ve eylemleri, daima onun varlığına özgü bir değer alanında gerçekleşmektedir. Bu hakikate bağlı olarak İslam, müminlerden Allah'a karşı yükledikleri sorumluluk bilinciyle hareket etmelerini ve dünya ile ahiret arasında bir dengeyi gözetmelerini istemiştir. Ahlak alanı, masumiyet alanının dışındadır. İnsan, masumiyet alanından çıkmasıyla diğer bütün yaratılmışlardan farklılaşmıştır. Ahlaki alan değerler alanıdır. Niyet, tercih ve eylemler bu alanda insanın yükselişini sağlayabileceği gibi düşüşüne de sebep

olabilir. İnsanın, ontolojik olarak bu alandaki asıl muhatabı Allah'tır ve insanın yükselişi de düşüşü de O'na karşı sorumluluğuyla ilgilidir.

İslam, aşırıya gitmemek kaydıyla dünyevi zevklerden inananların faydalanmalarını istemiş ve Allah'ın helal kıldığı şeyleri kendilerine haram kılmaktan onları menetmiştir. Başka bir deyişle, İslam, insan fitratına uygun olanın dengeli halini birey ve toplum hayatında inşa etmek amacıyla yabancılaşmanın önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Gerek maddi, gerekse manevi sapmalar, insan için yabancılaşma üretmekte ve onu asıl halinden olmaması gereken bir hale sürüklemektedir. Üstelik tarih boyunca gerek manen yükselmek, gerekse nefsinin arzularını yerine getirmek için insan, farklı amaçlarla ve niyetlerle bu sapmaları yaşaya gelmiştir. Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde İslam, bu sapmaların önüne geçmek amacındadır. Ancak İslam tarihinde yaşanan pek çok gelişme ve yakın dönemde Müslüman toplumların içinde bulundukları durum, bu denge halinin bozulduğunu göstermektedir. Müslüman toplumlarda bir yandan ruhban sınıfı gibi ayrıcalıklı sınıflar oluşmuş ve gelenek üzerinden kendi iktidarlarını sürdürmüşler; bir yandan da modernleşme adına yaşananlar müslüman toplumlarda materyalist ve pozitivist anlayışların güçlenmesine sebep olmuştur (Bkz. İzzetbegoviç, 2007: 158; Karaarslan, 2018: 48). Başka bir deyişle tahrif olmuş Hristiyanlığın ve Yahudiliğin yaşadığı sapmalar, müslüman toplumlarda da zaman içinde yaşanmıştır.

Kendisi de yakın dönemde yaşamış olan Aliya İzzetbegoviç, hem İslam dünyasında tarihsel süreçte yaşanan yabancılaşmaya hem de batılılaşma yoluyla yaşanan yabancılaşmaya odaklanmış ve yeniden İslamlaşma vurgusunu bu yabancılaşma sürecinden çıkmak niyetiyle yapmıştır. Bütün Müslüman toplumların içinde bulundukları kriz, İslam'a bağlı olarak, İslam içinden bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden Aliya İzzetbegoviç, bir rönesansın; başka bir deyişle kendi kaynaklarından ve özünden bir yeniden hareketlenmenin farklı alanlardaki imkânını sorgulamıştır. Ona göre, ekonomide, siyasette, eğitimde, kadın meselesinde, bilim ve teknikte İslam'ın bugünün Müslümanlarına ve insanlığa alternatif hayırlar üretmesi gerekmektedir. Bu arayış, Rönesans kavramında karşılık bulmuştur (Karaarslan, 2018: 44). Onun yenilenme düşüncesinin dinde reform gibi bir anlayışla ilişkisi yoktur. İslam, bir Rönesans yaşamadığı müddetçe maddi ve manevi sapmalar etrafında sadece müslümanların değil, insanlığın trajedisi de devam edecektir.

Modern Hayat ve Yabancılaşma Karşısında İslam

Aliya İzzetbegoviç, müslüman toplumların içinde bulundukları olumsuz durumun sorumluları olarak Batılıları suçlamayı kolaycılığa kaçmak olarak görmüştür. Elbette sömürgeciliğin müslüman toplumlar üzerinde olumsuz etkileri reddedilemeyecek bir hakikattir. Ne var ki meseleyi sadece dış etkiler

odaklı açıklamak, işin bir yönünü görmek anlamına gelmektedir. Asıl mesele, bu duruma gelinmesinde müslüman toplumların kendi sorumluluklarının neler olduklarını tespit etmek ve bu konuda çözüm üretmektir. Müslüman toplumlar, genel bir ahlaki kriz durumunda bulundukları için Aliya İzzetbegović düşüncesinde mesele, insan konusuyla ilgilidir. Ahlaki kriz, insani ve dolayısıyla zorunlu olarak İslami bir kriz olarak ortaya çıkmakta, devam etmekte ve insan yabancılaşmasının daha derinleşerek üretilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca insanın özgürleşmesi ve daha iyi bir dünya sloganlarıyla ortaya çıkan modernleşmenin yaşanan süreçte kötümserliği artırması ve insanlık adına daha çok trajedi üretmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Modern dönem, insan yabancılaşmasını sürekli hale getiren bir sahte kültür üretmiş ve oluşan sahte kültür, teknik gelişmelerle sadece Müslüman toplumlarda değil, sanayileşmiş toplumlarda da topyekun yabancılaşmayı sürdürmüştür (Bkz. Akın, 2017: 278). İnsan, kitlenin bir parçası haline getirildiğinde ne kadar insan kalabilir? Gerek kapitalist toplumlarda gerekse komünist toplumlarda öncelikle insandan daha çok kitlelerin denetlenmesi, kontrol altında tutulması ve yönetilmesi hedeflenmiştir. Birbirine karşıt iki toplum tipinde de mekaniklik hakim olmuş ve çoğunlukla insanlar mekanik aygıtlarmış gibi kitlenin parçaları olarak hayat sürmüşlerdir.¹ Aliya İzzetbegović (2003a: 79), özellikle okula dayanan modern kitle eğitiminin asıl amacının insanların eğitilmesinden çok disipline edilmesine yaradığına dikkat çekmiştir. Asıl mesele, böyle bir eğitim sisteminde pek çok enformasyon alan çocuğun ya da gencin “ben kimim?” sorusunu kendisinin sormasının bu sorunun peşine düşmesinin engellenmesidir (Akın, 2017: 277). Bu soruya hazır cevaplar verilmesi, kitle toplumu dahilinde kimliğinin tanımlanması asıl mesele olarak görülmüştür. Bu süreç, kitle eğitiminin yanında kitle iletişimiyle birlikte birbirine ideolojik olarak zıt kamplarda gözükken her iki toplum yapısında da insan yabancılaşmasının çetin bir şekilde üretilmesiyle devam etmiştir. Yirminci yüzyılda büyük savaşların yanında savaşız dönemlerde de kitle kültürü ya da İzzetbegović’in yerinde tespitiyle sahte kültür dünyanın her tarafında yayılmıştır.

1 Aliya İzzetbegović, pek çok yönden eleştirilerine rağmen dürüst bir şekilde Batı ile İslam dünyası arasında kıyaslama yapmıştır. 1997 yılında İslam Konferansı Örgütü’nün bir toplantısında yaptığı konuşmada her şeye rağmen Batı’nın pek çok yönden daha insani ve Müslüman toplumlardan önde olduğunu açık bir şekilde paylaşmıştır (İzzetbegović, 2003b: 414): “Açık konuştuğum için beni bağışlayın. Güzel yalanların bize faydası olmaz; ama acı gerçekler ilaç olabilir... Batı çürümüş değil; **güçlü, örgütlü ve eğitilmiş**. Okulları bizimkilerden iyi, kentleri bizimkilerden temiz. İnsan hakları düzeyi yüksek ve sosyal yardım konusunda daha örgütlü. Batılılar **çoğunlukla sorumlu ve dakik kişiler**. Bunlar, Batılılardan edindiğim tecrübelerim. **Batılıların ilerlemelerinin karanlık yönünü de biliyorum ve bunun gözünden kaçmasına izin vermiyorum**. Hakikat, İslam en iyisi! Ama biz en iyisi değiliz. Batı’dan nefret etmek yerine onunla rekabet etmeliyiz. Kur’an bize bunu emretmiyor mu: Hayırlı işlerde yarışın”.

Aliya İzzetbegoviç'in gençlik yıllarında kapitalist toplumlarda insanca yaşama derdiyle ve talebiyle ortaya çıkan Marksist öğretiler, yirminci yüzyılda uygulama imkanı buldukları toplumlarda insanlığa ümit vaat edemedikleri gibi süre giden yabancılaşmaya terör, korku, devlet içinde kurulan mafyatik ilişkiler üzerinden olumsuz katkılarda bulunmuşlardır. İnsanı yükseltme iddiasıyla ortaya çıkan, ancak sadece materyalist temelli anlayışta kalan bir öğreti insanlık için ümit olamamıştır. Aliya İzzetbegoviç, gençlik yıllarında insan felsefesi dolayısıyla komünizmin er ya da geç çökeceğini öngörmüştür. İnsan hakikatine rağmen kurulan her sistem ne kadar güçlü gözükürse gözüksün çökmek durumundadır. Komünizmin de yirminci yüzyıldaki yöntemleriyle devam edebilmesi mümkün olmamıştır. Kendisi de düşünceleri dolayısıyla komünist rejimde mağdur edilen Aliya İzzetbegoviç, komünizmin yeryüzünde bir ütopya oluşturma anlayışının başından itibaren yanlış olduğunu düşünmüştür.

Aliya İzzetbegoviç'in yaşadığı çift kutuplu dünya döneminde kapitalist blokta insan yabancılaşması, rutin işlerini yerine getiren, dünyevi hazlarını elde etmekten başka amacı kalmayan etrafına kayıtsız bir insan tipini yaygın bir şekilde üretmiştir. Özellikle varoluşçuluk ve başkaldırı felsefesinin resmettiği ve halen devam eden bu yabancılaşma, Batı toplumlarında elde edilen refahın artışı, zamanla hedonizmin (hazcılığın), bencilliğin ve nihilizmin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Nihilizmde Tanrı'nın yokluğuyla ilgili tartışma, insanın yokluğuyla ve yabancılaşmasıyla sonuçlanmıştır (İzzetbegoviç, 2003a: 105). Nihilizmde de, dinde de (burada religion anlamında kullanılmıştır) insan bu dünyaya ait değildir; bir yabancıdır. Her şeye rağmen din, insanın bu dünyaya yabancı olmakla birlikte başka bir dünyaya ait olduğunu kabul etmiş ve yabancılık halinden kurtuluş için ümit kaynağı olabilmıştır. Nitekim İslam, dünyada insanı tamamen bir yabancı olarak kabul etmese bile, ahireti temel bir iman esası olarak belirlemek yoluyla bu yabancılığı kayıtlı olarak kabul etmiştir. Nihilizm ise yabancılaşmadan bir çıkış üretemediği için kötümserliğe kaynaklık etmiş ve absürtlüğe sürüklenmiştir. Albert Camus'nün insanın bu dünyadaki yabancılık halini "çıkış yolu bulunmayan bir sürgün" şeklinde tanımlamasına atıfta bulunan Aliya İzzetbegoviç (2003a: 106), bu ve benzer görüşler için "arayan fakat bulamayan; bu yüzden de ateizme bağlı ortaya çıkan ümitsizlik" tespitinde bulunmuştur. Ateizm ve ümitsizlik, ahlaki olanı anlamsızlaştırmaktadırlar (Bkz. İzzetbegoviç, 2005: 49). Ona göre, Tanrı'nın varlığının ve insan hayatına müdahil olmasının ontolojik olarak reddedildiği bir anlayışta aslında insan da reddedilmektedir: "Allah yoksa insan da yoktur" (İzzetbegoviç, 2007: 53). Albert Camus ve Jean Paul Sartre gibi yirminci yüzyılda insan yabancılaşması konusunda çok özgün felsefi ve edebi eserler veren düşünürlerin tespitleri muhakkak önemlidir. Eserlerinde dile getirdikleri

isyan, modern toplumda insanın konumunun insanca olmadığına ilişkindir. Ancak meselelerin tespitinde ve aktarılmasında çok etkili olan bu düşüncelerin görüşleri, yabancılaşmanın aşılması noktasında yetersiz kalmaktadır. Aliya İzzetbegović düşüncesinde Allah'a karşı sorumluluk, insanın özgür ve ahlaki bir varlık olmasının teminatıdır ki, bunlar onun asıl ayırt edici özellikleridir.

Aliya İzzetbegović'in de ömrünün çoğunu geçirdiği dönem, yirminci yüzyılın çift kutuplu dünya olarak adlandırılan dönemidir. Bu dönemde hakim güçlerin ve oluşan toplum yapılarının insan yabancılaşmasına sebep olduğuna yukarıda değinilmiştir. Acaba İslam ülkelerinde yaşayan Müslümanlar bu yabancılaşmanın neresinde bulunmuşlardır ve bulunmaktadır? Bu soru, Aliya İzzetbegović'in hemen bütün eserlerinde üzerinde durduğu ve bir düşünür olarak onu en çok meşgul eden sorulardan birisi olmuştur. O, gençlik yıllarında Genç Müslümanlar Teşkilatının bir üyesi iken İslam'ın geleceğın dünyasında yeniden aktör olacağına inanmıştır. Ne var ki bu öngörü gerçekleşmemiştir. Bunun önemli sebeplerinden birisi, modernleşme sürecinde Müslüman toplumların yaşadığı değişim ve İslam ile bir atılım sağlayamamalarından kaynaklanmaktadır. İslam dünyasının tamamında yüzyıllardır pek çok detay ve ayrıntı konu, dinin asıl meseleleriymiş gibi tartışılmaktadır. Bir tarafta geçmişten geleni sorgulamaksızın kabul eden ve İslam anlayışlarını da sadece geçmiş odaklı yaşayabilen bir kesim vardır. Diğer tarafta ise geri kalmışlığından İslam'ı da sorumlu tutan ve eskiye, geleneğe ait ne varsa terk ederek Batı medeniyetine entegre olmak isteyen modernistler ya da batıcılar bulunmaktadır. Aliya İzzetbegović'in özellikle *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları* ve *İslam Deklarasyonu* adlı eserlerinde ele aldığı bu iki tip, müslüman toplumlara zarar vermeye devam ettikleri gibi müslümanların kendi içlerinden bir ahlaki hamle yaparak siyasette, eğitimde, ekonomide, bilimde ve diğer alanlarda yükselmeleri önünde engeldirler. Bir grup İslam'ı sadece bir iman ve ibadet meselesi olarak görmek suretiyle İslam'ın insan hayatını bütünüyle kuşatarak iyilik, hak ve adalet lehine iyileştirmesinin önüne geçmektedir. Diğer taraf ise İslam'ı terk ederek ilerleyeceğini düşünerek ve müslüman toplumlardaki olumsuz örneklerin ve bozulmaların kaynağının İslam olduğu önyargısı ve ezberıyla hareket etmektedir. İki tip de müslüman toplumların gelişmesini sağlayamadıkları gibi var olan hemen her alandaki sömürge halinin devamına katkı sağlamaktadır. İşte İslam dünyasında hakim olan ahlaki kriz ve bu krize bağlı insan yabancılaşmasının Aliya İzzetbegović'teki temeli buradadır. Onun bu konuda özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda yaptığı analizlerin halen güncel ve geçerli olduğu tespit edilebilir.

Aliya İzzetbegović, insan yabancılaşmasının aşılması noktasında İslam tarihinin ütöpik bir geçmiş olarak görülemeyeceğini kabul etmektedir. Asr-ı saadet de dahil olmak üzere, İslam tarihi boyunca yaşanan olumlu örnekler,

sadece müslümanlar için değil, diğer dinlere mensup olanlar için de iyilik ve adalet üretmiştir. İman, ahlak ve ibadetle ilgili sabitelerinin yanında insan hayatına dinamizm katması sayesinde çok kısa sürede çok büyük bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu yayılma ve devamlılıkta İslam'ın başından itibaren "gelecekçi" bir yönü olduğu keşfedilebilir. Aliya İzzetbegoviç için İslam, bugünkü insani ve ahlaki krizden çıkış için bir imkan olduğu kadar geleceği ahlaki ve siyasi olarak inşa etme noktasında da bir imkandır (Bkz. Kariç, 2016: 266). Ancak onun düşüncesinde İslam'ı asıl ayırt eden ve modern dönemde yeniden İslam'ın göz önünde bulundurulmasını öncelikle gerektiren konu İslam'ın insan hakikatine en uygun karşılık olmasıdır. Yeni bir dünyanın inşasında İslam'ın bu yüzden önemli bir alternatif olduğunu ve daha iyi bir dünya için bu görevin müslümanların omuzlarında olduğunu savunmuştur. Bunun için de müslümanların içinde bulundukları varoluşsal krizi aşmaları gerekmektedir. İnsan varoluşu zorunlu olarak Allah'a kulluk temelinde özgürlük, ahlak ve sorumlulukla ilişkili olduğu için İslam dünyasındaki kriz de kendisini özgürlük, ahlak ve sorumlulukta açık bir şekilde göstermektedir. Yenilenme hedefinin hareket noktası da burasıdır.

Sonuç

İnsan yabancılaşması, sadece modern döneme ait bir süreç değildir; tarih boyunca yaşana gelmiştir ve insanın yaratılışı ve dünyadaki varlığıyla da doğrudan ilgilidir. Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde insan ikili bir yapıya sahiptir. Bir taraftan maddi yönüyle dünyaya bağlı ya da dünyevi bir varlık olarak insan, diğer taraftan da manevi yönüyle bu dünyaya ait değildir. İnsan varlığını anlamlandırmak için ne maneviyat ne de dünyevilik tek başlarına yeterli olmamaktadır. Bu insan kabulü temelinde İslam'ı açıklama iddiasına sahip olan Aliya İzzetbegoviç, İslam'ın da ikili yapısına vurguyla insan-İslam ilişkisine ve uyumuna odaklanmıştır. Hristiyanlık maneviyata ağırlık vermekte, tamamen orada anlam bulmakta ve dünyayı redde ulaşmaktadır. Yahudilik ise bu dünyaya ağırlık vermekte ve materyalist bir anlayış haline gelmektedir. İslam ise insan varoluşunun hem manevi hem de maddi taraflarını kabul ettiğinden insan hakikatine ilişkin anlamlı ve yerinde cevaplar üretmektedir. Böylece, İslam, insanın hem bu dünyadaki yabancılığının gelip geçiciliğine bir anlam sunmakta ve onu dünyadan da koparmamaktadır.

Modern hayat, insanı daha çok dünyaya bağlamıştır. Kapitalist ve komünist toplumlarda insanın kitle toplumunun bir unsuru olarak kabul edilmesi, pek çok önemli problemin doğmasına ve büyümesine sebep olmuştur. Savaşlar, kitlesel katliamlar gibi büyük tahribatların yanında normalde yaşanan tek düze maddi hayat, genel olarak insanın niçin dünyada var olduğunun da başlı başına cevapsız kaldığı bir anlamsızlık hali üretmiştir. İnsan sadece

dünyevi ihtiyaçlarını karşılamakla yetinemeyeceği için her kesimden insanın hayatında önemli bir boşluk oluşmuştur. Bu yabancılaşmanın var olan şartlarla aşılamaması ve elde edilenlerle tatmin edilememesi de işin başka bir yönüdür. Aliya İzzetbegović düşüncesinde bu insan varlığını en uygun şekilde anlamlandırabildiği için İslam, insan yabancılaşmanın önüne geçebilecek bir alternatiftir. Ne var ki Müslüman toplumlar da kendi içlerinde zamanla İslam anlayışlarının ve İslam'ı yaşayışlarının ürettiği bir tahribatla ciddi bir yabancılaşma yaşamışlardır. Bu da müslüman toplumlarda hem insanın hem de İslam anlayışının olması gerektikleri durumdan uzak düştükleri bir vasatın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Başka bir deyişle, İslam ile müslümanlar arasında oluşan mesafe müslüman toplumlarda iç kaynaklı bir yabancılaşmaya sebep olmuştur. Diğer taraftan müslüman toplumlarda Batılılaşma yanlılarının İslam'ı öteleyen anlayış ve pratikleri, dış kaynaklı bir başka yabancılaşmaya sebep olmuştur. Aliya İzzetbegović, müslüman toplumlarda temeldeki bu krizin aşılması için asıl kaynaklardan ve ilk İslam nesillerinin dünya çapındaki ahlaki hamlelerinden hareket ederek bir İslam Rönesansı arayışında olmuştur. Onun düşüncesinde bu yeniden doğuşun sağlanması, insanlığa zarar veren yabancılaşmaların karşısında hakikatte insan için uygun olan bir anlam dünyasının inşa edilmesine katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

AKIN, Mahmut Hakkı (2017), "Culture and Civilization in the Thought of Alija Izetbegovic" *Civilization Debates in Islamic World*, (Ed. Lütü Sunar), New Delhi: Oxford University Press, pp. 263-284.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2003a), *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (Çev. Salih Şaban), İstanbul: Nehir Yayınları.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2003b), *Tarihe Tanıklığım*, (Çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz), İstanbul: Klasik Yayınları.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2005), *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, (Çev. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2007), *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, (Çev. Rahman Ademi), İstanbul: Fide Yayınları.

KARAARSLAN, (2018), "Aliya İzzetbegović Düşüncesinde Yeniden Doğuş Fikri", *Aliya İzzetbegović: Hikmet, Özgürlük ve İslam*, (Der. Mahmut Hakkı Akın), İstanbul: Pınar Yayınları.

KARİÇ, Enes (2016), "Doğu ve Batı Arasında İslam'ın İçindeki İslam" *Hece*, Sayı: 229 (Bilgemiz Aliya İzzetbegović Özel Sayısı), Ankara, s. 253-278

ÖZYURT, Cevat (2016), "İki Dünya Arasında İnsan: Aliya İzzetbegović'in Din Kuramı ve İslam Yorumu", *Hece*, Sayı: 229 (Bilgemiz Aliya İzzetbegović Özel Sayısı), Ankara, s. 219-219-252.

ZİYA KEMALİ VE TÜRK-İSLAM TECDİT GELENEĞİNE KATKISI

İlias Miftakhov*

*Ni kader tikşerseñ ve ni kader yeşeseñ
Şul kader İslamnıñ böyeklegene belerseñ
(Ne kadar araştırırsan, ne kadar yaşarsan,
O kadar İslam'ın yüceliğini anlarsın, bilirsin)
Z. Kemali*

XIX. yüzyılın ikinci yarısı, XX. yüzyılın başı Rusya Müslüman Türkleri için önemli bir dönemdir. Bu dönem onlar bir uyanış, bir yenilik devri olarak nitelendirilmektedir. Aslında bu hareket bölgede daha erken, XIX. Asrın başında, Ebu Nasr Kursavi'den itibaren kendini göstermektedir. Kursavi ile başlanan tecdit hareketi Şehabettin Mercani, Hüseyin Feyizhani ile devam ettiriliyor ve 1850'li yıllardan sonra yeni kuşak temsilcileri meydana getiriyor. Bu dönemde ceditçilik hareketinin önemli temsilcileri İsmail Gaspıralı, Alimcan Barudi, Rizaeddin Fahreddin, Hasan Ata Abeşi, Abdürreşit İbrahim, Şemsettin Kültesiler olmuştur. Sonra 1870'li yıllarda Musa Carullah, Ziyaeddin Kemali, Fatih Kerimi, Abdullah ve Ubeydullah Bubiler kuşağı gelmiştir. İlk kuşak ceditçiler genelde Buhara medreselerinde eğitim almışlarsa, 1870'li kuşaklar İstanbul, Kahire, Medine gibi eğitim merkezlerinde ilim tahsil etmişlerdir.

İdil-Ural bölgesi ceditçilerinden, önemli bir isim olan Ziyaeddin Kemali maalesef Türkiye'de pek bilinmemektedir. Halbuki Kemali Türk ulemasına, onların düşüncelerine önem vermektedir. Bunu Kemali'nin makaleye ek olarak verilecek 1914 yılında Yusuf Akçura'ya gönderdiği mektuptan da anlamak mümkündür. Bu mektubunda Kemali "Dini Tedbirler" adlı eseri hakkında Türk Yurdu veya başka bir dergide bir yazı yazmasını rica etmiştir. Bundan amacı ise Osmanlı ulemasının bu konularda düşüncelerini öğrenmek olduğunu ifade etmiştir.

Pervazeddin Cemalettin oğlu Kamaletdinov (Ziya Kemali¹) 22 Aralık (eski takvime göre 9 Aralık) 1873 yılında Çarlık Rusyası'nın Ufa vilayeti Kara-Ya-

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi bölümü doktora öğrencisi

1 Ziyaeddin adını Pervazeddin Mısır'da eğitim aldığı dönemde alıyor. Bazılarının fikrine göre bunda onun üstadı Muhammed Abduh'un da etkisi olmuştur bkz: Almazova L.İ., Jiznenniy Put i Filosofiya Z. Kemali, s.49

kup ilçesine bağlı Kelaş köyünde, fakir köylü ailesinde dünyaya gelmiştir². Pervazeddin'in babası o dönemde köylüler arasında en alt tabaka olan "Burlak"³ sınıfından olup, geçimini çok zor sağlamaktaydı. Hatta Pervazeddin'e kadar doğan çocukların hepsi küçükken vefat etmişlerdi. Bundan dolayı Pervazeddin okul yıllarında geçimini sağlamak için yaz aylarında kendisi de babası ile burlak olarak çalışıyordu.

Pervazeddin ilk eğitimini kendi köy medresesinde almıştır. Köy medresesinden sonra o, eğitimini devam ettirmek için, vilayet merkezi olan Ufa şehrine gider. Kemali, Ufa'da Hayrullah Osmanov tarafından kurulan Osmaniye medresesinde eğitimine devam etmiştir. Kemali'nin okulda başarılı olduğunu fark eden medrese muallimleri o dönemde Ufa'da açılan "Cemiyet-i Hayriye"nin de desteği ile 1898 yılında Pervazeddin'i eğitimine devam edebilmesi için İstanbul'a göndermişlerdir⁴. Kemali 1938 yılında NKVD (İçişleri Halk Komiserliği) hapishanesinde kaleme aldığı özgeçmişinde, kendisine İstanbul'a gitmesi için dönemin Dini İdare başkanı Muhammetyar Sultanof'un ve Kırım Müslümanlarının yardım ettiğini dile getirmiştir⁵.

Pervazeddin İstanbul'da iki yıl (1898-1900) matematik ve doğa bilimleri okuduktan sonra, oradan Kahire'ye, el-Ezher medresesinin ilahiyat fakültesine geçmiştir.

O El-Ezher'de 1900-1903 yılları arasında eğitim almıştır. Mısır'dan sonra bir yıl Medine şehrinde Arap edebiyatı ve hadis alanında derslere devam etmiştir. Mısır'da Ziyaeddin adını alan Pervazeddin'i hocası Muhammed Abduh eğitimini geliştirmek için Paris'e, Sorbonne üniversitesine göndermek istemiştir. Oradan dönünce de el-Ezher'de hoca olarak çalışmasını söylemiştir. Fakat Ziyaeddin'in onun yetenekli olduğuna ve dönüp anavatanda kendi toplumuna hizmet edeceğine inanan insanlar karşısında bir borç, vicdan duygusu onu, çok sevdiği ve saygı duyduğu hocasının bu teklifini geri çevirmesini sağlamıştır⁶.

Böylece Ziya Kemali 1904 yılında Ufa şehrine dönüyor ve kendisi mezun olduğu Osmaniye medresesinde öğretmenlik görevine başlamıştır. Kemali Osmaniye'de Kuran ve felsefe derslerine girmeye başlıyor ve günde sekizer saat ders vermiştir. O, Arapça, Farsça, Türkçe çok iyi derecede, Rusça, Almanca ve Fransızca anlayabilecek derecede bildiğinden ve kendi alanında uzman

2 T. Kamalov, Tatarskiye Bogoslovı: Ziya Kamali, İman Neşriyatı, Kazan, 1997, s.6

3 Burlaklar – Çarlık Rusyası'nda XVI. yüzyıldan XX. yüzyıl başına, buharlı vapurlar ortaya çıkana kadar devam eden, büyük nehirlerde gemileri akıma karşı halatlarla çeken insanlara denilirdi.

4 L.İ. Almazova, Jiznenniy Put i Filosofiya Z. Kemali, Bigiyevskiye Çteniya: Bogoslovskaya Mısır' Rossiyskih Musul'manXIX-Naçala XX vv., Sbornik Nauçnıh Statey, s.48

5 <https://bashkortostan02.livejournal.com/153861.html>, başvuru tarihi: 08.12.2018

6 L.İ. Almazova, Ziyaeddin Kamali: Transformatsiya Religioznogo Soznaniya Musulman, s.300

olduğundan dolayı okuldaki başka muallimlerden farklı bir yer tutuyordu⁷. Burada tabi ki Kemali'nin farklı İslam memleketlerinde, özellikle İstanbul ve Kahire gibi önemli eğitim merkezlerinde eğitim almış, sisteme aşına olmasının da rolü büyük olmuştur. Bu tecrübe, geniş ufuk onu bölgedeki eğitim sistemini değiştirmeye, yenilemeye tetiklemiştir. O bu görüşlerini 1906 yılında dini okullar ile ilgili hazırladığı layihada kaleme almıştır⁸.

Bundan dolayı Kemali ile medrese müdürü Hayrullah Osmanov arasında bazı meselelerde anlaşmazlıklar meydana gelmeye başlamıştır. Bu konuda özellikle Kemali medreselerde eğitim sürecinin muallimler tarafından yönetilmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü o dönemde bölgedeki medreselerde eğitim süreci okullara maddi yönden yardım eden “mütevelli” diye adlandırılan tüccarlar tarafından idare ediliyordu. Bu anlaşmazlık 1906 yılında Kemali'nin medreseden ayrılması ile sonuçlanmıştır. Kemali'nin medreseden ayrılmasına resmi sebep olarak ta, onun sigara içmesi ve talebeler ile tiyatroya gitmesi gibi “günahlar” gösterilmiştir⁹.

Bu sorunlardan, zorluklardan yılmayan Kemali tüm maddi sorunlar ve bürokrasi işlemlere rağmen, aynı senenin Ekim ayında, kendisinin hayal ettiği gibi, Rusya'da ilk yüksek eğitim kurumu olan “Aliye” medresesini kurmuştur. Kemali'ye bu konuda yine müftü Muhammetyar Sultanov ve Ufa'nın önde gelen birkaç tüccarı destek olmuşlardır. “Aliye” medresesine ilk ve orta medrese eğitimi alan öğrenciler kabul ediliyordu. Yaş aralığı ise 15 yaş ile 45 yaş arası olarak belirleniyor ve medresede eğitim iki aşamada yürütülmekteydi. İlk aşama hazırlık aşaması olup üç sene devam etmekteydi. İkinci aşama ise esas yüksek eğitim olup, o da üç sene sürmekteydi. Aliye'de dini derslerden tefsir, sire, hadis, fıkıh, kelam vesaire dersler okutulmaktaydı. Dini dersler ders müfredatının 28,2%'sine tekabül etmekteydi. Dünyevi bilimler diye adlandırılan bilimlerden ise psikoloji, kimya, trigonometri, tarih ve başka derslere ders programının 35,6 %'sı ayrılıyordu. Medrese ders programında dil derslerine de önemli yer ayrılıyordu. Örneğin, Arap diline 14,7 %, Türkçe 4,9 %, Rusçaya 14,1 ders saati ayrılmıştı¹⁰. Medresede verilen müfredattan da görüldüğü gibi, Aliye bölgedeki başka medreseler gibi sıradan bir medrese olmayıp, kendi dönemine göre bir üniversite niteliği taşımaktaydı. Aliye medresesi İdil-Ural bölgesinde önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. İdil-Ural bölgesinde yazar Alimcan İbrahimov, Mecit Gafuri, Seyfi Kudaş, Naki İsenbet, Şeyhzade Babiç, Sultan Gabeşi, Hasan Tufan Aliye medresesi mezunlarıdır. Ziyaeddin Kemali'nin 1916 yılında, medresesinin açılışının 10. Yılında söyledi-

7 L.İ. Almazova, Ziyaeddin Kamali: Transformatsiya Religioznogo Soznaniya Musulman, s.301

8 Ziyaeddin Kamali, Program: Mekatib-i Diniyeye, Ufa, 1906

9 L.İ. Almazova, Jiznenniy Put i Filosofiya Z. Kemali, s.49

10 L.İ. Almazova, a.g.m., s.49

ği nutukta medreseden bu 10 sene içerisinde 950 şakirdin mezun olduğunu, onlardan ancak 35'inin camide görev yaptıklarını dile getirmiştir. Medrese mezunlarının büyük bir kısmı mektep ve medreselerde hocalık yapmaktaydılar. Onlardan 250 mezun Rusya'nın 28 eyaletinde, 230 farklı seviyedeki mektepte on yedi bin öğrenciye eğitim vermekteydiler. Medrese mezunlarından 300 kişi doktor, mühendis, araştırmacı ve bilimsel tarım uzmanı olarak görev yapmışlardır.

O dönemdeki medreselerle ilgili kanunlara göre, medrese müdürü olacak şahsın camide imam-hatip görevinde bulunması şartı mevcuttu. Bundan dolayı Ziya Kemali de Ufa'da bulunan Dini İdare huzurunda imtihana tabi tutulmuş ve Ufa şehrinin 2. Cami diye adlandırılan camide imam-hatip görevine getirilmiştir.

Kemali medresede müdürlük ve müderrislik yaptığı dönemde bu görevler ile beraber kendi eserlerini de kaleme almıştır. Kemali'nin kendi özgeçmişine bakıldığında onun ilk yazısını memleketine dönerken Bakü şehrinde kaleme aldığı görülmektedir. O kendi deyişle “yolculuğu devam edebilmek için “Hayat” gazetesinde İslam dininde ıslahat” hakkında bir makale kaleme almıştır. Bu makaleyi okuyan Bakü zengini Tagiyef onun makalesini beğenerek Kemali'ye 50 ruble vermiştir. Kemali Aliye medresesinde çalıştığı yıllarda kısa bir süre neşredilen el-Almeül'İslami dergisinde de aktif rol almıştır. 1909 yılından ise kendi eserlerini de yayınlamıştır. Onun neşredilmiş eserleri: Felsefe-i İtikadiye, Felsefe-i İbadet, Felsefe-i İslamiye'den Allah Adaleti, Dini Tedbirler adlı eserlerdir. Onun bu yukarıda bahsedilen eserleri 1909-1911, 1913 yılları arasında yayınlamıştır. Ziya Kemali İslam felsefesi serisinden olan eserlerini yayınladıktan sonra, bölge halkı tarafından çok sert eleştirilere maruz kalmıştır. Kendisi bu konuda şöyle ifade etmiştir: “Bundan önce “Felsefe-i İslamiye” kütüphanesinden: Felsefe-i İtikadiye”, “Allah Adaleti”, “Felsefe-i İbadet” adlı eserlerimi neşretmiştim. Hiçbir insanın hatırını riayet etmeden, hakikat adına yazıldığından üzerime kıyamet koptu. Dehri, kâfir, zındık, dinsiz, Protestan gibi iftiralar üzerime yağdı ve yağmaktadır. Lakin böyle şeylere hiç te mükedder değilim. Saf kalbim ve hak imanım, Cenab-ı Hak'ın elinde olup, bir insanın telvisiyle yok olacağına inanmıyorum. Zahirde güç hakikate galebe çalmış gibi görünse de, hakikatte hak daima galip kalacaktır. Madem ki hakikati bulmuşum, bu hak mesleğimde tek başıma kalsam bile devam edeceğim¹¹” demiştir. Ziya Kemali'nin neşrettiği eserlerini Avrupalı meşhur şarkiyatçı Arminius Vambéry de takdir etmiştir. Bununla ilgili, Kemali Vambéry'nin kendisine yazdığı mektubu “Felsefe-i İtikadiye” adlı kitabının giriş kısmına eklemiştir.

11 Ziyaeddin Kemali, Felsefe-i İtikadiye, Şark Matbaası, Ufa, 1911

Kemali'nin çok ses yaratan, kendisinin en çok eleştirilmesine, sebep olan eseri herhalde “Dini tedbirler” adlı kitabı olmuştur. Kemali'nin bu eserini kadimçilerin eleştirdiği gibi (bu konuda Din ve Maişet dergisinde ona eleştiren yazılar ve dergi matbaasında reddiye risaleleri de yayınlanmıştır¹²) bazı ceditçiler de eleştirmişlerdir. Kemali'nin “Dini Tedbirler” adlı eserini eleştirenlerden birisi Musa Carullah Bigi olmuştur (Dini Tedbirler eseri Musa Carullah'a 1914 yılı 10 Ocakta müellif tarafından hediye olarak ulaşmış. Aynı eser 1914 yılı 4 Ocak tarihi ile Yusuf Akçura'ya da müellif tarafından imzalanarak gönderilmiştir. Carullah önce kendi eleştirilerini Orenburg şehrindeki Şura dergisinde makale olarak yayınlamaya başlıyor. Sonra bu konunun çok önemli olduğunu dile getirerek “Büyük Mevzularda Ufak Fikirler” adı altında 1914 yılında Petersburg'da ayrı bir risale neşrediyor¹³. Fakat bu bilim alanındaki fikir farklılığı Mısır'da eğitim yıllarından itibaren birbirlerini tanıyan Kemali ile Carullah arasında düşmanlığa sebep olmamıştır. Bunun bariz bir örneği 1914 yılında Aliye medresesine müfettişlik yapmak için geldiğinde Musa Carullah, medrese binasına kendi parasına bağlanmasını sağlamasıdır. Musa Carullah ve Kemali'nin eserleri hakkında 1916 yılında Pıçak karyesi imamı Muhammet Hanif Muzaffer Şura dergisinde makaleler kaleme alıyor. O bu makalesinde bazı meselelerde Kemali'yi, bazılarında da Carullah'ı haklı buluyor¹⁴.

Fakat bazı mutaassıp hocaların ve tüccarların baskısından dolayı onun kaleme aldığı eserlerinden bazıları yayınlanamamış ve sonraları Kemali'nin başına gelen olaylardan dolayı kaybolmuştur. Onun kaybolmuş eserleri: Kuran Hidayetleri, Dini Mektep ve Medreselerimiz adlı eserleridir. Bununla beraber aynı senelerde o da ceditçi Musa Carullah gibi bir Kuran-ı Kerim tercümesi de hazırlamıştır. Fakat onun eserin kaderi de Musa Carullah tercümesinin kaderi gibidir. Bilindiği gibi bu iki ceditçinin de Kuran tercümelerinin akıbetleri meçhuldür. Kemali'nin Kuran-ı Kerim tercümesi kendisi “Dini Tedbirler” kitabının arka kapak sayfasında belirttiği üzere beş bin ruble kadar, yani o dönemde büyük bir para olan meblağ gerektiğinden dolayı yayınlanması gecikmiştir¹⁵ ve yayınlanamamıştır.

Aliye medresesinde müderrislik ve müdürlük görevinde bulunan Kemali 1914 yılında kızlar için “Enesiye” adında bir darülmuallimat açmış ve onun müdürlüğünü de kendisi üstlenmiştir. Bu yılda Kemali ile Aliye medresesi müteveli heyeti arasında anlaşmazlık çıkıyor ve bunun sonucunda tüccarlar-

12 Din ve Maişet, Felsefe-i İbadetke Reddiye, 1913, no.1, s.1.

13 Musa Carullah, Büyük Mevzularda Ufak Fikirler, Maksutof Matbaası, Petersburg, 1914

14 Muzaffer Muhammet Hanefi, “Dini Tedbirler hem Ufak Fikirler İsemle Kitaplar Hakkında Muhakeme, Şura dergisi, 1916, no.4, s.91-93; no.5, s.113-115; no.6, s.147-149; no.7, s.167-169; no.8, s.197-198, no.10, s.217-219

15 Ziyaeddin Kemali, Dini Tedbirler, Vostochnaya Peçat, Ufa, 1913

dan oluşan mütevellî heyet medrese giderlerini finanse etmeyi durduruyorlar. Buna rağmen Kemali başka şehirlerden de yardım toplayarak medrese ders programını kendi düşündüğü yönde devam ettiriyor.

Böylece medrese 1919 yılında Sovyetler tarafından durdurulana kadar çalışmaya devam etmiştir. Medrese kapatıldıktan sonra onun binasında Tatar-Başkurt Okulu açılmış, sonraları pedagoji okulu olarak değiştirilmiştir. 2001 yılında ise medrese binası Merkez Dini İdareye bağlı Rusya İslam Üniversitesine verilmiştir ki hala İslam üniversite işlevini devam ettirmektedir.

1917 yılında gerçekleşen Şubat İhtilalinden sonra Ziyaeddin Kemali de aktif olarak sosyal ve siyasi faaliyetlere katılmıştır. O Dini İdare tarafından Ufa vilayetine muhtesip olarak tayin edilmiş, diğer taraftan Millet Meclisine vekil ve Ufa şehri Milli İdaresi'ne reis olarak seçilmiştir. Fakat biraz sonra iktidarın Bolşeviklerin eline geçince bu kurumlar ilga edilmiştir. Başlangıçta Kemali Bolşeviklere sempati duymuş olsa da, biraz zaman geçince onun bakışı değişiyor. Bunu onun 1923 yılında Bögelme şehrinde imamlara verdiği ders notlarında da görmek mümkündür.

1923 yılında Ziya Kemali Ufa'da bulunan Dini İdare'ye kadı olarak seçiliyor. Bu yıllarda o Diniye Nezareti'nin "İslam Mecellesi"¹⁶ ve Kırım Dini İdaresi tatarından neşredilen "Asri Müslümanlık" dergisinde kendi yazılarını yayınlamıştır.

Kırım Dini İdaresi tarafından yayınlanan Asri Müslümanlık¹⁷ dergisinin 1925 yılı, Ağustos ayının, altıncı sayısından itibaren dergi sayfalarında Ziya Kemali'nin makalelerini görmekteyiz. Asri Müslümanlık'ta ilk olarak onun "Din-i İslam'ın Fenni Hakikatlere Muvaffakiyeti" adlı makalesi yayınlanmıştır. Kemali'yi bu makaleyi kaleme almasına sebep, başka din adamlarının ve başka kendi deyimiyle "fitneci"lerin Müslümanlara yönlendirdikleri beş soruya cevap verme duygusu olmuştur. Bu sorular Kemali'nin ifadesine göre şunlardır: 1) İslam dini Arabistan çöllerinde, ilim ve maariften uzak, ümmî olan peygamber tarafından getirilmiştir. Binaen aleyh böyle bir ortama gelen din nasıl bilimsel hakikatlere uygun olabilir? 2) Dünyada çok sayıda insan yaşıyor. Onların yaşadıkları iklim, iktisadi ve sosyal şartlar birbirinden çok farklı. Böylelikle birçok yönden birbirlerinden farklı olan insan topluluklarını İslam nasıl bir kanun dairesine, bir bayrak altına toplayabilir? 3) İslamiyet farklı istekleri olan insanların kalplerine, hayatlarına, ihtiyaçlarına, dini ilişkilerine uygun olan kanunu nasıl kurabilir? Nasıl tüm yeryüzündeki insanları kanaat eder, ihtiyaçlarını karşılayabilir? 5) Hâlihazırda İslam dünyası, doğu

¹⁶ İslam Mecellesi – Sovyet döneminde, 1924-1927 yıllarında Ufa'da Diniye Nezareti tarafından yayınlan dergi. Derginin muharrirliğini kadı Keşşaf Tercemani yapmıştır.

¹⁷ Asri Müslümanlık – Kırım Dini İdaresi tarafından Akmescit'te neşredilen dergidir. Derginin muharrirliğini Dini İdare müftüsü Hacı Müslihiddin Halil yapmıştır.

halkları Avrupa sermaye sahiplerinin esiri hükmünde yaşıyorlar. İslamiyet'in bu kadar ilim ve maarıftan mahrum, teknoloji alanında geride kalmaları İslamiyet'in ilim yüzölçümünde yaşamaya salahiyyetsiz olduğundan değil midir? İşte İslam dünyası yirminci asrın verdiği şu beş soruya cevap vermek zorundadır¹⁸ demiştir. Ziya Kemali kendisi bu sorulara cevabın yüzlerce sayfadan oluşan kitaplarla verilmesi gerektiğini; fakat şimdilik kendisinin bu sorulara kısaca cevap vermeye çalışacağını ifade etmiştir.

Bu makalelerinde Kemali Kuran-ı Kerim'in bilim adamları tarafından yapılan keşiflere hiç aykırı olmadığını ayetlere, ıstıhlara yorum yaparak anlatmaya çalışmıştır.

Kemali 1927 yılı, 14. sayı Asri Müslümanlık'ta "Kuran Nazarında Nefs-i Vahide nedir? Erkeklik ve Kadınlık Husulü" adlı makale kaleme alıyor. Bu makalesinde o Kuran-ı Kerim'de geçen "Nefs-i Vahide" kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını açıklıyor. Önce tefsir kitaplarında bu kelimeye verilen anlamları sıraladıktan sonra, kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Ziya Kemali bazı konularda Cemalettin Afgani'den etkilenmesi ile ilgili konusunda Rifat Suyargulov şu tespitleri yapmaktadır: Kemali'ye göre tüm semavi dinlerin aslı bir olup, onların kardeşlik öğretisi de tektir. Onlar arasındaki düşmanlık ise, yanlış eğitimden kaynaklanmaktadır. Ona göre semavi dinler ahlaki konularda temelde üç şeyi öğretmekte: utanma (haya), emanet, dürüstlük. Bu yukarıda bahsedilen konular bir bakıma Afgani'nin de sözleridir.¹⁹

1923 yılında Ziya Kemali yukarıda bahsedildiği gibi kadı olarak seçilmiştir. O aynı yılda Tataristan'ın güney kısmında bulunan Bögelme şehrinde imamlara seminerler vermiştir. Biz bu seminerler hakkında Hasan Gimadi adlı bir zatın (büyük olasılıkla imam) ders notlarından öğreniyoruz. Hasan Gimadi çok titiz olarak derslerde verilen malumatları not etmiştir.

Ziya Kemali verdiği derslerde İslam dininin hakikati hakkında bahsederken, onun komünizme olan yaklaşımı da ortaya çıkmaktadır. Şöyle cümleler kullanmıştır: "... işte bu yüzden ilahi bir din olan İslam dini gerek komünizm gerek anarşizm devirlerinde yıkılmadı ve onu yıkamazlar da. Çünkü İslam'daki adalet, müsavat, hürriyet komünizm, anarşizm veren tüm hürriyetlerden üstündür. Onu fakihler dar çerçeveye sokmuşlarsa, bunda İslam dinin suçu yok. Belki onun ali kanunlarını, geniş hürriyetlerini kafalarına sığdıramayan fakihler suçudur". O bu cümleleri ile bir taraftan komünizm, anarşime olan

18 Ziyaeddin Kemali, "Din-i İslam'ın Fenni Hakikatlere Muvaffakiyeti", Asri Müslümanlık, 1925, no.6, s.127

19 Rifat Suyargulov, İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin kemali ve Kelami Görüşleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, s.55-56

yaklaşımını ortaya koysa, diğer taraftan fakihlere, onların dini dar çerçeveye soktuklarını dile getirerek onlar hakkındaki fikirlerini ifade etmiştir.

Kemali bu seminerlerinde imamlara bazı konuları anlatırken o günün insanları anlayacak şekilde örnekler getirerek anlatmıştır. Mesela Allah Teâlâ'nın her şeyi var ettiğini, idare ettiğini anlatırken, "Biz Allah'ı her zaman tabiatın içinde gökten yağmur yağdırdığını, bitkileri suladığını, onları kulaklarında çekerek büyüttüğünü mü anlamamız gerekiyor? Hayır öyle değil, Allah tabiatı bizzat idare etmiyor. Belki bilvasıta, sebepler vasıtasıyla idare ediyor" diyor ve imam Eşari ile imam Maturidi'nin görüşlerini getiriyor. Kemali İmam Eşari'nin görüşüne göre Allah bütün kainatı bizzat idare ettiği görüşünde olduğunu, imam Maturidi'nin ise Allah'ın kainatı bilvasıta idare ettiği görüşünde olduğunu söylüyor. Kemali önce Allah Teâlâ'nın bir kanun koyduğunu, her şeye bir sebep yarattığını, sonra ise bunların her biri kendi mahallinde hareket etmesi, vazifesini yerine getirmesi için belli bir ölçü, miktar belirleyerek tüm bu makineleri çalıştırdığını ifade etmiştir. O Allah'ın yağmurlar yağdırmak için bulutları kovalamadığını, belki bunun için rüzgarları sebep olarak yarattığını, denizin buharlaşması için suyu buna salahiyetli olarak yarattığını, güneşi de ona yardımcı ettiğini belirtmiş, tüm kainatın sebep müsebbeb usulüne göre kurulduğunu ifade etmektedir. 120 sayfa civarında olan bu notlarda Kemali birçok konuya değinmiştir. Konuların çoğunluğu felsefe ve kelim meselelerini içermektedir.

Kemali 1923 yılında kadı olarak seçildikten sonra, bu görevine 1936 yılında gözaltına alınana kadar devam etmiştir. 1936 yılının Nisan ayında Diniye Nezareti başkanı müftü Rizaeddin Fahreddin vefat ettikten sonra, nezaretteki kadıların ve başka görevlilerin çoğu gözaltına alınmıştır. Onları Sovyet iktidarını yıkmaya çalışmışlar diye suç atılıyor, bazıları çalışma kamplarına gönderilmiş, bazıları kurşuna dizilmiştir. Ziya Kemali 7 yıllığına NKVD çalışma kampına gönderiliyor. 1938 yılında tekrar Ufa'ya getirilerek tekrar sorguya çekiliyor. Fakat bu sorgulamada yeni bir şey söylemeyen Kemali'yi tekrar çalışma kampına gönderme kararı veriliyor. Ancak trende giderken hastalanan Kemali Kuybişef (Samara) şehrinde trenden indiriliyor ve Samara hapishanesinde 1942 yılında vefat ediyor.

Tüm hayatını kendi milletini aydınlatmaya, onlara İslam'ın hakikatini, özünü anlatmaya çalışan, kendi toplumu için farklı meslek sahibi olan Müslüman aydın tabakası yetiştirmeye gayret eden, bu mesleğine yılmadan, yorulmadan hizmet eden aydının hayatı, başka birçok ceditçinin de hayatı gibi Stalin hapishanelerinde son bulmuştur.

Kaynakça

1. Almazova L.İ., “Jiznenniy Put i Filosofiya Z. Kemali”, Bigiyevskiye Çteniya: Bogoslovskaya Mysl’ Rossiyskih Musul’man XIX-Naçala XX vv., Sbornik Nauçnih Statey, İzdatel’stvo Medina, 2015
2. Carullah Musa, Büyük Mevzularda Ufak Fikirler, Maksutof Matbaası, Petersburg, 1914
3. Din ve Maişet, “Felsefe-i İbadetke Reddiye”, 1913, no.1, s.1.
4. Hanefi Muzaffer Muhammet, “Dini Tedbirler hem Ufak Fikirler İsemle Kitaplar Hakında Muhakeme”, Şura dergisi, 1916, no.4, s.91-93; no.5, s.113-115; no.6, s.147-149; no.7, s.167-169; no.8, s.197-198, no.10, s.217-219
5. Kamalov T., Tatarskiye Bogoslovı: Ziya Kamali, İman Neşriyatı, Kazan, 1997
6. Kemali Ziyaeddin, “Din-i İslam’ın Fenni Hakikatlere Muvaffakiyeti”, Asri Müslümanlık, 1925, no.6, s.127
7. Kamali Ziyaeddin, Program: Mekatib-i Diniyeye, Ufa, 1906
8. Kemali Ziyaeddin, Dini Tedbirler, Vostochnaya Peçat, Ufa, 1913
9. Kemali Ziyaeddin, Felsefe-i İtikadiye, Şark Matbaası, Ufa, 1911
10. Suyargulov Rifat, İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemali ve Kelami Görüşleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012
11. <https://bashkortostan02.livejournal.com/153861.html>, başvuru tarihi: 08.12.2018

Mektubun Transkripsiyonu

Fazıl-ı Muhterem saadetlü Yusuf efendi Akçura oğluna

*Efendim hazretleri! Türk Yurdu idaresine cenab-ı saadetlerinize “Dini tedbirler” namında bir eserciğimi gönderem (gönderiyorum). Islahat-ı Diniye kütüphanesinden-
dir. Kıymetli vaktinizden bir beş-on dakikanızı sarfederek mülahazanızı Türk Yurdu’n-
da yeki (veyahut) başka bir ceridede neşretmenizi rica ederim. İslambul’da “Dini Ted-
birler”de derc edilmiş meseleler hakkında nindeyin (nasıl) fikir devran eder, muvafakat
ederler mi? Meşihat-ı İslamiye ne göz ile kararlar (bakarlar)? Hilafet, İşanlık (Şeyhlik)
meselesi ve mezheplere ayrılış (bölünmek) meselesi en başta (ilk olarak) betereleğe
tiyeş (kaldırılması gereken) meseledir. “el-Eimme min Kureyiş” digen (denilen) esasız
bir hadisi, milletimiz helak eden “İhtilafu Ümmeti Rahmetun” mevzu hadisi aramız-
dan çıkarırğa (çıkarılmasına) İslambul uleması nasıl bakıyor? Benim için son derecebe-
lenüve (bilinmesi) lazımlı olan mesele idi.*

Öz (kendi) kalemimizden 2., 3. Cüzleri de neşir edilecektir. Gönderirim inşallah.

*Ufa’da kineş meclisi (çalıştay) olup kiçte (oldu). Medreselerde surette fen ker-
telüve (fen dersleri okutulması) ulema ağzından (tarafından) kabul edildi. Fakat pro-
tokol bik (çok) yanlış yazılarak taraldı (dağıldı). Muhbirler bik aşığıçlık itkenler (çok
acele etmişler). Protokolü tashih edip dokladnoy zapiska tözep (rapor hazırlayarak)
Müftiyü’l-İslam hazretlerine takdim ettik. Bir-iki gün içerisinde departmana gönderi-
lir. Ulemaya söz anlatabildiğimize ve onların kabul etmelerine son derecede şad olduk
(sevindik). Her kayusu bir taviştan (tek sesle) kabul ettiler. Meğer Safa Bayazidof
kına (sadece) svetskiy (dünyavi) nauka (bilimler) medreselere kertelmesen (girmesin)
diye rapor göndermiş idi. Elbette bu söz matbuata kuyılmasın (çıkmasın). Fakat sizi
haberdar etmek için yazdım.*

*Medrese-i Aliye-i Diniye hazirde yahşı gına (iyi) devam ediyor. Sonra hali ne olur?!
Elbette milletin haliyle mütenasip olarak devam eder diye düşünüyorum.*

Huş sağ olunuz (Hoşça kalın). Sizi kendi mektubumla taciz ettim, affediniz.

Maal-İhtiram et-Tam ve et-Tekrim

Ziyyauddin el-Kemali

Ufa 4 Ocak, 1914.

KUZEY AFRIKA'DA ISLAH

Prof. Dr. Ahmet KAVAS*

Kuzey Afrika'da mezhep ve tarikatların etkisinde fert ve toplum hayatını bütün yönleriyle saran İslam dini, Avrupalılar'ın işgalleriyle geçtiğimiz iki asırda üzerine en fazla gidilen konuydu. Islah hareketinin ilk temelleri sayılan tarikatların direnişleri 19. asır dahil tarikatların önderliğinde gerçekleşti. Senusiyye hariç diğerleri Avrupa işgalleri karşısında yenilerek kendi dünyalarına çekildiler. Batılıların birbirlerini taklit ettikleri ve adına "İslam siyaseti" dedikleri kendilerine yeni bir alan açtılar. İleri gelenlerin çoğunluğu susturulurken bir kısmı sürgüne gönderildi veya ölümüne giriştikleri mücadelelerde şehit düştüler. 20. yüzyılın başında güçlü Müslüman devletlerin tamamı haritadan silindiğinden direniş hareketleri silah yerine daha çok fikri mücadeleye kaydılar. Bunun en dikkat çekenlerinden birisi Cezayir'de ıslah kavramına en uygun düşen çizgidir.

Cezayir asıllı Muhammed b. Ali Senusi 1830'da ülkesinin Fransa tarafından başlatılan işgali ve tarikatların ağır tahakkümünü bildiğinden Trablusgarp'a yerleşmeye karar verdi. Derhal Bingazi civarında bir zaviye kurdu. Eğitimini tamamladığı Fas'tan Yemen'e kadar bir çok bölgede özellikle Karaviyyin, Zeytûne ve Ezher gibi Kuzey Afrika'nın en önemli ilim merkezlerinde eğitim görerek buraların tebaası müslümanları yakından tanıdı. Avrupalılar'ın misyonerlik faaliyetlerinin Afrika'yı sarması Senûsî'yi harekete geçirdi. Müslümanlar arasındaki mezhep ve tarikat farklılıklarını öne çıkarmadan hepsine hoşgörüyle yaklaşarak Bingazi'deki Daru'l-Beyaa zaviyesinde faaliyetlerine başladı. Dinin temel kaynakları yanında çağın gereklerinin de dikkate alınması doğrultusunda İbn Teymiyye dahil devrinin alimlerinden etkilenen Senûsî, Kur'an ve sünneti iki ana temel kaynak kabullendiyse de kıyas ve icmayı aynı şekilde öne çekmedi. Muasırı Vahhabilik ve Mehdilikten farklı olarak silaha saldırılmadan tebliğ yolunu seçti. 1859'daki vefatına kadar İslam'ın Afrika içlerinde yeniden hayatiyet kazanarak eski gücüne kavuşması ve putperest zenci kabilelerin İslamlaşması için durmaksızın çalıştı. Yazdığı eserlerle de kendi fikirlerinin uzun yıllar etkili kalmasını temin etti. Oğlu Mehdi Senusi ve Ahmed Şerif hareketi Afrika'nın içlerine kadar yaydılar. Osmanlı Devleti da bu kıtadaki son vilayeti Trablusgarp'ı korumak için Senûsiye hareketine

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi.

tam destek verdi. 1911-1912'deki savaş sonrası başlayan İtalyan istilasını ancak 1952'de bitti. Libya adıyla kurulan devlet idaresi selefi çizgideki Muhammed Senûsî'nin torunu İdris'e teslim edildi. 1969'da Muammer Kaddafi'nin yaptığı darbeye kadar yaklaşık 130 sene dinî, iktisadî ve siyasî faaliyetlerde bulundu. Bu yönleriyle Senûsiye boyutunda Afrika kıtasında başarılı ikinci bir dini hareket çıkmadığını iddia edenler var. Diğer cihat mücadeleleri de genelde netice vermediği gibi sömürge idarelerinin denetimine girmekten de kurtulamadılar. İslah hareketinin ortaya çıkışında geleneksel çizgideki bu mahalli dini direnişlerin teslimiyetleri önemli sebeplerden birisidir. 1900'ü yıllardan itibaren ıslah çizgisinde yeniden ana kaynaklara dönüş ve dine lüzumsuz eklenen fazlalıklar atılmaya başlandı.

İkinci Abdülhamid'in başlattığı İslam siyasetinden korkan Avrupalılar, istila ettikleri müslüman topraklarındaki Osmanlı aleyhine yürüttükleri siyasetleri ve Şerif Hüseyin'in Mekke'yi ele geçirmesini bahane ederek müslümanların hilafet merkeziyle bağlarını kesme girişimleri 20. yüzyıldaki çalışmalarına yön verecektir. Sömürge idarelerine karşı başlatılan İslami hareketlerin Osmanlı lehindeki tavırlarının da sonuçsuz kalması buna dayanır. Geleneksel din hizmetlerinde bulunanlar ve özel birçok tarikat mensubu ve marabou denilen en ufak yerleşim yerinden bölge temsilciliğine kadar etkin olanların Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne harp ilan eden Fransa'yı destekliyormuş gibi gösterilmeleri onları kendi müslüman kitlelerin gözünden bile düşürmeye yetti.

Selefiye denilen hareket 20. yüzyılın ilk yıllarında Mısır'da etkili olurken Cezayir'de de kendisini daha 1919'da hissettirmeye başladı. Hareket her ne kadar fikrî bakımdan Mısır menşeli ise de "ıslah" dediğimiz bu çizginin önemli bazı öncüleri Tunus'taki Zeytûne Medresesinde yetiştiler. 1925'te Cezayir'de İbn Badis ile canlanan hareket 1940'daki vefatına kadar onun şahsıyla bütünleşti. Geniş anlamıyla Kuzey Afrika'da ilk önce camilerde yapılan konuşmalarla halkın ilgisine sunuldu. Başlangıçta bunları önemsemeyen sömürge idarecileri kısa zamanda yaygınlaşınca sert tedbirler aldılar. Bütün ibadethaneler denetim altına alındığı gibi idarenin aleyhinde konuşma yapanların camilere girişleri dahi yasakladı. Asıl hedefini üniversite gençliğine yönelten bu hareket doğal olarak faaliyetlerini üniversite kampüslerine kaydırды. Derhal sol eğilimli Marksist ve Maocu ideolojilerin yerini almasıyla birlikte, sadece Fas'ta 1980'li yıllarda binlerce öğrencinin çizgiye geçişi zor olmadı. Aslında bu durum mevcut sol eğilimli gençlerin dini değerlere sarılmalarından ziyade, o tarihlere kadar genelde dinden soğutulan şehir çocuklarının devam ettikleri üniversitelere kırsal kesimlerden öğrencilerin gelip aralarına karışmalarına da bağlıdır. Bunlar kendilerini Baasçı, Nasırcı ve sosyalist eğilimli burjuva gençlerinin dışında bir ortama ihtiyaç duydular ve dinî kaygılarını öne çıkardılar.

Okuyan gençlik tekrar camii faaliyetlerine dönmeyip mücadelelerini basın yoluyla sürdürdüler. İçlerinden İslam dünyasının büyük yazarları, edebiyatçıları, siyasetçileri yetişti. Arap-İslam düşüncesi etrafında bağımsızlık sonrası tanınan bu aydınların öncülüğünde birbirinden farklı düşünceler tezahür etti: Batılı modernistler, Araplığı ön plana çıkaran modernistler, Arap-İslam ortak değerlerini benimseyenler (ıslah) ve sadece İslam'ı esas alanlar (fundamentalist) şeklinde eğilimleri tarif edilebilir.

Müslümanlar arasında başlayan bu yenilikçi hareketlere karşı ilk baskıcı tedbirler, henüz sömürgeciliğin baskısını tüm şiddetiyle devam ettirdiği dönemde bizzat Fransızlar tarafından alındı. Cezayir'de "Ulema Hareketi" denen bu oluşumun önde gelen temsilcilerinden Tayyib Ukbi 1936'da, Fas'ta Selefiye hareketini başlatan siyaset adamları Allel el-Fasî ve Muhammed Hasan el-Vezzânî 1937'de tutuklandılar. Bağımsızlık sonrası ise Kuzey Afrika devlet başkanları gelişmekte olan bu doğrultudaki her türlü hareketin üzerine yok edici bir siyasetle gittiler. Muammer Kaddafi, Lamine Zerval, İkinci Hasan, Habib Burgiba ve halefi Zeynelabidin b. Ali 1960'lı yıllardan sonra önde gelenlerin bir çoğunu tutuklattılar; geriye kalanlar da ülkelerini gizlice terk ederek yurtdışına kaçtılar. Cezayir'de Abbasi Medeni, Ali Belhac, Fas'ta Abdüsselam Yasin gibi kimseler ya tutuklu veya gözetim altında kaldılar. Tunus'ta sadece 1980'de İslami Eğilim Hareketi'nin 60 üyesi tutuklanırken, Cezayir'de 1990 sonra İslami Selamet Cephesi'nin ileri gelenlerin tamamına yakını hapse atıldılar.

Ehli Sünnet çizgisindeki Islah ve Nahda hareketlerinin yeniden tezahürünün en belirgin özellikleri dinin ana kaynaklarına dönüş, milli ruha sahip çıkmak, dinin amel yönüne ağırlık vermek ve ilâhi kanuna saygı göstermektir. Bunların en müspet neticelerinden birisi Fas ve Cezayir'de özellikle Fransızlar tarafından temeli atılan ayrılıkçı Berberi siyasetinin söndürülmesidir. Zira bu etnik kavganın arkasında yatan sebep Berberilerin önce Arap kültüründen, ardından İslam'dan soğutularak Hıristiyanlaştırılma sürecinin başlatılmasıdır. Ulema Hareketi bilhassa Berberiler'in yoğun olarak bulundukları Büyük Kabili bölgesinde camiiler, medreseler, Kur'an kursları ve yetimhaneler açarak misyonerlerin faaliyet alanlarını daralttı. Yine bu selefi oluşumların etkisiyle tarikat menşeli cemaatların bir kısmı tamamen ortalıktan çekilirken çoğunun da halk nazarındaki itibarları zayıfladı.

Kuzey Afrika'da bu hareketlerin ağırlık verdikleri müşterek hususlar hayata geçirilirken aralarında farklılık arzedeabilmektedir. Suriye'de şiddete, Mısır'da zulme karşı duruşum temsilcileri olurlarken Cezayir'de siyasi düzeni yargılama, Tunus ve Fas'da iktidarı elinde tutanların bizzat şahıslarına karşı tenkitleri öne çıkarttılar. Toplumun yeniden İslamlaşması yeni kurumların da buna göre şekillenmesine ağırlık verdiler. Kurulan siyasi partiler iktisadî ve

içtimaî açıdan müslüman-Arap toplumunun gelişmemesini gelenekçi dini sınıfların güçsüzlüğüne bağladılar. İslahçılar öğrenci dernekleri vasıtasıyla yüksek eğitim kurumlarına nüfuz ederek öğrencilerin bulunduğu alanları ele geçirdiler ve sadece dinî faaliyetler yapmayıp bilakis spor faaliyetleri, karate kulüpleri ve izci kamplarında gençleri biraraya getirerek Hasan el-Benna'nın çizdiği yoldan ilerlemeye çalıştılar. Bunu en iyi tatbik eden Tunus'taki Raşid el-Gannuşi'nin İslami Eğilim Hareketi (Mouvement de la Tendance Islamique) ve Cezayir'de İslami Selamet Cephesi oldu.

CEZAYİR:

Ticaniyye tarikatının işgalci Fransızlarla daha 19. Yüzyılın ortalarında uyum içine girmesi, müslümanlar arasında tarikatlar hakkında menfi kanaatler oluşmasını geciktirmedi. Geleneksel dini yaşayışın temsil edildiği kırsal kesimdeki köylüler ve göçebelerin aşırı itibar ettikleri murabıtların (marabu) önderliğinde tarikat menşeli grupların halk nazarındaki değerleri İslahçı hareketin zuhuruyla düşmeye başladı. Fakat 1830'da işgale karşı Emir Abdülkadir'in başlattığı cihat Cezayir müslümanlığının ilk milli direnişi vasfıyla canlılığını daima korudu. Ülkeyi kendi değerlerinden uzaklaştırmak isteyen sömürge idaresi, genel eğitim yanında açtığı resmi medreselere her türlü imkanı sağladı. Ancak müslümanlar temel dini eğitimi çocuklarına bulundukları mahalde gayri resmi verdikten sonra Tunus'taki Zeytûne Medresesine gönderiyorlardı. Orta seviyede eğitimlerini burada ilerleten gençler başta Ezher olmak üzere tam, Mekke ve Medine gibi şehirlerde meşhur alimlerden icazetlerini alarak ülkelerine döndüler.

Fransız idaresinin 1850'de açtığı Cezayir, Kostantine ve Tilimsan'daki üç medresenin mezunları ülkedeki resmi din görevlisi kadrolarına (kadı, mütercim, müderris, imam, müftü) tayin edildiklerinden, Arap ülkelerinde okuyanlara bu görevler tevdi edilmediler. 1934'te 22 müftü, 159 imam ve 204 diğer görevlilerden müteşekkil toplam 385 din görevlisi ülke genelindeki tarihi camilerde idareyi eleştirmeden geçmişte itibar edilen ana kaynak kitaplardan nakillerde bulunarak dini anlatıyorlardı. Müslüman halkın çoğunluğu idarenin denetimi altındaki bu camilere ve medreselere pek itibar etmediler. Din eğitimini kendi açtıkları okullarda verirken ibadet etmek için yeni camiler inşa ettiler. "Hür Camiler" denilen bu kendi mekanlarında selefi çizgiyi anlaşıp ve yerine göre siyasî yapıyı eleştirebiliyorlardı. Arap ülkelerinde okuyanlar tarafından verilen vaazlara resmi camilerden daha kalabalık cemaat toplanıyordu. Geleneksel İslam örf ve adetlerini temsil eden marabuların sömürge idaresi karşısında uysallaştırılmaları yanında, resmi din görevlerinin varlığı Cezayir'de yeni bir hareketin doğuşunu hazırladı. Başlangıçta ıslahçılar ülkede geçici kabul ettikleri sömürge idaresi ve resmi din görevlileri yerine sadece

marabuları hedef aldılar. Hatta Fransızlaşmaya karşı gizli bir cephe almakla birlikte idareden Arap-İslam kimliğinin resmen tanınması ve yaşatılması için bir takım kanuni haklar dahi talep ettiler. Doğuya yönelerek dönemin ilimde zirve yapmış şahsiyetlerinin fikirlerinden gıdalarını aldıkları Arap yurtlarını ikinci vatanları kabul eden bu yeni oluşum, 1936'dan itibaren mücadelelerini açıktan siyasi alana kaydıldılar. Kendilerini İslam'ın askerleri ve Arapçılığın savunucuları telakki ederek, bundan böyle Fransız eğitimiyle yetişerek batıcılığı savunan yenilikçi akıma karşı da bütün güçleriyle tepki gösterdiler.

Cezayir'de ilk ıslah hareketi kendini selefi diye takdim eden ve klasik dönemdeki selefilere son derece bağlı Abdülhamid b. Badis es-Senhâcî'nin (1889-1940) önderliğinde Kostantine şehrinde başladı. Ayrıca en yakın dava arkadaşları Beşir İbrahimi'nin yaşadığı Setif'te; Tayyib Ukbi, Said Zahiri ve Muhammed el-İd'in bulunduğu Biskra'da ve Muhammed Mîfî'nin memleketi Lagvat da hareketin önemli merkezleriydi. Fransız idaresinde memur olan babası vasıtasıyla daha serbest hareket edip sistemi yakından tanımaya başlayan İbn Badis önce doğduğu şehirde ilk temel dini bilgilerini aldı ve ardından Zeytûne'ye gitti. Burada Abdülaziz el-Thaâlibî, Muhammed Nahlî ve Beşir Sfar gibi meşhur hocaların yanında eğitimine devam etti. Bir süre Ezher'de kalan İbn Badis, 1904'te hac için gittiği Mekke'de Kostantineli hocası Hamdan Vanisî'den ders aldı. Dönüşü esnasında Muhammed Abduh'un etkisinde milliyetçilik ve modernizme yönelen Kahire'de Ezher alimi ve hocası Hamdan'ın dostu Şeyh Muhammed Bahit'ten icazet aldı. 25 yaşında dini eğitimini tamamlayan ve ıslah hareketini benimseyen İbn Badis Kostantine'ye gelerek müslüman halka hitap etmeye başladı. Yeşil Cami'de (el-Camiu'l-Ahdar) 1914'ten itibaren verdiği vaazlarla daha geniş kitlelerin uyanmasını sağladı. 1919'da kendini gazeteciliğe vererek arkadaşlarıyla birlikte el-Muntakid isimli resmi olmayan ilk Arapça gazeteyi çıkardı.

İbn Badis için İslamî hayatın her müslüman ferdi doğrudan ilgilendiren siyasî ve idarî veçhesi yanında bütün müslümanları ilgilendiren içtimâî ve ah-lâkî veçhesi vardı. Parçalanmış İslam dünyasının bundan böyle tek bir devletin sınırları içinde toplanamayacağına kabulleniliyordu. Ona göre birlik bundan böyle sadece hac ibadetinde sağlanacaktı. 1924'te halifelüğün lağvedilmesini varlık sebebini yitirmesine bağlarken, Türkiye'de din alanında yapılan değişimlerden tekke ve zaviyelerin kapatılmasına destek verse de İslam hukukunun geçersiz kılınmasını ise doğru bulmadı.

Cezayir'de 1915-1925 tarihleri arasında sadece Avrupalılar'a vatandaşlık hakkı verilmesi yerli halkı iyice tedirgin ediyordu. Bu yüzden 1920-1930 arasında ıslah ve milli hareketler halk tarafından desteklenirken marabuların, resmi din görevlilerinin ve seçilmiş mahalli idarecilerin saygınlıkları azaldı. Toplumdaki farklı dini oluşumları bünyesinde bulunduran İbn Badis'in hare-

keti 1932'den itibaren bundan vazgeçti ve ilk defa içindeki az sayıdaki marabuyu safdışı bıraktı. Buna kızan marabular aleyhte faaliyetlere başladılar ve bunları Fransızlara şikayet ederek resmi camilere vaaz etmek için hatta ibadet için girmelerini engellediler. 17-18 Şubat 1933 tarihinde Michel Genelgesiyle ıslah hareketi ileri gelenlerinin resmi camilere girmeleri yasaklandı ve dışardaki faaliyetleri de gözetlenmeye alındı. Açtıkları özel okulları kapatıldığı gibi yeni okul açmalarına müsaade edilmedi ve seyahat özgürlükleri iptal edilerek içlerinde tavırları aşırı bulunanlar hapse atıldılar. Amaç hareketi zayıflatmak olduğu için yabancı dil sayılan Arapça yayınlanan basın organları ülkede huzuru bozmaya yönelik dış tesirler kapsamında değerlendirilerek mahkeme tarafından yasaklandılar.

İbn Badisin kendisiyle birlikte mücadele edenlerin tamamı gençlerden oluşuyordu. Hareketin başarısı İbn Badis'in şahsiyetine ve arkadaşlarıyla birlikte gazeteciliğe ağırlık vermelerine bağlıydı. Önce fikirlerinin yayınlandığı Şihâb Gazetesi kadrosu, ardından da Ulema Derneği'nin faaliyetleri müslüman kitleleri biraraya getirdiler. 1934'te Kostantine'de yahudi tahriklerine karşı müslümanların saldırılarında İbn Badis ve arkadaşları ortamı sakinleştirmek için gayret sarfetseler de Fransız idaresince gelişen hadiseler aleyhlerinde kullanıldı. 1935'te Reşid Rıza'nın ölümü üzerine Mısır-Kuzey Afrika bölgesinde selefiye hareketinin tabii lideri İbn Badis oldu.

İslah hareketi ilk millî kongresi 15-17 Eylül 1935'te yapılırken, İbn Badis önderliğinde Cezayir Müslüman Kongresi'nin 7 Haziran 1936'de birinci, 1937'de ikinci toplantıları tertiplendi. Cezayir şehri müftüsü Mahmud b. Delî'nin 1936'da ölümünden İslamcılar sorumlu tutuldular ve 1927-1936 arasında hareketin en ateşli savunucularından Tayyib el-Ukbi hapse atıldı. İki sene sonra serbest bırakıldığında hareketten ayrılarak islamî İslah (Râforme islamique) adıyla kendi derneğini kurdu.

Böylece Badis'in ıslah hareketi ikiye bölündü. 1940'da Badis'in vefatıyla yerine Fransızlar'ın desteklediği Tayyib Ukbi istenmediğinden Beşir İbrahimî (1889-1965) getirildi. İbn Badis'in en çok önem verdiği konu eğitimdi. Fransızlar'ın açtıkları çok sınırlı sayıdaki okulların ve buralarda verilen derslerin halk nazarındaki olumsuz tesiriyle ülke genelinde "hür okullar" yaygınlaştırarak 1934-1935 arasında 70 okulda kelam, tefsir, Kur'an, hadis, ahlâk, siyer, dinler tarihi, sosyal bilimler, fıkıh konularında 30.000 öğrenciye eğitim verilmesi sağlandı. Hatta müracaatların fazlalığı yüzünden ıslahçılar her isteğe cevap veremediler. İbn Badisin başlattığı 1925'deki hareketi 1940'daki vefatına kadar gazetecilik, eğitim, içtimaî ve siyasî konularda devamlı yükselen bir çizgi takip etti. İslahçılar en önemli çabayı 1930'da Fransa'nın Cezayir'i işgalinin 100. kutlama törenleri sırasında dil, kültür, din ve siyaset alanlarında Arap-İslam millî değerlerini ön plana çıkaran davranışlarıyla gösterdiler.

Harekete yön verenler arasında İbn Badis'den sonra hareketin başına geçen Muhammed Beşir el-İbrahîmî, hareketin doktrineri ve filozofu eğitimci-yazar Mübarek el-Mîlî, daha ziyade siyasi açıdan ıslahı temsil eden ve yazdığı *Kitabü'l-Cezayir* adlı eseriyle millî nesil duygusunu canlandırarak ülkedeki bütün aydınlarca kabul gören Ahmed Tevfik el-Medenî (1962-1965 arasında Din İşleri Bakanlığı yaptı), ıslahçıların sultanı'ş-şuarası Muhammed el-İd ile Medine'de yetiştiğinden Vahhabi çizgisine yakınlığıyla bilinen ve siyasetten uzak durmayı tercih eden büyük hatip Tayyib el-Ukbî önemli şahsiyetlerdir.

5 Mayıs 1931 tarihinde kurulan Ulema Hareketi kısa zamanda Cezayir müslümanları üzerindeki etkinliğini artırarak 1938'e gelindiğinde, ülke genelinde yegâne söz sahibi bir konuma geldi. Fakat bu hareketin karşısına geneneksîl İslâm'ı temsil eden marabular da 15 Eylül 1932'de başkanlığını Mevlüd Hafızî'nin yaptığı Cezayir Sünnî Alimler Cemiyeti'ni kurdular (Cemiyetü'l-Ulema es-Sünnî el-Cezairiyyîn).

Okullaşma kadar önem verilen bir diğer hususta basın yayın konusuydu. İbn Badis önderliğinde çıkarılan dergiler hareketin güçlenmesine büyük katkı sağladılar. Hareketin fikirlerini ortaya koymak için eserler yazıldığı gibi çok kıymetli hatipler, yazarlar ve şairler yetişti. Camilerde ülke insanları arasında ırk ve mezhep ayrımı yapmaksızın tevhid, ibadet, sevgi ve yardımlaşma konularında vaaz verildi. Zira hareket zamanımızın meselelerine İslâmî çözümler aramakla iştigal ediyordu. Dinî, siyasi ve içtima veçheleri bulunan Fransızlaşmaya karşı oldukları kadar cahillikle de mücadeleye ağırlık verdiler. Faaliyetlerini eğitime kaydırarak yeni nesilleri yetiştirmek için okullaşmaya ve gayri ahlâkî eğilimlerden müslüman gençleri kurtarma amacıyla İslâmî değerlerin öğretildiği izciliğe önem verdiler.

İbn Badis Malikî Mezhebine bağlılığını özellikle sünnet hususundaki vazalarında Muvatta'yı birinci derecede kullanarak gösterdiği gibi, diğer Malikî imamlardan Sahnûn (242/856), Ebu Zeyd Kayravanî (380/990), Halil b. İshak'ın (776/1374) eserlerini de kullanıyordu. Ancak Hanefî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine fazla atıfta bulunmuyordu. Yeni-Hanbelilik te denilen (Neo-hanbelisme) hareketin önderi kabul edilen ve kelam, fıkıh ve ibadetler konusunda en çok etkilendiği İbn Teymiyye (728/1328) ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1328), Ebu İshak İbrahim eş-Şatibî ve bunların sonuncusu Muhammed b. Abdülvehhab (1206/1792) itibar ettiği kimselerdi. Zahirîler'e, Cezayir'de hala müntesibi bulunan ve içlerinde ıslah hareketi taraftarı bulunan Haricî İbadîler'e, Şia'ya bakışları ise hoşgörü sınırları içindeydi. Mutezile konusunda Reşid Rıza'yı takip ediyordu.

Harekette mezhep taassubundan çok müslümanlar arasındaki yaklaşmak ve bütün Cezayir müslümanlarını tek bayrak altında toplamak için yegane unsurun vahiy ve Hz. Peygamber olduğunu kabul ederek hudutları

çizilen herhangi bir doktrinden uzak durdular. İctihada önem vererek taklit-ten kaçındılar ve kendilerine karşı tavır alanların bu konulardaki saldırılarına aldırma- dan bidatlarla uğraşmaya devam ettiler. Eşarî geleneğe bağlı bir tarz- da Maliki mezhebini takip ettikleri halde, Yeni-Hanbeliliğin Kuzey Afrika'da tutunmasına da vesile oldular. Ahlâkî hususlarda Miskeveyh, Maverdi, İbn Hazm ve son dönemde Reşid Rıza'nın fikirlerini benimsemelerinin sebebi Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve selefin örnek hayatlarına dayanmaların- dan kaynaklanır. .

Bütün faaliyetleriyle Cezayir'de İslam'ın yeniden canlanmasında etkili şahsiyetler arasında Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Menar ekbi, Abdurrahman el-Kevakibî (1849-1902), Hasan el-Bennâ, özel-likle 1930-1939 arası Arap dünyasının büyük akıl hocası ve ıslah hareketinin Arap kimliğine vurgularında Şekip Arslan'ın isimleri sıkça geçer. Kelamî me- selelerde Ehl-i Sünnet çizgisine sıkı sıkıya bağlı olduklarından Muhammed Abduh'un bu konudaki fikirlerini benimsemediler.

Birinci Dünya Savaşı arası Cezayir'de dini hayat iki ayrı tip aydın arasın- daki mücadelelerle geçti. Bir taraftan İslamın yeniden canlanması için baş- ta Zeytûne'de eğitim gören İbn Badis'in etrafındakiler diğer taraftan Fransız eğitimiyle yetişen ve sömürge idaresinde değişik görev alanlar vardı. Bunlar da kendilerini savunmak için 1919'da "Amicale" derneğini kurarak toplum üzerinde etkili olmaya çalıştılar. İslah fikrini savunanlara karşı cephe 1932-1933'te iyice belirginleşti ve hareketin önderleri toplum içinde ayrılıkçılık çı- karma, müslümanların bilinen duygularıyla zıt fikirler yayma ve Vehhabilik gibi dış güçlerin ülkedeki uzantıları diye itham edildiler. İslah hareketinin zu- hur etmesiyle birlikte Hizbullah, Hizbu'l-İslah el-İslamî, Hizbu't-Türâsü'l-A- rabî, Hizbu'd-Dîn ve Hizbu'l-Millî gibi isimlerle de tanındılar.

1905'te Kostantine'de doğan Malik b. Nebi de (ö. 1973) Fransız eğitimi almasına rağmen kendine has bir ıslahçı idi. Fakat Badis hareketine göre daha az muhafazakar idiyse de, entellektüel boyutu Cezayir'in müslüman gençliği üzerinde muazzam tesir bıraktı. Hatta İslam düşüncesini yenileyerek muha- fazakarlıktan kurtarmaya çalışan Bin Nebi çağdaş reformizm doğrultusunda Hint-Pakistan etkisindeydi. Onun yolundan giden ve eserlerinin tesiri altında kalan Nureddin Bulcu, Mesudî Zeytunî gibi pek çok kimse bulunmaktadır.

Fransızlaşmaya geçit tanımayan İslahçıların faaliyetleri neticesinde ülke genelinde olgunlaşan Arap-İslam millî anlayışı bağımsızlığa giden yolda önemli bir merhale idi. 1950'lerde Fransız kültürüyle ve bilimsel alanda ye- tişen sınıfın İslam'la bağlantısı 1970-1980 arasına tekabül eder ve bunlara "İslahçı Teknokratlar" denir. Fakat bağımsızlık mücadelesine sadece siyasi destek veren bilhassa sosyalist kesimler bağımsızlık sonrası idareyi ele ge- çirdiler ve ıslahçıların çok azı istekleri hariç birçok konuda Fransızlar'ı arat-

mayacak uygulamalar başlattılar. Bu dönemde bunları en fazla meşgul eden konuda İslam ve sosyalizmdi. Arap-islam millî kimliğinin sadece birinci yönüne ağırlık verdiler ve dini konularda tamamen yok sayıcı zihniyeti takip ettiler. Selefiye Hareketi ilk devlet başkanı Ben Bella'ya yaptıkları baskılarla sadece okullara din eğitimini mecburi ders olarak koydurmayı başardılar. Huvari Bumedyen'in başta Sovyetler Birliği olmak üzere Küba ve Bağlantısızlar bünyesindeki girişimleri ülkeyi İslamî çizgiden devamlı uzaklaştırdı.

Fransızca'nın yerine Arapça'nın resmi dil kabul edilmesiyle okullarda yeni dili öğretecek öğretmen açığı belirdi. Bunu kapatmak için Mısır'dan yardım istendi. Nasır'ın hapisanelere doldurduğu İhvân-ı Müslimin serbest bıraktığında 1970'li yıllarda Mağrib ülkelerine geçtiler. Bunlar çalışmalarıyla 1973'ten itibaren Araplaştırma konusunda ciddi ilerleme kaydettikleri gibi bir taraftan Arap dili okuturken, diğer taraftan İslamcılık anlayışının yeniden canlanmasını sağladılar. Devlet bu gelişmeler karşısında farklı tedbirler almaya başladılar ve 1980'de Kostantine'deki İbn Badis Enstitüsü de dahil ülke genelindeki bütün İslami okulları genel eğitim içine entegre etti. Böylece camiler gibi eğitim de devlet denetimine girmiş oldu. Devlet başkanı Şadlı b. Cedid 1984'te Mısır'dan Muhammed Gazalî'yi Kostantine'deki Emir Abdülkadir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin başına getirerek dini ilimlerde de resmi kontrol kurmaya çalıştı.

Cezayir'de Ulema Hareketi'nin devamı niteliğinde oluşan İslahçılık kendi önderlerini yetiştirmeye devam etti. Bunlar arasında Abdüllatif Sultani, Muhammed Sahnun, Şeyh Abdullah Caballah, Mahfuz Nahnah ve Abbasî Medeni kitleleri yönlendirmeye başladılar. İhvânı Müslimin taraftarı bu İslamcılara karşı içerden ve dışardan düşmanca tavır takınanlar bunlara menfi manada "ihvancı" demekteydiler. 1962-1972 yılları arasında ülkede 4.474 yeni cami inşa edilirken 1971-1987 arasında da 11.000 dernek kuruldu. 1970'lerden 1980'li yıllara uzanan İslah Hareketi gittikçe güçleniyordu. Bu arada davranış ve söylemleriyle aşırıya kaçan gruplar yavaş yavaş ana bünyeye sızdılar. 1978-1980 arası bu grubun liderliğini Hasan Katip yaptı. Mustafa Buyalî Temmuz 1982'de Cezayir Silahlı İslami Hareketi'ni kurdu ve gençler üzerinde en etkili vaazları yaparak yıldızı parlayan Bab el-Ved Cami imamı Ali Belhac bu gruptandı. Mustafa Buyalî 3 Nisan 1987 tarihinde jandarmalar tarafından öldürüldü.

İlk hareket daha ziyade camii merkezli gelişirken ikincisi üniversiteli gençlerin katkılarıyla büyümeye başladı. Sol zihniyetli öğrencilerin yerini İslahçı gençlik almaya başladı. Dünyadaki bütün Sosyalist ve Komünist idareler gibi Cezayir de çöküşe doğru hızla ilerliyordu. Bu sürede yeteri kadar güçlenen İslami gruplar, toplumun desteğiyle siyasî yöne kayarak kurdukları partilerle seçimlere katıldılar. Elde edilen başarılarından korkan bilhassa Avrupalı men-

faat güçleri devlet idaresini bunlara teslim etmemek için ihtilale giden bir zemini hazırladılar ve İslahçılarının önü tıkandı. Başta FİS denilen Millî Selamet Cephesi'nin idarecileri tutuklandı. Ülke bir iç savaşa sürüklendi ve bu savaş hala devam etmektedir. Ülke siyasî, dinî ve iktisadî bakımdan parçalanma eşiğine geldi. Sıradan İslahçılar, Selefiye Hareketi ve İhvân-ı Müslimin taraftarları dahil artık hiç birisi tek çatı altında toplanamıyorlar.

Kısacası Cezayir'de islamî harekete fikirleriyle ve davranışlarıyla yön veren İbn Badis ve Malik b. Nebi kadar etkili, hatta Gannuşi, Seyyit Kutup, Mevdûdî ve Humeynî gibi uluslararası üne sahip aksiyon adamları 1980'den sonra çıkmadı.

TUNUS :

İslahçı Hareketin Kuzey Afrika'da en faal olduğu ikinci ülke Tunus'tur. Osmanlı idaresinde dinî konularda herhangi bir meselenin bulunmadığı ülkede Fransız himayesi kurulduktan sonra bir hareketlilik başladı. Ülkede Fransa'nın varlığını kabullenemeyen ve geleneksel dini yaşayışı temsil eden tarikatlar isyan ederek direnişe geçtiler. Birçoğu Trablusgarp tarafına geçerek Osmanlı himayesinde kalmak istediler.

Tunus'ta siyasî ve idârî konularda ıslah hareketi çok erken devirde Tunuslu Hayrettin Paşa (1822-1899) tarafından başlatılmıştı. Bu hareket 1882-1912 arası Genç Tunuslular, 1920-1934 arasında Düstur hareketiyle devam etti. Bağımsızlık sonrası Yeni Destur hareketinin lideri Habib Burgiba din alanına en fazla müdahale ederek menfi yönde reforma giden yöneticidir. Ulema sınıfı Osmanlı döneminde idareyle olan mesafesini Fransız himayesinin Beylik müşterek idaresiyle sürdürerek yeni yönetime karşı açıktan tavır koymadı.

Müslüman-Arap kültürünün yaşatılmasını savunan meşhur ulema ailelerinin hem Fransızlarla hem de eski desturcularla ve Yeni Destur'un genel sekreterliğini yapan Ben Yusuf'un hareketiyle münasebetleri vardı. Ne var ki Tunus Beyleri'nin sembolik de olsa varlıkları sebebiyle başta Zeytûne'nin bazı müdahalelere rağmen faaliyetleri kesintisiz devam etti. Bu dönemde Fransa dinî dokuya fazla müdahale etmediği halde, himayenin sona erdirilmesi konusunda başlatılan mücadele esnasında "Mücahidu'l-Ekber" ilan edilen Habib Burgiba devletin başına geçtikten sonra dinin günlük hayattaki tesirlerini birer birer yok etti. Habib Burgiba'nın önderliğinde Yeni Destur çizgisi 1960'da İslamî hayata en büyük darbeyi vurdu ve geleneksel toplumun en saygın kişiliğine sahip şeyhler tamamen pasifize edilerek ülke seküler bir çizgiye götürüldü. 1958'de bin yıllık Zeytûne Külliyyesi'nin İlahiyat Fakültesi'ne çevrilmesi ve modern bilimlerin okutulduğu üniversiteye bağlanması müslümanların uyanmasına sebep oldu. Düzene karşı İslahçı hareket Sidi Yusuf

Sahib'in önderliğinde ortaya çıktı. Bu ülkede de hareket camilerden okullara kaydı.

Cezayir'dekine benzer İslamcı bir hareket teşekkül etmemekle birlikte, gençlerin kimlik problemi ve toplumdaki adaletsizlik, sınıflar arasındaki dengesizlik yönünden her iki ülke arasında fark yoktu. Sosyalist idarenin çaresiz kaldığı bu problemlere yegâne çözümün İslam'dan geleceğine inananlar gittikçe arttı. Başta Hind Şelbi olmak üzere üniversiteli genç kızların hicab denilen başörtüsü takmalarından sonra bunlara da İslahçı dendi ve bu örtünme toplumda ilk karşı tavır olarak tezahür etti. Başkent Tunus'daki Sidi Yusuf Camii bu çizgide kadınların toplandığı merkeze döndü. Ayrıca İslami Eğilim Hareketi taraftarlarının devam ettikleri camilere cuma günleri giderek vaazları dinlediler. İçlerinden camilerde kadınlara din dersi verenlere el-Müderriye, ülke genelinde gezerek tebliğ faaliyetlerinde bulunanlara ise Sahibâtü'd-Dave denmekteydi.

1970'li yıllarda geleneğe dayalı islamî hayat anlayışında bir canlanma başladı ve kırsal kesimde marabuların faaliyetleri ile Zeytûne'nin eski mezunları olan Eski Desturcular toplumdaki bu çürümüşlüğü üzerine selefi bir anlayışla gittiler. Fakat İslamcılık manasında değişim liseli gençlerin girişimleriyle hızlandı ve bunlar resmi ideoloji kadar marabu geleneğine de cephe aldılar. Yaşlılarla anlaştıkları tek nokta; toplumun gittikçe dinsizleşmesiydi. Ancak yaşlılar çözümü geçmişte ararken gençler yaşadıkları dönemin kendi şartları içinde ve geleceğe yönelik çalışmalarda görüyorlardı. Gençlerin yegane faaliyet yapabilecekleri mekanlar devletin denetimi dışındaki camilerdi. Buralarda meydana getirdikleri eğitim halkalarından Tunus İslamî hareketi doğdu.

Tunus'ta İslamî hareketin en önde gelen ismi Raşid Gannuşî'dir. 1976'da Hareketü'l-İtticâhi'l-İslâmî et-Tunusî adıyla kurulan Ehl-i Sünnet çizgisindeki mücadele, 1978'de Gannuşî ile birlikte İslâmî Eğilim Hareketi adını aldı. En fazla etkilendikleri aydınlar arasında Ali Şeriati, Seyyid Kutup, Bekr es-Sadr ve Hasan el-Bennâ gelmektedir. En fazla kamusal alanın İslamlaşmasını isterken şiddetten uzak durdular. 1980'li yıllarda hareket siyasete önem vermeye başladı. Gannuşî Tunus'ta aldığı ilk ve orta eğitiminin ardından Suriye'ye yüksek öğrenimini tamamlamak üzere gitti. Şam'da felsefe tahsilini bitirdikten sonra geri dönerek hayata atıldı. İslami Eğilim Partisi'ni kurdu. Tunus'ta Gannuşî'nin dışında İslamcılık hareketinin önde gelenleri arasında Ahmed Enneyfer, Abdüllatif Moro gelir. İbni Badis hareketinden farklı olarak bunların hitap ettikleri çevre doğrudan üniversite oldu. Mısır ve Sudan'daki İslahçılıkla aynı özellikleri taşımakla birlikte, en belirgin fark Anglosakson kültüre karşı savaş yerine Fransız kültürüne savaştı. Devletle herhangi bir sürtüşmeye girmedikleri halde Burgiba düzeni bunlardan şüphelendiği anda

derhal ağır tedbirler alarak ileri gelenleri hapse attı. Raşid Gannuşî sonunda ülkeyi terkederek İngiltere'ye sığındı ve halen orada yaşamaktadır.

Tamamen aydın bir akım olduğu için faaliyetlerini *el-Marife* ve onun kapanmasıyla *el-Mecmaa* isimli dergilerle devam ettirdiler. Bunların İslahçı akımı aslında klasik selefiye akımının devamı olup başlangıçta hedefleri günlük siyasete ilgi duymadan ferdî hayatın denetimini, toplum yararına ictimaileşme kurumlarının çalışmasını, aile ortamının korunup okullarda eğitimin düzeltilmesini ve müslüman kadının aile ortamına yeniden dönüşünü sağlamaktı. Müslüman toplumun asıl düşmanı olarak ateist komünistleri gördüler ve Eski Desturcular bunlara göre ülkenin son dönem tarihindeki gerçek kahramanlardı. 1972-1975 arası *el-Marife* dergisi, günlük konular, sosyal eşitsizlik ve yeni kültürle ilgili yazılar ihtiva eder. İslamcı gençlik 1975 sonrası solun kalesi olan üniversiteye girdi. Kef, Gasserine, Gafsa, Sifakus bu hareketin en yoğunlaştığı merkezlerdi. Hareket bütün eğilimleriyle toplumun siyasî, iktisadî ve kültürel yapısında dinî esasların geçerli kalınmasına yöneldi. Ülkede İhvân-ı Müslimin taraftarı İslahçılara muhalifleri "ihvancıya" demektedirler. Habib Burgiba'nın sağlık durumu iyice bozulunca cumhurbaşkanı olan Zeynelabidin b. Ali'in İslahçılar konusundaki tavırları daha da sertleşti. Ülkede açıkça müşahade edilebilecek her İslah hareket hemen hemen yok edildi veya susturulma duruma getirildi.

FAS :

Cezayir ve Tunus'ta olduğu gibi Fransız varlığı bu ülkede dinî hayatı da etkiledi. 1930'de Fas'ta bulunan ve asırlarca müslüman alim yetiştiren Karaviyyin'e paralel, İslamî ilimlerin yanında modern bilimlerin de okutulduğu bir başka okul açılarak aynı anda Fransız hukuku dersleri de verildi. Himaye döneminde ulemanın toplumdaki saygınlığı sömürge idaresiyle işbirliğine girmeleri yüzünden hanedan çevresinde ve İslahçıların gözünde zayıfladı. Ancak bağımsızlıktan belli bir süre sonra saraya tekrar yaklaşarak bu defa sultanların savunucuları konumuna gelerek güçlendiler. Yeniden Muhtar es-Sûsî liderliğinde Sous Ulema Derneği ile alimlerin maddi ve manevi menfaatlerini savunmak için Fas Ulema Teşkilatı (Rabitatu 'l-Ülema el-Mağrib) etrafında teşkilatlandılar.

Fas'ta 1937'de himaye statüsü devam ederken selefiye çizgisinde birlikte hareket eden milliyetçi ağırlıklı ve İslamî değerleri gündeme getiren ilk kişiler Muhammed b. Hasan el-Vezzânî ve Allel el-Fâsî'dir. Aynı yıl ülkede karışıklıklar çıkınca her ikisi de tutuklanarak siyasi hayattan menedildiler ve Allel el-Fâsî 1946'ya kadar kalacağı Gabon'a sürgüne gönderildi. 1944'de her ikisinin dostlarının girişimiyle İstiklal Partisi kuruldu. Bunlarla birlikte Muhammed Gazi, Muhammed Mekkî Nasirî ve Muhammed el-Gûrî, İbn

Badis'in ateşli taraftarıydılar. Bu siyasî hareketler doğrudan kraliyet ailesini değil Fransız himayesini hedef alırken, el-Vezzânî din-devlet ayrımını savunuyordu. Din adamlarının siyasete müdahalelerini hoş görmedi. Allel el-Fâsî ise İslam devletinde dinin siyasetten ayrılamayacağı kanaatindeydi ve kanun şeriata dayanarak hayatın her yönünü kapsamalıydı. Kur'an'ın üzerinde hiçbir anayasa tanımadığı gibi sekülerizmin her türlüünü reddediyordu. İslam'la birleşmiş Arap milliyetçiliğini savunurken daha liberal görüşlere sahip olan el-Vezzânî ise Fransız İhtilali'ni hareket noktası almaktaydı. Allel el-Fâsî'nin en fazla eleştirdiği konu başlangıçta selefi fikirlerle ortaya çıkan hareketlerin bağımsızlık sonrası Fransız İhtilâlî'nin de tesirinde kalarak seküler devlet anlayışına kaymalarıdır. El-Vezzânî'nin konuşmalarında şeriata atıflarda bulunması daha ziyade liberal siyasi fikirleri savunmasına dayanır.

1920-1930 arasında ülkedeki İslam eğitimi üzerine en önemli merkezlerden birisi olan Marakeş'teki Ben Yusuf Enstitüsü dışında 1960'da devlet üniversitesine çevrilen Fes'te Zeytûne ayarındaki Karaviyyin Üniversitesi ve Daru'l-Hasaniye, Tetvan'da Kadı İbn Larbi Enstitüsü, Tarudant'da Muhammed V Enstitüsü ve Miknâs'ta İslam Enstitüsü müslüman gençlerin eğitim gördükleri kurumlardı.

Ülkede siyasi partiler 1934'ten itibaren propagandalarında dinî duygulara atıflarda bulunmaya başladılar. 1958'den itibaren canlanan ve 1962'de ise fazlalaşan faaliyetleriyle selefi görüşlere sahip İslama sadık ve milliyetçilik çizgisindeki İstiklal Partisi ulemayı kendi saflarına çeken II. Hasan'ın baskılarından kurtulamadı. Yine de 1977'de hükümete girmeyi başardı. Bu siyasi partinin destekçileri Arapça eğitim görenler değil bilakis Fransız kültürüyle yetişen eski üniversite mezunları ile halen okuyan öğrencileri ve eski marksistlerden kendi kimliklerine dönen İslahçılar'dır.

Yirminci yüzyılda İslâmı canlanışın geleneksel çizgi etrafında şekillendiği ender İslam ülkelerinden birisi de Fas'tır. Osmanlı Devleti'nin Mağrib'deki bu komşusu idari bakımdan geleneksel çizgisini koruduğundan Sultan-Emiru'l-Müminin'in otoritesi hala devam etmektedir. Ancak ülkede Kral İkinci Hasan'ın Avrupa ile yakın ilişkileri, ülkedeki siyasi, sosyal ve ekonomik hayat düzeyindeki dengesizlikler, bilhassa resmi otoritenin İslam konusunda meselelere çözüm bulmaya çalışması karşısında İslahçı muhalif gruplar tezahür etti. Bunların başını İslam ülkeleri arasına çekilen sınırların Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi kaldırılmasını savunan ve bir ilkokul öğretmeni olan Abdüsselam Yasin çelmektedir. Ona göre çağdaş müslüman-Arap devletlerinin tamamının varlıkları kanuni değildir.

Abdülkerim Mûru ve İbrahim Kemal'in İhvân-ı Müslimin çizgisinde kurdukları Müslüman Gençlik Teşkilatı sosyalist Ömer b. Cellun'un öldürülme-

si hadisesinde mesul tutulduklarından yasaklandı. Gıyabında yargılanan A. Mûî Suudi Arabistan'a sığındı

Fas'da en uçta yer alan İslamî gruplar da dahil olmak üzere tamamı Ehl-i Sünnet çizgisindedir. İkinci Hasan'ın Humeyni'ye karşı düşmanca tavrı kendine muhalif gruplar üzerinde dahi hissedilir. İslam dünyasından dini konularda gelecek etkileşimi engellemek için geleneksel İslam'ı koruma gayesiyle 1980'de Ulema Yüksek Konseyi'ni bizzat kral kurdurdu.

LİBYA:

1952'de sona eren İtalyan sömürge idaresinin yerine Kral İdris es-Senusî tarafından kurulan bağımsız Libya devleti, Senusî geleneği içinde din-devlet birlikteliğini İslamî değerleri koruyarak sürdürdü. 1969'da Muammer Kaddafi tarafından yapılan darbeyle Senusî hareketinin önderliğindeki devlete son verildi. Halk nazarında ilk planda fundamantalist selefi bir hareketin savunucusu gibi davranan Kaddafi, 1969-1974 arası bu çizgisini devam ettirdi. Kimse onun idaresinden fazla şikayetçi olmadı. Bu tarihten itibaren büyük bir değişim geçiren Kaddafi, 1975-1981 arasında tamamen seküler bir çizgiye kayarak çok hassas dinî konularda müslümanları rencide edici açıklamalar ve uygulamalar gerçekleştirdi. Bilhassa kendisine has bir devlet anlayışı ortaya koydu. Bunu "Üçüncü Evrensel Teori" diye vasıflandırdığı Yeşil Kitap'ta anayasalaştıran Kaddafi, kendine mahsus bir Kur'anî çizgi geliştirip sünneti tamamen inkara gitti. Şeriata gerek kalmadığını iddia ederek Allah ile kul arasında aracı gördüğü imamların ve tarikat şeyhlerinin nüfuzlarını kırmaya çalıştı. Baskıları yüzünden 1981'e kadar ülkede muhalif bir İslamî hareket oluşamadı. Kendisine karşı ilk muhalefet Muhammed Yusuf el-Mugayrif'in önderliğinde kurulan ve İslamî değerleri ön plana çıkaran el-Cephetü'l-Vataniye li'l-İnkâz'dır. Özellikle müslüman halk üzerinde büyük tesir uyandıran camileri etkisiz kıldı. Hatta iki önemli camiye yol yapımı bahanesiyle yıktırarak dini faaliyetler konusundaki tavrını gösterdi. Yine ülkede çocukların ilk dini eğitim bilgilerini aldıkları 48 Kur'an okulunu 1987'de kapattı. Zaviyelere karşı takındığı düşmanca tavır neticesinde Senusiliğin merkezi Cağbub'daki zaviye de dahil birçok cami kapatıldı ve Bingazi İslam Üniversitesi bu uygulamalardan menfi şekilde etkilendi. Bu davranışları yüzünden İslamcılar tarafından fikirleri dolayısıyla İslam düşmanı ilan edildi.

Kaddafi ve İkinci Hasan sadece kendi ülkelerinde değil, Afrika kıtasının birçok bölgesindeki müslüman toplumlar üzerinde başta Suudi Arabistan olmak üzere diğer İslam ülkelerinin nüfuz sağlamalarını engellemek için İslam Kültür Merkezleri adı altında geniş çaplı faaliyetler başlattılar. Mali, Senegal, Togo, Nijer, Ruanda gibi ülkelerde devasa camiler, medreseler ve bunlara bağlı sosyal tesisler inşa etmeye başladılar. Hatta bununla da yetinmeyen Kaddafi

gayri müslim Afrika devlet başkanlarının ihtida etmeleri için gayret gösterdi. Fakat her iki devlet başkanı da İslamî kaygılarla bu girişimleri gerçekleştirmedikleri için yapılanlar İslamcılığın bir tezahürü gibi görülmemektedir.

Yeniden İslamileşmede önemli şahsiyetler:

Cezayir:

Malik b. Nebi (ö. 1973): Ülkenin entelektüel çizgideki en önemli aydınlarının birinci derecede müracaat ettiği fikir adamı. Müslümanların ana meselesi buna göre siyasî ve iktisadî değil kültürelidir.

Mustafa Buyalî: 1980'li yıllarda ülkede normal islamileşmeye müsaade edilmemesi ve aynı zamanda devlet tarafından öldürülen kardeşinin intikamını almak için silahlı bir grup oluşturarak dağlara çıktı. 1987'de öldürüldü.

Abdüllatif b. Ali es-Sultanî (ö. 1984): Zeytûne mezunu ve Ulema Hareketi saflarında vaazlarıyla müslümanlar üzerinde etki kurdu. Cenaze töreni Cezayir'de İslamcılar'ın yaptığı en büyük gövde gösterisine döndü.

Muhammed Sahnun: Ulema hareketinin önde gelen liderlerinden.

Abbas Medeni (d. 1931): İslami Selamet cephesi lideri, felsefe ve psikoloji doktoru.

Mahmut Nahnah: Harnas siyasi grubunun lideri. İhvanı Müslimin çizgisini takip ediyordu.

Haşim Tıcani: 1964'te el-Kiyem'in kurucusu.

Ben Yusuf Benhadda: Siyasi kanatta ıslahçı.

Mesali Hac: Marksist işçi hareketi Kuzey Afrika Yıldızı'nı (Etoile Nord Africaine) 1926'da kurdu. Fakat daha sonra gittiği İsviçre'de karşılaştığı Şekip Arslan'ın etkisiyle İslamcılığa girerek halkın dini yaşayışını savunmaya başladı.

Tunus:

Raşid Gannuşî: İslami Eğilim Hareketi'nin kurucusu ve halen sürgündeki lideri.

Abdüllatif Mûrû: Mısır'daki A. Kışk'ın vaazdaki başarısını Tunus'ta sağladı. 1979'da Gannuşî ile birlikte tutuklandı. Suudi Arabistan'da sürgün hayatı yaşadıkten sonra ülkeye dönerek idareyle iyi geçinmeye çalıştı.

Ahmed Enneyfer: Suriye'de eğitimini Raşid Gannuşî ile birlikte bitirerek ülkeye döndü ve MTI'yi kurdular.

Şeyh Haddad (1930): Önemli ıslahçılardan birisidir.

Dudî Muhammed el-Hadî: Cezayir'deld M. Buyali çizgisinin doğuşunda etkiliydi ve onun kızkardeşiyle evli.

Fas:

Allel el-Fasi: Fransız himayesi döneminde kurulan İstiklal Partisi lideri.

Muhammed Hasan el-Vezzanî: İlk siyasete atılanlardan ve Avrupa'ya bağlılığı kadar selefi çizgiyi de benimsemekteydi.

Abdüsselam Yasin: İlkokul öğretmeni olan Yasin tarikat çizgisinden ayrılarak selefi akıma yöneldi ve çıkardığı dergilerde ve yazdığı kitaplarda İkinci Hasan'ı hedef seçerek yüklendi. Sonuçta ilk defa (1973 ve 1984) tutuklandı.

Abdülkerim Mûü: Müslüman Gençlik Teşkilatını (Cemiyyetü'd-Da've-ti's-Şabiyeti'l-İslâmiyye) İbrahim Kemal'le kurdu.

Muhammed el-Biştî: Suud taraftarı diye tutuklandı ve işkenceden öldü. Camilerdeki vaazlarında ateizm ve zülüm aleyhindeki konuşmaları rejimi terdirgin etmişti.

Abdülmecid Seyfunnasr: Libya'yı Himaye Milli Cephesi'ni kurdu.

İslah hareketini başlatanların kurdukları partiler, dernekler ve hareketler:

Cezayir:

Abdülhamid İbn Badis tarafından 1931 'de kurulan Cezayir Müslümanları Ulema Derneği (Associations des Ulema musulmans algériens) Haşimi Ticanî tarafından Malik b. Nebî'nin geçmişteki millî şahsiyetini örnek alan gençler tarafından 1964'te kurulan el-Kiyem derneği. 1966'da feshedildi ve 1970'de yasaklandı. 1970-1980 arası Ehlü-d-Dave (Les Prédicats) adıyla ülke genelinde camilerde ateşli vaizler tarafından toplumun yeniden İslamlaşması faaliyetini sürdürdü ve yeni camiler inşa ettirip buralarda kendi fikirlerini savunan imamları görevlendirdiler. Özellikle müntesipleri arasında Abdüllatif Sultani ve Muhammed Sahnun yer alır.

Nureddin Bukruh'un Malik b. Nebî çizgisinde kurduğu reformcu ve modernist İslamcı "Parti du Renouveau algérien".

İslami hareket içinde en radikal kesimi temsil eden Mustafa Buyalî 1982'de Mouvement algérien islamique armé (MAIA)'yı kurdu.

Hareket'ün-Nahda el-islamiyye Şeyh Abdullah Caballah tarafından kuruldu.

el-Hareketü li-Müctemai'l-İslâmî (Hamas) Mahfuz Nahnah kurdu.

5 Ekim 1989'da Bab el-Ved Camii'nde kurulan İslami Selamet Cephesi (Front Islamique du Salut) Cemaatü't-Tebliğ, Ehli't-Talia, Cemaatül-Cihad ve Dave'nin biraraya gelerek kurdukları bir siyasi yapılanmaydı.

Tunus:

Ahmida Enneyfer ve Raşid Gannuşî'nin kurdukları İslamî Eğilim Hareketi (Mouvement de la Tendance Islamique - MTI), 1989'dan itibaren adını Hizbu'n-Nahda diye değiştirdiler ve aynı yıl yapılan seçimlerde %14,6 oranında oy aldı fakat 1991 'de yasaklandı.

Le Parti de la Libération Islamique de Bizerte et-Tâlî' el-İslamiyye (Avant-garde islamique) Ehli Sünnet çizgisinde kurulan bu dernek gizli faaliyet sürdürdü.

Hükümetin ülkedeki dinî vazifeleri denetlemek için kurdurduğu Kur'an Himaye Derneği (Association pour Sauvegarde du Coran)

Fas:

Alilel el-Fâsî (19707-1974), İstiklal Partisi kurucusu.

Bir taraftan selefi diğer taraftan semer fikirler taşıyan Muhammed Hasan el-Vezzânî birçok ulemanın üye bulunduğu 1937'de Hizbu's-Şurâ ve'l-istiklal'i (Le Parti Dâmocratique de l'Indépendance) kurdu.

İbrahim Kemal ve Abdülkerim Mûtî'nin birlikte 1972'de kurdukları Cemiyetü't- Daveti's-iabiyyeti'l-islamiyye (Association de la Jeunesse Islamique).

Cemiyetü't-Talau'l-İslam (Avant-garde de l'Islam) Ehli Sünnet çizgisindeki bu dernek 1975'te kuruldu.

Abdülilah Benkirane'nin kurduğu ve monarşi ailesinin desteklediği Cemâatü'l-İslâmiyye yeni fundamantalist bir yol takip etmektedir.

el-Hac Abdülmecid Seyfunnasr tarafından kurulan Millî Himaye Cephesi (Front National de Sauvegarde de la Libye).

İslah hareketi içinde yer alan kimselerin yazdıkları doktriner mahiyetteki kitapları:

Allel el-Fâsî (1907-1974); Les buts de la loi musulmane, 1963.

Mübarek el-Millî, *Tarihu'l-Cezayir fı'l-Kâdim ve'l-Hadîs*, 1928 ve 1932'de iki defa basıldı, *Risâletü's-Şirk ve Mezâhiruhu* (193Tde basılan bu kitap Cezayir islah hareketinin yegane doktrin kitabıdır)

Tevfik Medeni, *Kitabu'l-Cezayir*

Raşid Gannuşi'ni çıkardığı; *el-Marife* dergisi (1979'da yasaklandı)

Abdüllatif b. Ali es-Sultani; *Le Mazdakisme est l'origine du Socialisme*, Fas 1974.

Abdüsselam Yasin, *Demain l'Islam, la Révolution à l'heure de l'Islam, l'Islam où le Déluge - Lettre ouverte au Roi du Maroc*. Ayrıca t isimli dergi 10. sayıdan sonra kapandı. 1983'ten itibaren *es-Subh ve el-Hitâb* simli iki gazete çıkardı.

Fas'ta yayınlanan İslamcı dergiler: *el-Hüda, en-Nûr, el-Emân, el-Mücahid, el-Cemaa, el-İslah*

Tunus'ta yayınlanan İslamcı dergiler: *el-Maârife, el-Müctema, el-Habîb, er-Risâle, er-Risâletü'l-İdare*

Libya'da yayınlanan İslamcı dergiler: *el-inkâz, Müslim, fihedâu Libya, Risâletu'l-Cihad*

Cezayir'de yayınlanan İslamcı dergi ve gazeteler: İbnu'l-Mansur es-Senhâcî'nin çıkarttığı Abduh eğilimli *Zülfıkar* gazetesi (1913), yine aynı yıl yayınlanan *el-Faruk*, Abdülhamid İ. Badis'in çıkardığı *el-Muntakid* (18 sayı) ve bunun ardından Arap-islam kültürünü ön plana çıkaran *Cezayir* islah hareketinin resmi organı *eş-Şihâb* (1939'a kadar çıktı), Tayyib el-Ukbî'nin *el-Besâir ve*

el-Islah (Réformation) gazeteleri, Vehran'da ıslah hareketinin mümessili Said Zahirenin çıkardığı *el-Vifâk*, *el-Mecelletü't-Tehzibu'l-İslamî*, *Revue de l'Education Musulmane*, *Humanism Musulman*, *el-Asala*, *Alternative Dâmocratique*, *el-Makalla*, *el-Bedel*, *en-Nidâu'l-İslam* yanında ıslaha yakınlıklarıyla bilinenler *es-Sebât*, *en-Nûr*, *ef-Mirsâd* ile ayrıca Fransızca *L'ikdam*, *La Défense* ve *L'Entente* gazetelerini çıkarttılar. İslah hareketine karşı marabular, Fransız medreseleri mezunları ve diğerleri 1933'ten itibaren şu yayınları çıkarıyorlardı: *es-Sünne*, *eş-Şerîa*, *es-Sîret*, *es-Savtû'l-Ahalî* (La Voix indigne), *el-Belâğ* ve *el-İhlas*.

KAYNAKLAR:

- B. Etienne, *L'Islamisme radical*, Paris 1987, 95-96, 188-109, 215-221.
- Ali Merad, *L'Islam contemporain*, Paris 1987.
- Ali Merad, *Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris 1967, 17-19, 36, 48, 57, 61-62, 82, 87, 92-95, 101-103, 116-117, 122-123, 137-145, 151, 161-165, 174, 179, 182, 186-187, 215-253, 259, 279, 281-284, 291, 309-315, 330, 338, 355-356, 361-363, 374-378, 418, 421, 429-430.
- Ali Merad, "Ben Badis (1889-1940) ou la fondation du Mouvement réformiste orthodoxe en Algérie", *Les Africains*, c. [I], Paris 1977, 99-125.
- Ali Merad, *Ibn Badis - Commentateur du Coran*, Paris 1971, 10, 12.
- Abdelkader Zghal, "Le Retour du Sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Le cas de la Tunisie", *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris 1983, 41-64.
- Yadh Ben Achour, "Islam perdu, Islam retrouvé", *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris 1983, 65-75.
- Souhayr Belhassen, "Femmes Tunisiens Islamistes", *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris 1983, 77-94.
- R. Leveau, "Réaction de l'Islam officiel éau renouveau islamique au Maroc", *Le Maghreb Musulman en 1979*, Paris 1983, 205-218.
- Mohammed Tozy, "Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc", *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris 1983, 219-234.
- C. Souriau, "Notes d'information. Quelques données comparatives sur les Institutions islamiques actuelles au Maghreb", *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris 1983, 341-379.
- Ahmed Rouadjia, *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris 1990, 38, 78-79, 86, 142-143, 153, 161, 214, 245, 259, 269.
- A. Martel, *La Libye 1835-1990, Essai de géopolitique historique*, Paris 1991, 4849.

Mohamed el-Mansur, "Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement", *Islamism and Secularism in North Africa*, éd. J. Ruedy, Washington 1996, 53-71.

S. Labat, "Islamism and Islamists: The Emergence of New Types of Politico-Religious Militants", *Islamism and Secularism in North Africa*, éd. J. Ruedy, Washington 1996, 103-121.

H. Roberts, "Doctrinaire Economic and Political Opportunism in the Strategy of Algerian Islamism", *Islamism and Secularism in North Africa*, éd. J. Ruedy, Washington 1996, 123-147.

M. Collins Dunn, "The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution", *Islamism and Secularism in North Africa*, éd. J. Ruedy, Washington 1996, 149-165.

M. K. Deeb, "Militant Islam and Its Critics: The Case of Libya", *Islamism and Secularism in North Africa*, éd. J. Ruedy, Washington 1996, 187-197.

O. Roy, "Les voies de la ré-islamisation", *Pouvoirs: L'Islam dans la cité*, n° 62, Paris 1992, 81-91.

N. A. Ziadeh, *Sanûsiyah - A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden 1958.

Ahmed Sidlî ed-Decânî, *el-Hareketü's-Senûsiyyetü*, Kahire 1988, 131-166

Mazin Salâh Hâmid Mutabbakâfi, *Cemiyyetü'l-Ulemâi'l-Müslimîne'l-Cezâriyyîn*, Beyrut 1988.

Muhammed Fethî Osman, *Abdülhamid b. Badîs*, Kuveyt 1987.

"Les Musulmans et la Guerre", *Revue du Monde Musulman*, 8^e année, Décembre 1914, vol. 29, 1-389.

J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours*, Paris 1994, 470-493.

MD. 16.007.1998

V. BÖLÜM:
FARKLI COĞRAFYALARDA
İSLAM DÜŞÜNCESİ

HİNT ALT KITASI DİNİ AKIMLARI VE AHMEDİYE HAREKETİ

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER*

GİRİŞ

İslâm dini, yirmi üç yıllık bir zaman diliminde yüce yaratıcı tarafından bu dinin peygamberi Hz. Muhammed'e gelen vahiyle şekillenmiş ve yine Kur'ân'ın ifadesi ile tamamlanmış bir dindir. Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken İslâm toplumunun karşılaştığı problemler, vahiyle açıklığa kavuşturuluyor ve ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar bu sayede hem çözülüyor ve hem de dinin evrensel mesajı ebediyete kadar İslâm toplumlarına iletilmiş oluyordu.

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte Müslümanlar siyasi, sosyal, ekonomik temelli pek çok problemle yüz yüze gelmiştir. Her ne kadar din tamamlanmış olsa da, birbirinden farklı karakter ve yapıda olan Müslüman bireylerin problemlerinin çözümü de farklı yaklaşım biçimlerini ve tutumlarını ortaya çıkarmıştır.

İslâm toplumunun sınırları genişledikçe Müslümanlar yeni muhataplarla karşılaşmış, meydana gelen toplumsal değişimin sonucunda dinî ve siyasî amaçlarla yeni düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Bu durum, Müslümanların karşılaştıkları problemlerin hem artmasına hem de muhteva yönüyle farklılaşmasına yol açmış, kültürel ve coğrafi farklılıklar homojen bir düşüncenin aksine İslâm'ı anlama ve yaşama geçirme noktasında da yeni oluşumların görülmesine sebebiyet vermiştir. Sosyal, siyasal ve politik farklılıklar, yeni çeşitli coğrafyalardan gelen halklar, İslam düşüncesinin oluşmasında da doğal olarak Müslümanları birtakım problemler ile yüz yüze bırakmıştır. Bu problemlere karşı gösterilen tepkiler farklı şekillerde gelişmiş; dinle ilgili konuların anlaşılmasında ve yorumlanmasında farklı yaklaşım tarzlarının ve tutumların doğmasına yol açmıştır. İşte bu yaklaşım tarzlarının belirli bir insan topluluğu tarafından benimsenmesi ve zamanla kurumsallaşması sonucunda da mezhepler ortaya çıkmıştır. Genel olarak gidilen yol, takip edilen metot ve yaklaşım diye Türkçeye geçen mezhep sözcüğü, pratik uygulamaların olduğu ameli alan için ve inanç yapılarını tasvir etmek üzere itikadî alan için kullanı-

* Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. omer-farukteber@akdeniz.edu.tr ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3126-3802>

lan bir kavram olmuştur¹. Bununla birlikte biz söz konusu mezhep kavramını itikadî ve siyasî akımların ortaya çıkardığı teşekküller için kullanıyoruz.

Mezheplerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan ve gelişim süreçlerine doğrudan tesir eden pek çok unsur bulunmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde meydana gelen psiko-sosyal, dinî, kültürel ve siyasî pek çok unsur, söz konusu mezhep hareketlerinde etkili olmuştur².

Mezheplerin ortaya çıkmasında birincil faktör, insanla ve insanın algılama biçimiyle ilişkili olan Psiko-sosyal unsurlardır. Yaratılışça birbirinden farklı olan insanların doğası, onların ilahî vahyi ve Hz. Peygamberin sünnetini anlama, algılama ve yorumlama şeklidir. Ayrıca insan ürünü olan başka kültür ve medeniyetlerin etkisi de mezheplerin doğuşu ve kurumsallaşmasına etki etmiştir. Söz gelimi; coğrafya ve iklimden kaynaklı olarak insanların dini anlama ve uygulama pratikleri ile yumuşak tabiatlı toplumsal yapıların dini uygulama biçimleri çağdaş dünyada da açıkça görülebilmektedir.

Mezheplerin doğuşuna ve teşekkül süreçlerinin tamamlanmasına yol açan farklılaşmalar zaman zaman Kur'an ve Sünneti ifade eden nassların yorumu konusundaki görüş ayrılıklarından da beslenmiştir. Klasik anlamda ifade ettiğimiz nassların en az coğrafya ve fiziki şartlar kadar mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişim süreçleri açısından küçümsenmeyecek etkileri olmuştur. Düşünce akımlarının meşruiyet kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin anlamlandırılması ve yorumlanması farklı tasavvurlara yol açmıştır. İslâm düşünce tarihi literatüründe müteşabihât olarak adlandırılan ve ne anlama geldiği hususunda doğrudan değerlendirmede bulunmanın mümkün olmadığı ayetler pek çok farklı yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur³. Müslüman topluluklar içerisinde ondört asırdır ortaya çıkan mezhep anlayışları, taraftarlarıncı Hz. Peygamber'in yaşadığı dilim ile irtibat kurabilmek için sünnetten meşruiyet aramıştır⁴.

1-HİNT ALT KITASI VE İSLAM

Hindistan'ın coğrafi konumu hakkında geniş kapsamlı bilgi veren ilk müellif Bîrûnî'dir. Ona göre bu ülke Kuzey, Batı ve Doğu olmak üzere üç tarafın-

1 Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay. İstanbul 1989, s. 13.

2 Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2017, 43-50.

3 Neşet Çağatay, İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Ankara 1985, s.7.

4 Hasan Onat, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği", İlahiyat Akademi, Yıl 2017, S.5, s. 18; Ayn Mîf. Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara 1993, s.3.

dan yüksek dağlarla çevrili bir ovadır; Çin'den Avrupa'ya kadar uzanan dağların güney yamaçlarından çıkan ırmaklar Hint ovalarına doğru akmaktadır⁵. Bir başka coğrafi özelliği de Hindistan'ın, Basra körfezinden Çin'e uzanan deniz yollarında bulunmuş olmasıdır. IX-X. yüzyıl kaynaklarında zikredildiğine göre Arap gemileri düzenli olarak Hint limanlarına uğramışlar ve bundan dolayı da Hindistan ile Arap yarımadası arasında bir kültür geçişi olmuştur⁶.

İslâm dini, diğer semavi dinlerin ortaya çıktığı Ortadoğu ve Arap Yarımadası'nda tevhit inançlı bir din olarak doğmuştur. Kısa sürede Asya, Afrika ve Hint alt kıtasına kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu durum, Müslümanların muhatap olduğu kültür ve medeniyetlerin çoğalmasına yol açtığı gibi, birebir etkileşimlere de sebebiyet vermiştir. Kültürel farklılaşmanın en yoğun yaşandığı bölgelerden birisi de Hint alt kıtasıdır⁷. Hint alt kıtası, çeşitli dinlerin ve kültürlerin beşiği olarak tarihte yerini almış, bölgede en büyük nüfusa Hinduizm ile Budizm ve öğretileri hakim olmuşsa da, İslâm dini bu coğrafyaya Afganistan üzerinden ve Arap Yarımadasından denizler yoluyla ulaşmıştır⁸.

Hindistan alt kıta coğrafyasında ortaya çıkan dinî-siyasî hareketler, genellikle tarihsel dönemlerin özelliklerini taşımış ya da devrin siyasî ve sosyo-ekonomik ortamından etkilenerek neşet etmiş düşünce akımları olmuştur⁹. Müslümanların Hindistan ile ilk temasları İslam fetihlerinin yaygın olduğu dönemlerde olmuştur. X. yüzyılın sonunda da Gazneli Sultan Sevüktekin ve oğlu Sultan Mahmud'un akınları sayesinde Hint alt kıtası Müslümanların fetihlerini yaşamıştır¹⁰. Kısa süre içerisinde dinî-tasavvufî hareketlerin bu coğrafyaya taşınması ile Hoca Ebû Abdal Çiştî'nin kurduğu Çiştîyye; Suhreverdiyye, Kadiriyye, ve Nakşibendiyye tarikatları Hindistan'da kendi taraftarlarını toplamışlardır¹¹.

Hindistan Müslümanları arasında ortaya çıkan birçok dinî hareket kendi zihniyetleri doğrultusunda çeşitli eğilimler sergilemişlerdir. Söz konusu dinî akımlar, İslâm'ın yayılmasını ve İslâm toplumunda ve inançlarında reform

5 Mehmet Alıcı, "Bir Dinler Tarihçisi Olarak Birünî ve Tahkiku Mâ Li'l-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, 2003, S.8, s.212

6 Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1988, C.1, s.416.

7 Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, *Ülkelerin Fetihleri*, Çev. Mustafa Fayda, Siyer Yay. İstanbul 2013, s.126.

8 Ebû İshak el-İstahrî el-Kerhî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru's-Sadr Beyrut 2004, s.170.

9 Hindistan kıtasında dini hayat için bkz. Ali İhsan Yitik, Birünî'nin Kaleminden Hinduizm, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: X, sayı: 3, s. 149-200.

10 Ethem Ruhi Fırlıklı, *Kâdiyânîlik (Ahmediye Mezhebi)*, Dokuz Eylül Üniv. Yay. İzmir 1986, s.25.

11 Arnold-Mujeeb, "Hindistan", *İslam Ansiklopedisi* V/1, MEB. Yay. Ankara s. 524.

yapmayı amaçlamışlardır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan çok sayıdaki dinî hareket ise klasik Batı düşüncesinde meydana gelen gelişmelerin İslâm düşüncesine tatbik edilerek, Müslümanların çağdaş dünyaya adaptasyonu ve İslam düşüncesinin tekamülü üzerinde durmuştur.

Ondokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren Hindistan İslâm kültür ve düşünce hayatında yeni arayışlar başlamıştır. Bu çağda Batı düşüncesi ve kültürünün İslâm topraklarına nüfuz etmesiyle çeşitli sorunlar da ortaya çıkmıştır. Bu sorunlara çözüm bulma çabaları, yeni düşünce akımlarının da tezahür etmesine sebep olmuştur.

2-AHMEDİYYE HAREKETİ VE SİYASAL ARKAPLAN

Ahmedîlik – Kadıyânîlik, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan alt kıtasında kurulmuş, kaynağını İslâm düşüncesinden alan dinî/siyasî bir harekettir. Söz konusu zaman diliminde Hindistan, siyasi, kültürel, dini ve iktisadi açıdan oldukça çalkantılı bir bölgedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı devletler karşısında siyasî ve iktisadi gücünü yitirmesi, İslâm coğrafyasının büyük bir kısmını olumsuz etkilemiştir. İslâm topraklarının batılı devletler tarafından sömürge haline getirilmesi, siyasî ve iktisadi buhranların yaşanmasına yol açmıştır.

Hindistan geniş bir coğrafyada sosyal ve siyasal kaosa en fazla maruz kalan bölgelerden biri olmuştur. Ülke içerisinde birçok etnik unsurun ve dinin bir arada yaşadığı çok kültürlü bir yapıya sahip olması, tarihin belirli dönemlerinde dinler ve mezhepler arasında veya farklı etnik unsurlar arasındaki çatışmalara da kapı açmıştır. Bölgede yaşanan din ve kültür temelli sosyal farklılaşmalar, yeni oluşumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Birinci dünya savaşı sırasında da Osmanlı aleyhtarlığı körüklendiği için bölgenin ekonomik kaynakları sömürülmeye daha müsait hale gelmiştir¹².

Ondokuzuncu yüzyılda sosyo-ekonomik, siyasal ve neredeyse her türlü açıdan çalkantılı bir bölge olan Hindistan, dinî inanç ve bağlılığın son derece zayıfladığı, dinî eğitimin pek çok İslam coğrafyasında olduğu gibi kaybolduğu bir coğrafya görünümünde olmuştur. Öte taraftan bu dönem, Müslümanların birlik ve beraberliği giderek sarsıldığı gibi toplumu oluşturan zümrelerin dayanışmasından da söz edilemez bir evreye girmiştir. Sosyal hayatın kaosa doğru sürüklendiği birbirinden farklı onlarca dini hareketin olduğu bir ortamda doğarak teşekkül eden Ahmedîyye hareketi, Hint Müslüman topluluklar içe-

12 Neşet Çağatay, İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.230.

risinde, özellikle Mehdilik düşüncesine sarılarak halkın kurtuluşunu İngiltere hükümetinin ve onun Hindistan'daki yönetimine karşı bağlılıktan geçtiğine inandırmak istemiştir¹³.

3-TARİHSEL SÜREÇ

Ahmedîliğin kurucusu olan Gulam Ahmed, 1839 yılında bugünkü Pakistan sınırları içerisinde yer alan Pencap eyaletinin Kâdiyân kırsal kesiminde doğmuştur. Kendisi varlıklı bir ailenin üyesi olmakla birlikte, Hindistan'ın siyasi kaos ortamını yaşamıştır. Öğrenimini Kadiyan'da tamamladıktan sonra 1864-1868 yılları arasında Sialkot'ta, bölge mahkemesinde memur olarak çalışmış olduğu için çevresinde bulunan Hristiyanlar, Hindular ve Müslümanlarla sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Gulam Ahmed'in düşüncelerinin şekillenmesinde böylesine farklı inançların olduğu bir ortamda olmasının önemli payı olsa gerektir¹⁴. O henüz küçük yaşlarda iken Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmiş, Arapça, Farsça ve dini ilimler okumuş, ileriki yaşlarında da felsefe ve mantık gibi pozitif bilimler ile ilgilenmiştir. Mirza Gulam Ahmed, adını ilk kez 1877 yılında Hindu ve Hristiyanların Müslümanlara saldırılarını yoğunlaştırdığı bir dönemde Kadiyan'da, yerel gazetelerde İslâm'ı savunan yazılarıyla duyurmuştur. Müslüman halkın kendisini, İngilizler'den Müslümanların öcünü alacak bir beklenen kurtarıcı düşüncesine kaptırdığı bir ortamda Gulam Ahmed'in bu çabası büyük ilgi ve destek görmüştür¹⁵.

Mirza Gulam Ahmed kendisine gösterilen bu ilgiyi iyi değerlendirerek, İslâm'ı savunmak amacıyla *Berâhin-i Ahmedîyye* adında geniş hacimli bir eser yazacağını söylemiştir. 1880 yılında ilk iki cildini yayınladığı bu eserde diğer dinlere, özellikle de Hristiyanlara karşı İslâm'ın geniş kapsamlı bir savunusuna yapmaya çalışmıştır. Yaptığı savunma, gerek entelektüel çevrelerde gerekse halk tabanında çok iyi bir karşılık bulmuştur. Gulam Ahmet, eserinin iki cildinden sonra bunun elli cilt olacağını, fakat bu eseri yayınlayacak kaynağının olmadığını söyleyerek bu esere ilgi duyanların önceden abone olmaları gerektiğini ilan etmiştir. Ancak Gulam Ahmed, eserinin ilk iki cildinde yalnızca bununla yetinmeyerek ilerleyen süreçte ortaya atacağı kimi iddiaları için de zemin oluşturmaya çalışmıştır. O, bu kapsamda kendisinin bir müceddid olduğunu çağrıştıracak kimi ilham ve kerametlerine, fazilet ve ayrıcalıklarına dikkat çekti. İçinde bulunduğu toplumun, karizmatik bir kurtarıcı düşüncesi-

13 Ethem Ruhi Fırlalı, "Kadiyanilik", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s.137.

14 Habîşî, Tâhâ ed-Desûkî, *el-Kâdiyâniyye ve Mesîruhâ fi'l-Târîh*, Kahire 1409/1989, s.28.

15 Ömer Faruk Teber, "Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler", *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı*, Eskişehir 2010, s.196-197.

ni içselleştirdiği bir ortamda onun bu imaları çevresindeki destek halkasının giderek büyümesine yardımcı olmuştur. Bu destek, eserinin üçüncü ve dördüncü ciltlerinin içeriklerine de yansdı ve kendisine mücedditlik iddiasını daha net bir şekilde ve yüksek sesle dile getirebileceği psiko-sosyal bir çerçeve sunmuş oldu. Gulam Ahmet, burada vahyin kesilmediğini, kesilmemesi gerektiğini temellendirmeye çalıştı. Ona göre zâhir ve bâtın tüm bilgilere ulaşabilmenin yolu, Hz. Peygamber'e gerçekten tabi olmaktan geçmektedir. Bu ise kişiyi, Hz. Peygamber'in bilgisine ulaştıracak sezgisel bir bilgi edinme sürecine götürecektir. Gulam Ahmed, eserlerinde verdiği bilgilerin, bu çerçevede sezgisel bir nitelik taşıdığını ve Hz. Peygamber'in bilgilerini çağrıştırdığını öne sürdü¹⁶.

Murza Gulam, öteki dinlere karşı başlatmış olduğu fikri mücadelesini, tartışmalar yapabilmek ve düşüncelerini topluma tanıtabilmek için birçok seyahat yapmış, bu seyahatleri sırasında *Sürme-i Çeşm-i Arya* adında Urduca bir eser yazarak, içerisinde mucize ve kerametın akli delillerini ortaya koyarak taraftarlarına Hz. İsa'nın kendisinde tecelli etmesinin mümkün olabileceğini yazmıştır. Gulam Ahmed'in bu iddiaları, kaos ortamının da etkisiyle çok fazla eleştiriye maruz kalmadı. O bundan cesaret bularak 1885 yılında kendisinin hicri 19. yüzyılın müceddidi olduğunu ve İslâm dinini yenilemek üzere gönderildiğini açıkça ilan etti. Bu ilan, kuracağı dini hareketin de teşekkülünü başlatan bir sürecin habercisi niteliği taşımaktaydı. Nitekim aradan üç yıl geçtikten sonra, 1888 yılında taraftarlarından biat aldı ve hareketi fikri çerçeveden toplumsal platforma taşımıştır¹⁷.

Mirza Gulam Ahmed, hareketin kurumsal bir niteliğe kavuşturulmasıyla birlikte mücedditlik iddiasının çerçevesini daha da genişletti. O öncelikle konuyu mehdilik bağlamında ele alarak, Gulam Ahmed Hz. İsa'nın öldüğünü kesin bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. O bu doğrultuda Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğini (ref') bildiren Âl-i İmran suresinin 55. ayetine farklı bir yorum getirmekte ve Hz. İsa'nın öldükten sonra Allah katına yükseltildiğini ileri sürmektedir. Ona göre göğe yükseltme maddi değil, manevi bir olay olarak görülmek durumundadır. Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın ölümü konusıyla yakından ilgilenmesi boşuna değildir. Onun temel amacı, Mesih ve mehdi konusunu daha geniş bir çerçevede ele almak ve kendisinin mehdilik iddiasının temelini oluşturmaktır¹⁸. Hristiyanların bekledikleri kurtarıcının Hz.

16 Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008, s.468-472.

17 Gulam Ahmed, *Nüh'un Gemisi*, Çev. M. Jalal Shams, İstanbul 2008, s.29.

18 Hena Ahmet en-Nuhâs, *el-Muhtasaru'l-Müfid fi'l-Firaki'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Eyman, İskenderiye 2007, s.156.

İsa olmadığı, bilakis Hz. Muhammed'in ümmetinden ona çok benzeyen birisi olduğu, onun konuya ilişkin görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca ona göre Müslümanlar tarafından beklenen mehdî, Hristiyanların bekledikleri mesihten farklı bir kişi değildir; her iki dinin mensuplarının bekledikleri kişi aynı kişidir ve bu beklenen kurtarıcı kendisidir.

Gulam Ahmed, kendisinin hem Hz. İsa'nın hem de Hz. Muhammed'in manevi mirasçısı olduğunu ileri sürdü. Bu bakış açısı, onun dini söylemine de yansıdı ve barışçıl bir din anlayışı ile kalemle cihadı savunmasına imkan vermiştir. Yalnızca İslâm diniyle sınırlı kalmayıp, konunun Hristiyanlıktaki algılanış biçimiyle ilgilenmesi ise, içinde bulunduğu ortamda toplumsal tabanını genişletme çabası olarak görülebilir. Çünkü İngilizlerin bölgedeki faaliyetleri ile birlikte bu dönemde Hristiyanların sayısı artmıştır. İslam mücahidi formu ile başlattığı hareketinin taraftar toplaması, Mirza Gulam Ahmedin görüşlerini daha da ileri safhalara taşımasına sebep olmuştur. O ilerleyen dönemlerde Mesihlik ve Mehdilik iddialarını bir tek kişi yani kendisi üzerinde birleştirerek, Peygamberlik iddiasını da tedrici bir şekilde öne sürmüş, dinde reform denilecek faaliyetlerde bulunmuştur.

Mirza Gulam Ahmed, birçok eser yazmış, yazdığı kitaplarında mesih, mehdî ve peygamberlik iddialarına meşruiyet aramıştır. *Berâhin-i Ahmediyye* dışında İsa peygamberin ölmediğini ispata çalıştığı *Tevzîh-i Merâm*, *Berekâtü'd-Du'â*, çeşitli mezhebi görüşlerinin tartışıldığı *Nûru'l-Hak*, kendisinden söz ettiği *Sırru'l-Hilâfe* ve *Âyine-i Kemâlât-i İslâm* adlı eserleri Ahmediyye teşkilatlarının yayınları arasında sürekli neşredilmeye ve dağıtılmaya devam etmektedir.

Gulam Ahmed'in 1908 yılında ani ölümü sonrasında hareketin başına Hakim Nureddin getirilmiştir. Bu sırada hareket içinde görüş ayrılıkları kendisini göstermeye başlamış, Gulam Ahmed'in nebi olduğunu kabul etmeyen Müslümanların tekfir edilip edilemeyeceği konusu, görüş ayrılıklarının özünü oluşturmuştur. Ancak Hakim kendi liderliği sırasında hareket içerisinde herhangi bir bölünmeye imkan tanımamıştır. Kendisi Tasdik-i Berahîn-i Ahmediyye adıyla yeni bir kitap yazarak Ahmedilik hareketini tek grup şeklinde devam ettirmiştir. Hâkim Nureddin'in 1914 yılındaki ölümüyle birlikte Lahor ve Kadiyan şeklinde iki kola ayrılmıştır. Kadiyan kolu, Gulam Ahmed'in oğlu Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed'i mesihin ikinci halifesi olarak lider seçerek, Mirza Beşirüddin, babasının kâmil bir nebi olduğunu, ancak onun nebiliğinin Hz. Muhammed'in nebilerin sonuncusu olma vasfına halel getirmeyeceğini savunmuştur. Beşirüddin zamanında Encümen-i Ensarullah adlı yeni bir teşkilat kurulmuş bu sayede faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Kadiyân kolunda

sırasıyla Mirza Nâsır Ahmed, mesihin üçüncü halifesi olmuş, ardından Mirza Tahir Ahmed dördüncü halifesi sıfatıyla başa geçirilmiştir. Tahir Ahmed'in ölümü üzerine yerine, Kadiyan kolunun dördüncü lideri olarak Mirza Mesrur Ahmed halife olmuştur. Mirza Gulam Ahmed'in çocukları ve torunları tarafından idare edilen Ahmediyye'nin Kâdiyân kolu yine faaliyetlerin dergi, kitap ve medya üzerinden devam ettirmektedir.

Lahor kolu ise Mevlana Muhammed Ali'yi lider olarak seçti ve Ahmediyye Encümen-i İşâ'at-ı İslâm adıyla oluşturulan teşkilat bünyesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Lahor kolu, Gulam Ahmed'in nebilik iddialarını reddeden yaklaşımıyla, kendisini daha çok müslümanların bulunduğu sosyal çevrede konuşturmuş, Afrika ve Avrupa'da yürüttüğü kültürel faaliyetlerle de çok sayıda insanın müslüman olmasına vesile olmuştur. Londra, Berlin ve Endonezya'daki misyonları aracılığı ile Batı dünyasına İslâm'ın tebliğini yapmaya gayret etmiş bir hareket olmuştur.

Pakistan'da Pakistan Parlamentosu'nun 1974 yılında aldığı bir kararla Ahmedîliğin "İslâm dışı azınlık" olarak kabul edilmesiyle birlikte, hareketin uluslararası tanınmışlığı daha da artmıştır. Günümüzde İngiltere, Hollanda, Almanya, Danimarka, İspanya ve İsviçre gibi Avrupa ülkelerinde, başta Amerika olmak üzere kuzey ve güney tüm Amerika kıtasında, Asya'da ve Afrika'nın pek çok bölgesinde faaliyetler yürüten hareketin, 2 ile 10 milyon arasında bir taraftar kitlesine sahip olduğu kaydedilmektedir¹⁹.

Gulam Ahmed'in kendisini mecâzî anlamda bir nebi ve resul olarak tanımlamasına karşın, yeni bir şariat getirmediğini belirtmesi, Ahmedîliğin inanç ve ibadete ilişkin görüşlerinin İslâm dini ekseninde şekillenmesi sonucunu doğurmuştur. Gerçekten de imana ilişkin görüşleri Sünni mezheplerin yaklaşımıyla paraleldir. Buna göre iman Allah'a, peygamberlerine ve onun Allah'tan getirdiklerine inanıp, dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmek ve hayırlı işler yapmaktan ibarettir. Gulam Ahmed, iman esaslarını amentü altında toplayarak "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine ve ölümden sonra dirilmeye inanma" şeklinde tarif etmektedir. Ona göre dinin ana prensibi, kelime-i tevhid'de gizlidir²⁰. Ahmedîlik, İslâm'ın ibadet ve muamelat konularında tamamen Hanefî mezhebinin yaklaşımını benimsemektedir. Lahor kolu, fıkıh alanında içtihad kapısının sürekli açık olduğu yönündeki akılcı yaklaşımın temsilcisi olmuştur. Ahmedîliğin, Sünnî mezheplerle en önemli ayrılık konularından birisini cihad konusundaki düşünceleri oluşturmaktadır. Buna göre

19 Ethem Ruhi Fırlı, *Kâdiyânîlik*, s. 113-114.

20 Ethem Ruhi Fırlı, *Kâdiyânîlik*, DİA., s.138.

silahla cihad devri geçmiştir. İslâm'ın yayılması için cihad, kalem ve dua ile yapılmalıdır. Onlara göre cihad, Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımına göre, yetmek, iktidar, güç anlamlarına gelmektedir. Cihat, görülen bir düşmana, şeytana ve kişinin nefesine karşı mücadelesi olmak üzere üç şekildedir. Bu konudaki tutumları, İngilizlerin önemli ölçüde işlerine yaramış, bağımsızlık mücadelesi veren Müslümanların ise zararına olmuştur.

SONUÇ

Hindistan alt kıtası tarih boyunca birçok dinî düşünce, kültür ve etnik yapıya sahne olmuş bir coğrafyadır. İslam dini ile ilk temaslarından önce ve sonrasında bölgede Hinduizm, Budizm ve diğer beşeri dinlerin kutsal metinleri yaygın bir şekilde görülmektedir. İslâm fetihlerinden sonra bu topraklarda bölgenin hayat anlayışına uygun çeşitli tasavvufi ekoller ve dinî akımlar teşekkül etmiş ve taraftar toplayabilmiştir. Bu dini hareketlerden birisi de Ahmediye hareketi olmuştur.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru kurulan Ahmedîlik, Mirza Gulam Ahmed Kadiyânî (1835-1908) tarafından Hindistan Pencap Kâdiyân'da bir dini hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu hareket, Mirzaîlik ve Kâdiyânîlik adlarıyla da anılmaktadır. Hareketin kurucusu ve bağlıları, kendileri için Ahmediyye ismini kullanmışlar, resmi makamlarca da bu isimle anılmışlardır. Ancak İslâm dünyasında tanımlandıkları isim, genellikle Kâdiyânîyye olmuştur. Çeşitli siyasi ve sosyal buhranların doğurduğu ortamlarda ortaya çıkan kurtarıcı mehdî veya karizmatik bir lider bekleme fikrinin topluma hakim olması, Mirza Gulam Ahmed'e mezhebini oluşturmada bir zemin hazırlamış, görüşlerini de bu fikirler etrafında kurgulamasına sebep olmuştur.

Kadiyânîlik ya da Ahmedîlik, Hint alt kıtasında Sünnî İslâm anlayışı ekseninde ve mehdîlik iddiaları çerçevesinde oluşmuş bir harekettir. Klasik İslâm mezheplerinden farklı olarak dinin tevhid, nübüvvet, imamet nazariyesi, müteşâbihât gibi itikadî konularına giren sorunlar dışında yalnızca kıyamet, toplumsal kurtuluş ve sosyo-ekonomik meselelere çözüm getirmeye çalışan bir hareket niteliği taşımaktadır. Hareketin temel görüşleri, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik, mehdîlik, nebilik gibi iddiaları çevresinde şekillenmiştir.

Günümüzde Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Endonezya ve Ortadoğu'nun belli kesimlerinde bir nüfusa sahip bulunan Kâdiyânîler, faaliyetlerinin ağırlığını Avrupa, Asya, Pasifik, Amerika ve kısmen Afrika'da çalışan kuruluşlarına yöneltmişlerdir. Kâdiyânîler'in her iki kolunun başlıca gelir kaynakları Kâdiyân ve Lahor'a beytül-mâl hissesi olarak gönderilmesi gereken zekâtıdır. Bir başka gelir kaynağı, her müntesibin yaptığı mecburi ödemelerdir. Buna göre her Kâdiyânî, aylık gelirinin bir kısmını gönüllü olarak ve düzenli bir şekilde hareketin malî organizasyonuna vermektedir. Muslim Television Ahmadiyya (MTA) adlı bir TV. Kanalına sahip olmalarının yanı sıra, The Muslim Sunrise, The Muslim Herald ve al-Taqqa adlı yayınlara sahiptirler.

KAYNAKÇA

-Abdulhamid, İ. (1986), İslâm’a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü), trc. M.S. Yeprem-H. Güleç, Ankara.

- Alıcı, Mehmet, “Bir Dinler Tarihçisi Olarak Birunî ve Tahkiku Mâ Li’l-Hind’de Tanrı Kavramına Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 2003, S.8, s.209-229.

- Arnold-Mujeeb, “Hindistan”, *İslam Ansiklopedisi* V/I, MEB. Yay. Ankara 1980, s. 57-535.

- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu’l-Buldân*, Mektebetu’l-Hilal, Beyrut 1988, C.1.

- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu’l-Buldân, Ülkelerin Fetihleri*, Çev. Mustafa Fayda, Siyer Yay. İstanbul 2013.

- Çağatay, Neşet; Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Kâdiyânîlik (Ahmediye Mezhebi)*, Dokuz Eylül Üniv. Yay. İzmir 1986.

- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay. İstanbul 1989.

-Fırlalı, Ethem Ruhi, “Kâdiyânîlik”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C.XXIV, İstanbul 2001, ss.137-139.

-Gulam Ahmed, *Nûh’un Gemisi*, Çev. Jalal Shams, İstanbul 2008.

-Kerhi, Ebû İshak el-İstahri, *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*, Dâru’s-Sadr, Beyrut 2004.

- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2017.

-Nuhâs, Hena Ahmet, *el-Muhtasaru’l-Müfid fi’l-Fıraki’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Eyman, İskenderiye 2007.

- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1993.

- Onat, Hasan, “İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği”, *İlahiyat Akademi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Araştırma Dergisi*, Yıl 2017, S.5, ss.11-35.

-Onat, Hasan, “İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği”, *İlahiyat Akademi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, S.5, ss.11-36.

- Habîşî, Tâhâ ed-Desûkî, *el-Ğâdiyâniyye ve Mesîruhâ fi't-Târîh*, Kahire 1409/1989.

-Teber, Ömer Faruk, “Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı*, Eskişehir 2010, ss.190-197.

- Yitik, Ali İhsan Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: X, sayı: 3, s. 149-200

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİ VE LAİKLİK: ALİ ABDURRAZİK'A GÖRE DİN VE DEVLET*

*Prof.Dr. Mehmet Ali KİRMAN ***

Giriş

İslam toplumlarında din ve devlet ilişkisi oldukça tartışmalı bir konu olma özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi gerek din gerek devlet sağlıklı bir toplumsal düzen için son derece önemli iki sosyal kurumdur. Bu iki kurumun tüm fonksiyonlarının sağlıklı bir şekilde işlemesi veya işletilmesi toplumsal düzen ve toplumsal hayat için olmazsa olmaz bir ilkedir. İslam tarihinde Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk çıkan ihtilaf ‘*hilafet*’ meselesidir, yani din ve devlet ilişkisinin nasıl ve hangi ilkeler çerçevesinde kurulacağıdır. Bu ihtilafın belli ölçüde hala devam ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle Hristiyanlık içerisinde yaşanan kanlı din ve mezhep savaşlarından sonra, bir çözüm olarak laiklik ilkesinin geliştirildiği ve tüm dünyaya yayıldığı bilinmektedir.

Laiklik günümüz modern toplumlarında din ve devlet ilişkileri bağlamında üretilmiş en kullanışlı enstrüman olarak kabul edilir. Bu ilkenin Müslüman toplumlara girmesi ve uygulanması sancılı olmuştur. Bilindiği gibi, 20. yüzyılın ortaları itibariyle İslam dünyasında siyasî bağımsızlığını elde eden pek çok devlet ortaya çıkmıştır. Bağımsızlık sonrası dönemde, bu devletler “ulus inşa” (nation building) ederken, daha ziyade Batıdan ödünç alınan ve seküler paradigma tarafından çok fazla etkilenen gelişme modelleri benimsemiştir. Din ve siyaset tamamen ayrılmasa da, uygulanan seküler politikalarla iktidarları, devletleri ve hükümet kurumlarını meşrulaştırma kaynağı olarak İslam’ın devlet ve toplum katındaki rolü büyük ölçüde sınırlandırılmıştır. Bunun istisnası olan birçok hükümet, anayasalarında yöneticinin Müslüman olması gerektiği ve şeriatın bir hukuk kaynağı olduğu şeklinde İslam’a bazı atıflar yapmak suretiyle ılımlı bir İslamî görünüm sergilemiştir (Esposito 2015:212-

* Bu makale, Türk Ocakları tarafından 17-19 Aralık 2018 tarihlerinde İstanbul’da düzenlenen *Doğumunun 200. Yılında Şehabettin Mercanî: Türk-İslâm Tefekküründe Tecdit ve Yenileşme* konulu uluslararası sempozyumda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali olup, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nin 20. Cildi 2. Sayısında yayınlanmıştır.

** Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, makirman@cu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3610-8190>

3). Anlaşılan halkı müslüman olan toplumlar arasında din ve devlet ilişkisi ve laiklik konusunda ortak bir anlayış söz konusu değildir.

Günümüzde İslam toplumlarında yaşanan bazı tecrübeler göz önüne alındığında, laikliğin zaman zaman gündeme taşındığı ve hakkında birtakım spekülasyonların yapıldığı gözlenmektedir. Zira laiklik söz konusu olduğu zaman, doğrudan siyaset, ekonomi ve teknolojik gelişmelerle ilgili olayları değerlendiren dinî inancını öne çıkarmak suretiyle büyük bir taassup içine giren ve laiklik karşıtı bir söylem kullanan radikal bir kesimin varlığı da bilinmektedir. Laiklik ile din ilişkisini anlayıp içselleştiremeyen ve dolayısıyla laiklik ile İslam'ı birbirleriyle bağdaşmaz, hatta birbirine muhalif olarak değerlendiren bu kesimin, laikliği, müslüman halka dayatılan ve zorla uygulatırılan yabancı bir unsur, hatta “dinsizlik” aracı olarak gördüğü bilinmektedir. Bu kesimin argümanları yakından incelendiğinde şunlar söylenebilir: Kuşkusuz laiklik Hristiyan kültüre ait bir kavramdır. Hristiyan Batı toplumlarında kilisenin bilimsel ve toplumsal gelişmeye engel olarak görülmesi, Türk toplumuna “din terakkiye manidir” şeklinde tercüme edilmiştir. Laikliğin laisizm şeklinde uygulanmasıyla dinin kamusal alandan mümkün olduğunca uzakta tutulması yoluna gidilmiştir. Ancak görüşlerin bir noktaya kadar geçerliliği söz konusu olabilirse de bir hususun göz ardı edilmemesi gerekmektedir: Her ne kadar laiklik, Hristiyan kültürde ortaya çıkmış ve İslam toplumlarına dışarıdan ve zorla dayatılmış olsa da, din ve devlet işlerinin düzenlenmesi her toplumun çözmesi gereken bir problem alanıdır. Laiklik dini ve dindarı devlete, devleti din kisvesi altındaki şarlatanlara karşı koruma esasına dayalı bir ilke bir sistemin adıdır.

Din ve devlet ilişkisi kadim bir mesele olmakla birlikte günümüzde de önemini korumaktadır. 1789 Fransız Devrimi sonrası tüm dünyada yaygın bir kabul gören laiklik modelinin, o zamanın en yoğun Müslüman nüfusa sahip Osmanlı Devleti'nde de tartışıldığı bilinmektedir. Osmanlı'dan günümüze gelinceye kadar da çağdaş İslam düşüncesinde birçok Müslüman entelektüelin gündeminde bir şekilde yer alan Şeriatın toplumsal ve siyasal alandaki yeri ve siyasî otoriteyle ilişkisi sorunu, yaklaşık iki asırdan beri müslüman bilginler arasında keskin anlaşmazlıklara ve çetin müzakerelere yol açmış durumdadır. İslam dinini ve Müslümanları 'Batı karşıtı' olarak konumlandıran veya İslam ile Batılı değerleri ve sekülerizmi çatıştıran ve dünyayı kutuplaştıran görüşe karşı İslam ile modern ortak değerlere dayalı bir yaklaşımı savunan; din ve devlet, inanç ve kimlik, entegrasyon veya asimilasyon, dinî çoğulculuk ve hoşgörü sorunlarıyla ilgili etkili fikirleri örnekleriyle ortaya koyan müslüman entelektüeller arasında şu isimleri saymak mümkündür: Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Adalet bakanı Mehmet Seyyid Bey (1873-1925), Mısırlı Ali Abdürzâk (1888-1966), Sudanlı Mahmut Muhammet Taha (1909-1985), Cezayirli

Muhammet Arkoun (1928-2010), Mısırlı Yusuf Karadavi (1926-), Mısırlı Hasan Hanefi (1935-), Mısırlı Abdülvehhab el-Messirî (1938-2008), Nurçoliş Macit (1939-2005), Tunuslu Raşit Gannuşi (1941-), Tanzanyalı Abdülaziz Saçedina (1942-), Mısırlı Hamit Ebu Zeyd (1943-2010), Sudanlı Abdullahî Ahmet en-Naim (1946-), Boşnak Mustafa Ceriç (1952-), Mısır kökenli İsviçre vatandaşı Tarık Ramazan (1962-).

Türk akademiyasında laiklik konusunda çalışmaları olan isimler: Seyit Bey (1873-1925), Ali Fuat Başgil (1893-1967), Cahit Tanyol (1914-2002), Zeki Hafızoğulları (1938-), Aytunç Altındal (1945-2013), Mustafa Erdoğan (1956-), Nuray Mert (1960-), Oya Parker (19-), Ahmet Kuru (19-) vd. Bu isimlere İlahiyat Fakültelerinde görev yapan akademisyenler de eklenebilir: Mehmet Taplamacıoğlu (1912-197), Hüseyin Atay (1930-), Mehmet Sait Hatipoğlu (1933-), Ethem Ruhi Fırlalı (1937-), Münir Koştaş (1939-), Ünver Günay (1942-), Salih Akdemir (1950-2014), Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016) ve Ahmet Akbulut (1954-) vd.

Daha da uzatılması mümkün olan, ancak burada sadece bir kısmı zikredilen bu isimlerin İslam dünyasının Doğusundan Batısından çok farklı coğrafyalarda bulunduğu göz önüne alındığında, din ve devlet ilişkisinin çağdaş İslam düşüncesinde hala önemini koruduğu sonucuna varılabilir. Bu bağlamda 19. yüzyılın sonunda doğmuş olmakla birlikte 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İslam coğrafyasında din ve devlet ilişkileri, özellikle halifelik konusunda öne çıkan iki ismi zikretmek gerekmektedir. Bunlardan ilki Osmanlı aydınlarından ve Türkiye Cumhuriyetinin ilk Adalet Bakanı Seyyid Bey (1873-1925), diğeri Mısırlı hukukçu (kadı) Ali Abdürrazık (1888-1966).

Seyyid Bey 3 Mart 1924 tarihinde 1. İnönü Hükümeti'nin son günlerinde Meclis'te Hilâfetin kaldırılmasına yönelik güçlü bir ekip çalışmasının ürünü olan "*Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*" konulu uzun bir tarihi konuşma yapmıştır. Meclis oturumunda "Halife Türkiye'nin itibarıdır" yaklaşımıyla hilafetin kaldırılmasına karşı çıkmış olmasına rağmen Seyit Bey, "Hilafet meselesi dini olmaktan ziyade dünyevi bir meseledir ve itikat meselelerinden değil, millette ait hukuk ve mesâlih-i amme cümlesindendir." (1340/1924: 4) sözleriyle konuşmasında milli hâkimiyet ilkesinden hareketle, hilafetin kaldırılmasının İslam dini açısından bir mahsur taşımayacağını savunmuş ve meclisteki muhalefeti de büyük ölçüde ikna etmiş olmalı ki bu konuşmanın neticesinde Meclis hilafeti ilga etmiştir (Erdem, 1996; 2013). 1924 Anayasası'nın hazırlanmasında da önemli rol oynayan Seyit Bey, daha sonra bakanlık görevinden ayrılmak zorunda kalmış ve akademisyenliğe geri dönmüştür.

İkinci isim ise Seyyid Bey'den etkilenmiş olan Ali Abdürrâzık'tır. Fikirleri, ön yargılardan uzak olarak ve tarihi gerçekleri esas alan bir yaklaşımla hala yeterince tartışılmamış olan (Türkan 2005:426) Abdürrazık, Türkiye'de

hilâfetin kaldırılmasından bir yıl sonra 1925 yılında İslâm'da siyasî otoritenin mahiyetine dair *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükm* adlı kitabı kaleme almıştır. İslam'da din, devlet, hilafet, saltanat ve siyaset hakkında çeşitli değerlendirmelerin yer aldığı bu kitap, İslam ve laiklik, din ve devlet ilişkisi açısından önemli bir çalışmadır.

Bu makalede, Ali Abdurrazık'ın hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra din ve devlet ilişkisini, laiklik meselesini İslam dininde siyasî bir otorite olarak halifelik üzerinde nasıl okuduğu ele alınacaktır.

Hayatı

Ali Abdurrazık (1887-1966) 1887 yılında Mısır'ın Said bölgesinde Minye şehrine bağlı Ebûcîrc köyünde dünyaya gelmiştir. Sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik seviyesi yüksek bir aileye mensuptur. Dedesi kadılık görevinde bulunmuş bir zat, babası Hasan b. Ahmed de Ezher mezunu olup siyasî çevrelerde tanınmış bir şahsiyettir. Babasının arkadaşlarından olan Muhammed Abduh'un sohbetlerine katılmış, daha sonra Ezher'deki öğrenim hayatının bir kısmında da talebesi olmuştur (Azimli 2002:55). Temel eğitimini köyündeki mektepte alan ve hıfzını tamamlayan Abdürrâzık on yaşında Kahire'ye giderek Ezher'e kayıt yaptırmış; burada okurken bir yandan da Batı'nın modern disiplinlerini dönemin şarkiyatçılarından edinmiştir (bkz. İnayet 1991:202). 1912 yılında Ezher'den mezun olmuş, Bir süre Arap dili dersleri verdikten sonra kendi imkânlarıyla İngiltere'ye gitmiş, Oxford Üniversitesi İktisat bölümünde öğrenim görmeye başlamış, ancak I. Dünya Savaşı başlayınca 1915 yılında memleketine dönmüştür. Aynı yıl Mansûre Şer'î Mahkemesine kadı olarak atanmış ve 1925 yılına kadar bu görevde kalmıştır (Kavak 2016:74).

Ali Abdurrazık 1925'te yazdığı *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükm* adlı kitapta İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile İslam Tarihi'ni yeni bir okuma ve yorumlamaya tabi tutarak laiklik lehine bir tavır sergilemiştir (Ansary, 2009: 1: 14). Bu kitapta yer alan görüşleri sebebiyle kendisine yöneltilen suçlamaların ardından 1911 tarihli bir karara istinaden 1925 yılında Ezher diploması iptal edilmiş, Ezher'in '*ulemâ*' kategorisinden çıkarılmış, aynı yılın Eylül ayında kadılık görevine son verilmiştir. 20. yüzyılın başlarından itibaren Mısır'da İslam sekülerizminin (laikliğin) babası olan Ali Abdurrazık'tan ilham alan sadece küçük bir azınlık vardı ve o tarihlerde, hatta bugün bile Mısırlı Müslümanların geniş bir kesimi için laiklik meselesini tartışmak entelektüellere özgü bir lükstü (Elshahed, 2003:74-5).

Ezher'den ihraç edildikten sonra gittiği İngiltere'de birkaç yıl kaldıktan sonra hukuk diplomasıyla Kahire'ye geri dönen Ali Abdurrazık birkaç yıl avukatlık yapmıştır (Görmez 1995:226). 1945 yılında Ezher yönetimi tarafından âlimlik unvanı iade edilmiştir. Daha sonra bir müddet İngiltere'de ve Kuzey

Afrika’da bulunmuştur. Aktif siyasî hayata *Hizbü’l-Ahrâr ed-Düstûriyyîn* partisine katılarak başlayan Abdurrazık, partinin yayın organı *es-Siyâse* dergisinde yazılar yazmıştır. Daha sonra seçimlere girmiş, Mısır Parlamentosu’na milletvekili seçilmiş, ardından senatör olmuştur. 1948-1949 yıllarında Evkaf Bakanı olup kendisini ihraç eden Ezher’in başına geçmiştir. 1948 yılında Kahire’deki *Mecmau’l-Lügati’l-Arabiyye*’ye üye seçilmiştir. Amerikan Üniversitesi’nde edebiyat tarihi okutan, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde seri konferanslar veren Abdurrazık, haftalık ve aylık yayın organlarında çok sayıda yazı yazmıştır. 23 Eylül 1966 tarihinde Kahire’de vefat etmiştir (bkz. Kavak 2016:75).

Eserleri

1. *Emâlî ‘Alî ‘Abdirrâzık fî ‘İlmi’l-Beyân ve Târîhihi* (Kahire 1330). Yazarın Ezher çevresindeyken vermeye başladığı, daha sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde sürdürdüğü beyan ilmine dair ders notlarından oluşur. Eserde özellikle bu alanda Ezher muhitinde farklı bir yaklaşıma sahip olan Muhammed Abduh’un metodu benimsenmiş, Abdülkâhîr el-Cürçânî’nin görüşleri tercih edilmiştir (bkz. Kavak 2016:76).

2. *el-İslâm ve Uşûlü’l-Hükm: Baḥs_ fî’l-Hilâfe ve’l-Hükûme fî’l-İslâm* (Kahire 1343). Ali Abdürrâzık’ın çağdaş İslâm siyaset düşüncesinde geniş tartışmalara yol açan en önemli eseridir. 1915 yılında kadı olarak tayin edilmesi üzerine İslâm yargı tarihini araştırmaya yönelen yazarın on yıllık emeğinin ürünüdür. Dolayısıyla bu eser, İslâm yargı hukuku tarihine dair kapsamlı bir projenin ilk aşaması olarak ortaya çıkmıştır. Liberal-seküler bir bakış açısının hâkim olduğu kitap, her biri üç alt başlıktan oluşan üç ana bölümden meydana gelir. “Hilâfet ve İslâm” başlıklı birinci bölümde Hilâfetin Doğası, Hilâfetin Hükümü ve Hilâfetin Sosyal Açıdan Durumu; “Hükümet ve İslâm” başlıklı ikinci bölümde Hz. Peygamber Döneminde Siyasî Rejim, Peygamberlik ve Siyasî İdare ve Siyasî İdare Değil Peygamberlik, Devlet Değil Din; “Tarih Boyunca Hilâfet ve Hükümet” başlıklı üçüncü bölümde Dinî Birlik ve Araplar, Arap Devleti ve İslâmî Hilâfet alt başlıkları yer almaktadır (bkz. Kavak 2016:76).

Kitapta ele alınan bu temel konular, sırasıyla hilafet (halifelik), risalet (peygamberlik) ve din’dir. Kitaptaki konular arasında ahenkli bir insicam olmadığını iddia eden Görmez’e göre (1995:226), bu üç konu arasında tümevarım yöntemiyle bir neticeye varılmaktadır. Yazar, kitabını özetle iki temel teze dayandırıyordu. Birincisi geleneksel hilafet sistemi ne zorunludur, ne de Şeriate dayalıdır. İkincisi İslam her ne şekilde olursa olsun hiçbir siyasi ilke ortaya koymamıştır (Azimli 2002: 56).

Dönemin hâkim söylemi olan kaynaklara dönüş vurgusunun açık biçimde işlendiği kitapta dayanak olarak daha ziyade İbn Haldûn’un *Muḳaddime*’si kullanılmakta, bazen de aralarında Seyyid Bey’in *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer’iyyesi* adlı

eserinin Abdülğanî Senî Bey tarafından yapılan Arapça çevirisi dâhil olmak üzere bazı yeni kaynaklar iç içe girebilmektedir. Zaman zaman Batılı siyaset düşünürlerine, söz gelimi Locke ve Hobbes'a da atıflar yapılır.

Ömer Rıza (Doğrul) kitabı önce *Vakit* gazetesinde özet çeviri şeklinde tefrika etmiş, ardından 1927 yılında *İslâmiyet ve Hükümet* adıyla ve birtakım tasarruflarla Türkçeye tercüme etmiştir (Uzun 1994:491). Bu çeviri 1995 yılında *İslâm'da İktidarın Temelleri* adıyla yeniden yayınlanmıştır. Abdou Filali-Ansary ve Léon Bercher Fransızcaya, Emîr Rızâvî Farsçaya, Meryem Lütfî İngilizceye çevirmiştir. Ali Abdürrâzık ve bu eseri hakkında çok sayıda makale ile bazı eserler kaleme alınmış olup bunların içinde Suâd (Souad) T. Ali'nin telif ettiği eser önemlidir.

Gerek döneminde gerek günümüzde sıkça hatta zaman zaman acımasızca eleştirilen, söz gelimi siyaset ve kelam sahasında yazılmış akademik bir çalışma olmaktan ziyade gazeteci üslubu ile kaleme alınmış politik bir kitap olmakla nitelenen bu kitabın, belki de en büyük faydası ilk defa, din devlet ilişkisi, İslâm'da yönetim biçimi ve hilafetin mahiyet-i şeriyesi ile ilgili zengin bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuş olmasıdır (bkz. Görmez 1995:226). Zira kitabın yayınlanmasını müteakip yirmi beş tane reddiye yazılmış, hala da konuyla ilgili olumlu olumsuz yazılar yazılmaktadır (Azimli 2002:66).

3. *el-İcmâ fi'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire 1366). Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde verdiği konferanslardan derlenen kitapta icmân hakikati, imkânı, hücciyeti, hükmü ve fıkıh usulü delilleri arasındaki yeri incelenir.

4. Abdürrâzık, ağabeyinin hayatını, çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerini ve seyahat notlarını derleyerek *Min Âs_âri Muştafâ 'Abdurrâzık* adıyla ve Tâhâ Hüseyin'in takdimiyle yayımlamıştır (bkz. Kavak 2016:76).

Görüşleri

Mısırlı Ali Abdurrazık'ın görüşlerini, özellikle halifelik üzerinden yapmış olduğu din ve devlet ilişkisi ile ilgili görüşlerini ele alırken temel kaynak *al-İslam ve Uşulu'l-Hukm: Baḥs fi'l-Hilafa ve'l-Hukume fi'l-Islam* adlı eseri olacaktır. Bu kitapta yazar İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile İslam Tarihi'ni yeni bir okuma ve yorumlamaya tabi tutmuş ve laiklik lehine bir tavır sergilemiştir (Ansary, 2009: 1: 14).

Abdurrazık'ın görüşlerini din, peygamberlik (risalet) ve halifelik (hilafet) olarak üç başlık altında toplamak mümkündür:

Din

Ali Abdurrazık'ın İslam ve devlet ilişkisi ya da laiklik konusundaki görüşlerini anlamak için öncelikle onun din anlayışını ele almak daha açıklayıcı olacaktır.

Rosenthal'a göre, Abdurrazık İslam'ın saf ve açık bir karakteri olduğu görüşündedir (Abdurrazık 1995:14):

“Dinde Müslümanları sosyal ve siyasal bilim alanlarında, onlara boyun eğdiren ve onları zelil eden bu köhne düzeni ortadan kaldırmakta, en iyi yönetim prensipleri olarak, ulusların tecrübeleri ve insan aklının en son başarıları doğrultusunda kendi hükümetlerini tesis etmekte diğer uluslarla rekabetten men eden hiçbir şey yoktur.” (Abdurrazık 1927:10).

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla sosyal ve siyasal alanda insan aklına ve tecrübesine önem veren Abdurrazık, İslam'da din ile devletin ayrılmazlığına itiraz eder (Enayat, 2005:66). Ona göre dinî ve ilahi alan beşeri ve seküler alan ayrımı önemlidir; din ile siyaset birbirinden ayrılır (Abdurrazık 1995:10). Din ile siyaset iki ayrı toplumsal kurumdur. Devlet, siyaset ve hükümet işleri tamamen insana bırakılmış beşeri, seküler işlerdir. Dolayısıyla din bu alana müdahale etmemiş belirli bir devlet ve hükümet modeli önermemiştir. Allah bu gibi dünyevi işleri insanlara bağışladığı akıl ve anlayış alanına bırakmıştır (Abdurrazık 1995:93). Zaten Hz. Peygamber de dünyevi işlerle ilgili konularda bağlayıcı bir hüküm koymamış, herhangi bir öneride de bulunmamış, tersine *“Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.”* (Müslim, fazail, 141) demiştir (bkz. İmamoglu, 2013).

Peygamberlik

Ali Abdurrazık'ın peygamber ve peygamberlik (risalet) anlayışı da din anlayışı çizgisinde şekillenmiştir. Tıpkı din ile siyaset arasında ayrım yaptığı gibi dinî ve siyasi otorite arasında da bir ayrıma gitmiştir. İbn Haldun gibi âlimlere muhalefet etmek suretiyle, Allah ve/veya peygamber ile temsil edilen dini otorite ile hükümdar tarafından temsil edilen siyasi otorite birbirinden farklıdır (Abdurrazık 1995: 72, 84). Hz. Peygamber sadece bir tebliğcidir. Onun ne icra yetkisi ne de devlet kurma gibi bir düşüncesi olmamıştır. Bir devlet kurma, risalet sınırının içinde veya peygamberlik görevi arasında değildir. Eğer Hz. Peygamber bir devlet kurmuş olsaydı, devletlerin temel karakteristiği olan bir yargı sisteminin de olması gerekirdi. Oysa Hz. Peygamberin sözlerinden ve fiillerinden ne bir yargı ve hukuk sistemi ne de bir adliye teşkilatı çıkarmak mümkün değildir (Abdurrazık 1995: 57-60, 69-70).

“el-İslam ve Usûl'l-Hukm” adlı eserin 11. bölümün 3. kısmının başlığı slogan niteliğinde olup adeta kitabın da özetidir: *“Siyasi otorite değil peygamber-*

lik, devlet değil din". Abdurrazık, bu başlık altında Hz. Peygamberin yalnızca dine davet eden bir elçi olduğunu, hükümdarlık arzularından, devlet kurma hırslarından tamamen uzak olduğunu belirtir. Nitekim vefatından sonra kendisinin yerine geçecek birisini bırakmamış ve vasiyet etmemiştir. Ona göre, Peygamberlerin velayeti hidayet ve irşad içindir, imanîdir; devlet başkanlarının velayeti maddidir, yani hayatın maslahatlarını idare ve yeryüzünü imar etmektir. Birincisi Allah ve din için, ikincisi dünya ve insanlar içindir. Dolayısıyla onun liderliği siyasi değil dinidir (Abdurrazık 1995: 80-5).

Halifelik

Müslümanlar arasında yaygın kanaate göre, halife tayin etmek Kuran, Sünnet ve icma ile sabit olup, ümmetin bütün fertlerine vaciptir, yükümlülüktür. Hatta bir rivayete istinaden bir halifeye biat etmeden ölen kimsenin cahiliye üzere öleceğine inanılır. Abdurrazık ise böyle bir düşünceye ve anlayışa karşı çıkar, bunun hiçbir dini dayanağının olmadığını ileri sürer. Ona göre bu düşünceyi desteleyecek ne Kuran'da bir ayet, ne Hz. Peygamberden varit bir hadis ne de bir icma vardır (Abdurrazık 1995: 117-8).

Ali Abdurrazık eserinde hilafet kurumunu ve dini dayanaklarını sorgulamıştır. Halifelerin ümmet nezdindeki konumu, peygamberin ümmet nezdindeki mevki gibi görülmüş; halifeyi dinlemek, ona itaat etmek dini bir emir olarak kabul edilmiş; hatta halifeye itaat Allaha itaat, halifeye isyan Allaha isyan olarak addedilmiştir. İmanın ancak bu itaatle tamamlanacağı ifade edilmiştir. Oysa bir düşünce aklen de dinen de kabul edilemez (Abdurrazık 1995: 25-7).

Hilafet kurumunun ne dini açıdan ne de toplum ve siyaset açısından faydası olduğunu ileri süren Abdurrazık'a göre, Müslümanların dünyada dinlerini yaşanması ve kurtuluşa ermelerinin de hilafet ile hiçbir alakası yoktur. Öte yandan hilafet, ortaya çıktığı günden beri siyasi çatışmaların kaynağı olarak müslümanların başına felaketler yağdırmış, tüm kötülüklerin kaynağı olmuştur (Abdurrazık 1995: 52). Nitekim tıpkı Abdurrazık gibi bir Müslüman yazar da, Müslümanların dinlerini gereği gibi yaşayabilmek için laik bir devlete muhtaç olduğunu belirtir (an-Naim 2008:1-44). Zira devlet ile din arasındaki ilişkiye düzen ve istikrar için geliştirilen ve bireylerin din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına alan çağdaş bir ilke olan laiklik, dinsizlik anlamına gelmediği gibi, yeni bir din yaratma gibi bir amacı da olmaz (Taplamacıoğlu, 1964:255).

İslam'ın bir devlet ve hükümet modelini gerekli gördüğüne dair 43/Zuhuruf 32 ve 5/Maide 48 ayetleri gerekçe gösterilmiştir. Oysa bu ayetler siyasi otorite, devlet ima etmekten ziyade açıkça toplumsal işbölümüne işaret etmektedir. İslam dini hükümet sistemini gerekli görür ancak bu dinin temel

bir ilkesi değildir. Zira İslam, devlet ve hükümet modeli oluşturma konusunda bazı ilkeler belirlemekle birlikte Müslümanları özgür bırakmıştır. Hayatı boyunca İslâm devletine yönelik bir işaretle bulunmayan Hz. Peygamber ardında bir halife bırakmamıştır. Hz. Peygamber din tamamlandıktan sonra vefat etmiştir, dolayısıyla vefatından sonraki siyasî liderliğin dinî bir boyutu ve bağlayıcılığı yoktur. Tarih boyunca hilâfetin dinî bir makam olduğu fikri, siyasî otoritenin statüsünü ve uygulamalarını meşrulaştırmak ve böylece kendilerine mutlak itaatini sağlamak için başvurulan bir manipülasyondur. İnsanlar dünyevî konuları akıl, bilgi, tecrübe ve kamu yararına göre düzenleyebilirler.

Eleştirisi

Ali Abdurrazık'ın din ve devlet ilişkisi, İslam ve laiklik bağlamında öne sürmüş olduğu görüşler birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. En sert eleştirileri Mısır'daki Ezher yönetiminden gelmiştir. Ezher yönetimi soruşturma açmış, 25 kişilik disiplin kurulu 1925 tarihinde toplanarak Abdürrâzık'ı oybirliği ile suçlu bularak diploması elinden alınmış ve âlimler zümresinden ihraç edilmiştir. Mısır'daki bütün liberal ve laiklerin fikir ve düşünce hürriyeti adına onun yanında yer almaları işini büsbütün zorlaştırmıştır. Disiplin kurulunun kitapta suç unsuru olarak ileri sürdüğü ve soruşturduğu yedi madde şu şekilde sıralanabilir:

1. İslam şeriatının ruhani olduğu, dünya işleri hakkında bir hüküm ve icraya sahip olmadığı.
2. Hz. Peygamber'in dine davet, tebliğ için değil, hükümrancılık için mücadele ettiği.
3. Hz. Peygamber dönemi idari ve yargı sisteminin karışık, kapalı ve anlaşılmaz bir sistem olduğu.
4. Hz. Peygamberin görevinin hüküm ve icra değil sadece tebliğ olduğu.
5. Müslümanların din ve dünya işlerini idare edecek bir imamı seçmesinin vacip olduğuna dair sahabe icmasının inkâr edilmesi.
6. Yargının şeri bir görev olmadığı.
7. Hz. Ebu Bekir ve sonraki üç halifenin yönetimlerinin dini olmadığı (akt. Görmez 1995:225; karşı. Azimli 2002:58; Türcan 2005:425).

Öte yandan Ezher âlimler zümresi, ihraç ettikleri Abdurrazık'ın Mansur'a şeriat mahkemesi kadılığından da alınması için Adalet Bakanlığı nezdinde girişimlerde bulunur. Hukukçuların bu kanunun âlimler heyetine böyle bir yetki vermediğini, bunun daha çok ahlaki durumlarla ilgili olup fikir ve düşünceleri kapsamadığını belirtmelerine, hatta Adalet Bakanı Abdulaziz Fehmi Paşa'nın da kararın anayasaya aykırı olduğunu ileri sürmesine rağmen Başbakanlığa vekâlet eden Yahya İbrahim Paşa Kral Fuad ile görüşmüş ve ondan aldığı yetki ile Adalet Bakanını görevden almıştır (Görmez 1995:224-5; Azimli 2002:59).

Anlaşılan halkın ve Ezher çevresinin baskılarına dayanamayan siyasi iktidar, düşüncüyü açıklama, ifade özgürlüğü gibi temel hukuk kurallarını ihlal etmiştir. Bir diğer ifadeyle, hukuk ve kanunlar zorlanmış ve hukuk siyasallaşmıştır.

Soruşturma sürecini yorumlayan Görmez'e göre, gerek heyetin kitaba yönelik iddiaları, gerekse Ali Abdurrazık'ın savunmaları bırakın ciddi bir mahkemeyi, seviyeli ilmi bir tartışma olmaktan bile uzaktır. Asıl üzerinde durulması gereken hususlar bir tarafa bırakılmış ve detaylar üzerinde durulmuştur (1995:225). Anlaşılan öne sürülen iddialar bilimsel ve hukuki olmadığı gibi, son derece seviyesiz, sıradan ve önyargılar içermekte idi.

İslâm tarihi boyunca belli bir kabul görmüş bir kurumu bütünüyle reddetmeye yönelik laik çağrışımlar içeren kitap, Ezher yönetiminin dışında da tepkiyle karşılanarak kitaba yönelik eleştiriler ve reddiyeler yazılmıştır. Abdurrazık'a yönelik saldırılar siyasi otoriteyi yedeğine alarak o kadar yoğun ve şiddetli olmuştur ki, aydınlarda ve bilimsel çevrelerde korku egemen olmuş özgürce bir fikir ve düşünce ileri sürme cesareti kırılmıştır (Azimli 2002:66).

Yapılan eleştirileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükûm*, bir yandan uzun yıllara yayılmış bir projenin ürünü olduğu izlenimini verirken (s. 38) öte yandan hilâfetin ilgası üzerine mevcut şartlara bir cevap niteliğinde aceleyle yazılmış, birtakım eksikliklerle malul bir çalışma özelliği taşımaktadır (s. 4). Hatta proje olmanın ötesinde Abdurrazık isminin müstear olduğu, asıl yazarın ise Yahudi bir müsteşrik olduğu bile iddia edilmiştir. Osmanlının son Şeyhülislamı Mustafa Sabri ise, Abdurrazık'ın Türkiye'de Mustafa Kemal'in uygulamalarına destek çıkmak için bu eseri yazdığını iddia etmiştir (bkz. Görmez 1995:224). Reşit Rıza ise kitabın Mısır'da parasız dağıtılmasından hareketle Protestanlık destekli bir projenin ürünü olduğu iddiasında bulunur.

Benzer şekilde kitaba reddiye yazarlar olduğu gibi liberal-seküler görüşü temsil eden müellifler de Abdürrâzık'ı desteklemiştir. Eseri Türk inkılâbının bir ürünü olduğu düşüncesiyle Türkçeye çeviren Ömer Rıza Doğrul'u da bu ikinci kategoride görmek mümkündür. Bu bakımdan kitabı Türkçeye çeviren mütercim Ömer Rıza Doğrul da eleştirilerden nasibini almıştır (Görmez 1995:224).

Reddiye olarak yazılan eserler de ciddi bir hataya düşmüşlerdir. Halifeliği savunurken, laikliğe karşı çıkarken İslam dinini gücünü Allahtan alan veya Allah adına tasarrufta bulunan teokratik bir sistemi tecviz ediyormuş gibi bir savunma yapmış olmalarıdır (Görmez 1995:228).

Abdurrazık muhtelif gazete ve dergilerde yanlış anlaşıldığını ifade eden beyanatlar yayınlamıştır. (Görmez 1995:228).

2. Kitaba yönelik eleştirilerden bir diğeri, yöntemsel problemlerle ilgilidir. Özellikle hilâfetin gerekliliği konusundaki icma delilini reddetmesi; klasik li-

teratürün algısını İbn Haldun üzerinden yorumlamaya çalışıp kelâm ve fıkıh literatürünü göz ardı etmesi; İslam tarihinden verdiği örneklerde son derece seçmeci davranması; kaynaklara dönüş söyleminin etkisiyle dinî nasları, içinde bulunulan zaman diliminden hareketle ve modern algılar doğrultusunda yorumlamaya çalışması zikredilebilir. Bazı eleştirilerde ise iktibas ettiği metinleri bağlamından kopardığı yönündedir.

Batı siyasî tecrübesini İslâm tarihine uygulama çabası olarak da görülmesi mümkün olan eser, İslâm ve sekülerlik tartışmalarında Ezherli kimliğiyle yer alan Ali Abdürrâzık'ı liberal-seküler akımın temsilcileri arasına yerleştirmiştir.

Abdurrazık bir kurum olarak hilafeti eleştirirken ne hilafetin saltanata dönüşmesi ne de ümmetin idareye katılmasının engellenmesi üzerinde durmamış, bu kurumun bizatihi İslam'da yeri olmadığını savunmuştur. Dolayısıyla biçimsel olarak bu kurumu Kur'an'da arayanlarla aynı hataya düşmüştür; zira bir kurumun İslami olabilmesi için ille de hakkında sarıh bir ayet veya sahih bir hadisin varlığı şart değildir. (Görmez 1995:227). Hilafet makamı ümmetin birliğini temsil ettiği için sembol, Halifelik ümmetin yeniden toparlanması için bir araç olarak görülmüştür (Görmez 1995:223). Anlaşılan Abdurrazık meseleye salt dini açıdan bakmış; sosyolojik açıdan, toplumsal düzen için fonksiyonel olup olmadığına bakmamıştır.

Din ve devlet ilişkileri bağlamında ileri sürmüş olduğu eleştirilerden ve iddialardan anlaşıldığı kadarıyla Abdurrazık, bir yönetim modeli olarak hilafete karşı olmak yerine, İslam'ın yönetim ve iktidar olgusu ile ilgilenmediğini ileri sürmüş (Türcan 2005:409; Azimli 2002:63), bu da kendisine yönelik eleştirileri arttırmıştır. Aslında amacı İslam'ın depolitize olması değil, siyasi düşünce konusundaki zayıflık, Müslümanlar arasında eleştiriye kapalıdır. Beşerî alanda faaliyet yapan ümeraya itiraz dini metinleri inkâr veya yok sayma değildir (Abdurrazık 1995: 12, 124-5).

Batıda belli tarihî süreçlerden geçerek kabul edilen laiklik ilkesi, o toplumlar için çok önemli ve pratik yararlar içerdiği bilinmektedir. Ancak aynı tecrübeyi yaşamamış, üstelik farklı bir dine inanan topluma olduğu gibi uygulamaya kalkışmak, hem tarihî ve sosyolojik gerçeklere hem de dinî anlayışa uygun düşmemektedir. Ancak bu, din ve devlet işlerinin düzenlenmesini göz ardı etmek veya terk etmek anlamına gelmemektedir. Her toplumda din ve devlet arasındaki ilişkinin sağlam bir temelde kurulması ve sağlıklı bir şekilde işlemesi için devlet mekanizması üzerine düşen fonksiyonları yerine getirmek durumundadır.

Ali Abdurrazık'ın eserinin İslam'ın laikleştirilmesi veya laikliğin İslamileştirilmesi olarak düşüncesiyle Mısır'da çok büyük tepki toplaması çok dikkat çekicidir. Zira söz konusu eser ile aynı tarihlerde Türkiye'de Celal Nuri

İleri, Abdullah Cevdet. Zeki Velidi Togan gibi şahsiyetlerin bu konuda kaleme aldıkları yazılarla karşılaştırıldığı zaman ciddi bir orantısızlık görülür. Zira Türkiye’de yazılanlar, özellikle Adalet Bakanı Seyyid Bey’in kaleme aldığı “*Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*” ile Mecliste yaptığı konuşma metni olan “*Hilafet’in Mahiyet-i Şeriyesi*” adlı risaleler çok daha ciddi bir söylemi ifade etmektedir. Kaldı ki, Seyyid Bey’in birinci eseri 1924 yılında Abdülkadir Sünni bey tarafından Arapçaya tercüme edilmiş ve Abdurrazak’ın baş kaynakları arasında yerini almıştır. Görmez’e göre bunun başlıca sebebi, Türkiye’de yazılanların doğrudan laikliğe çağrı niteliğinde olması ve dinin tamamen dünyadan soyutlanması gerektiği ile ilgili olmasındandır. Oysa Abdurrazak’ın eseri belki de ilk defa laikliğin İslamileştirilmesi yahut İslam’ın laikleştirilmesi ile ilgilidir. Başka bir ifade ile İslam dininin bizatihi, laik bir din olduğu tezi dile getirilmiştir. Seyyid Bey’in eserlerine gelince, yazarının kastını aşan bir gayeye hizmet etseler de, bunlar İslam’ın genel ilkelerinden hareketle saltanata dönüşen hilafetin yanlış yönlerini ortaya koyan eserlerdir (bkz. Görmez 1995:224-5).

Aslında bu durum, Türk ve Arap Müslüman entelektüellerinin bakış açısı farkını açıkça ortaya koymaktadır. Zira sosyal bilimsel araştırmalarda sıkça kullanılan merkez-çevre dikotomisi (Mardin 1990:31-2; Shils 2002:89) ile yaklaşılsa, İslam dünyasında özellikle Batılı etkilere son derece açık Osmanlı Devleti döneminde ve aslında halen İstanbul ve Darülfünun merkezi temsil ederken, Mısır ve Ezher çevreyi temsil etmektedir. Yakın zamanda Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010) de fikirleri yüzünden 1993 yılında kâfir ilan edilmiş, eşiyle nikâhı geçersiz sayılmış ve 1995 yılında Mısır’dan göç etmek zorunda kalmıştır (bkz. Ebu Zeyd 2001). Merkez-çevre ayrımı çağdaş İslam düşüncesinin fay hatlarını oluşturmaktadır.

Sonuç

Din, bütün insan toplumlarında görülen ve insan hayatı üzerinde etkili olan kompleks bir olgudur. Bir diğer ifadeyle din, toplumsal bir gerçektir. Devlet ise, toplumsal hayatı düzenleme aracı olarak işlemektedir. Dolayısıyla devlet, bu tür karmaşık ilişkileri ve toplumsal hayatı düzenleme (regülatör) fonksiyonunu yerine getirirken, kaçınılmaz olarak, din gerçeği ile karşılaşır. Bu karşılaşma, bütünleşme yönünde gerçekleşirse din, siyasî-hukukî bir sistem haline gelir, yani “devlet dini” (teokrazi) olur; farklılaşma yönünde gerçekleşirse bunun kısa adı “laiklik” olur (bkz. Çağlar, 1994:114). Anlaşılan tam bütünleşme teokraziyi, tam ayrışma ise ateizme kadar uzanan katı laikliği ifade eder. Bunların dışında din ve devlet ilişkisi bağlamında üçüncü bir seçenek olarak esnek, ılımlı bir ilişki modelinden söz edilebilir (bkz. Kuru 2011).

Devletle din arasındaki ilişkiye düzen ve istikrar için geliştirilen çağdaş bir ilke olan laiklik, dinsizlik anlamına gelmediği gibi, yeni bir din yaratma gibi

bir amacı da olmaz. Dolayısıyla laiklik, farklılıklara ve herkesin hakkına saygı gösteren ve kimseyi dini kanaatleri ve inançları nedeniyle dışlamayan, din ve vicdan özgürlüğünü öne çıkaran bir sosyal felsefedir. Bu yönüyle daha ziyade dindarların sahiplenmesi gereken bir ilkedir.

Çağdaş İslam düşüncesinin en temel problem alanlarından biri din-devlet ilişkisidir. Genelde din ve devlet ilişkisi, özelde ise İslam ve laiklik ilişkisi son derece tartışmalı konulardan biridir. Bu bağlamda en çok tartışılan konular arasında genelde modern dünyada, daha özelde ise laik bir devlette İslam'ın yeri ve rolü ile demokrasi, çoğulculuk ve din özgürlüğüne bakışı gibi konular yer almaktadır. Ancak bütün bu tartışmalı konularda yeni fikirler ileri sürmek ve bir anlamda reform yapabilmenin zorlukları da söz konusudur. Bilindiği gibi, hangi din veya inanç mensubu olursa olsun, hemen hemen bütün din reformcularının karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, belki de en başta geleni, ileri sürdükleri yeni ve reformist düşünceler ile geleneksel yapı ve anlayış arasındaki mesafenin veya ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Bu sorun, gelenek ile değişim arasında belli bir birlikteliğin veya devamlılığın nasıl sağlanacağı şeklinde de ifade edilebilir. Kuşkusuz bunun sorumluluğu geleneği temsil edenlere değil, yenilikçi kesime düşmektedir. Yenilikçi kesimin başarı veya başarısızlığı savundukları fikirlerden ziyade bu fikirlerini nasıl savundukları, değiştirmek istedikleri hedef kitleye bu fikirlerini nasıl ulaştırdıkları, yani üslup meselesidir. Genellikle çoğunluğu oluşturan hedef kitlenin genel durumuna ve anlayışına ilişkin bir anlatı ve söylem oluşturma, yeni düşünsel ve toplumsal hareketlerin başarısı ve etkinliği için önemli bir kriter olmaktadır (Esposito 2015:216). Şu halde çağdaş İslam düşüncesi içerisinde yeni bir söylem üretilmesi ve hatta yeni icmalar oluşturulması kaçınılmazdır.

Bu bağlamda Ali Abdurrazık ve görüşleri çerçevesinde bir değerlendirme yapılacak olursa, her görüşüne katılmak mümkün değilse de mutabık kalılabilecek olanlar da bulunmaktadır. Hatta bunlar çoğunluktadır. Abdurrazık eserinde din ve devlet ilişkisi, İslam ve laiklik bağlamında şu sorulara cevap aramıştır: Dini, ilahi olan ile beşeri, dünyevi olan arasında bir ayırım yapılabilir mi? Şariat bireysel ve sosyal hayatın bütün alanlarını kapsar mı? İslam bir siyasi rejimin dayanağı olabilir mi? İslam devlet oluşumunu gerekli görür mü? Devlet kurmak Müslümanların bir görevi mi? İslami ideallere ulaşmak için siyasi ve sosyal bir gereklilik midir? Müslümanlar tarafından benimsenmiş, kabul ve tasdik edilmiş, üzerinde ittifak edilmiş bir hukuk sistemi var mıdır? Varsa şimdiye kadar niçin ortaya konmamıştır? (Abdurrazık 1995: 15).

Bu sorulara verdiği cevaplar ve yaptığı açıklamalar çerçevesinde görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Barış, uzlaş, sulh ve selamet dini olan İslam, insanların dünya ve ahiret saadeti için gönderilmiş ilahî kurallar bütünü olarak bir araçtır. Sosyolojik

açından dinin en önemli işlevi, ayrıştırma değil toplumun fertlerini bütünleşme, birleştirme ve kaynaştırmadır. Bu bağlamda Kur'an'da bu dünyada inanan-inanmayan ayrımının yapılması onaylanmaz, böyle bir ayrımın öbür dünyada olacağı ifade edilir.

b) İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'da herhangi bir devlet modeli sunulmamakla birlikte insanlar arasında eşitlik, adalet, ehliyet, çalışma ve emek gibi kavramlar etrafında bir toplumsal ve siyasal düzen de önerilmektedir.

c) Kuran'da siyasî anlamda "halife" kavramı da yoktur. Halife kelimesi Kuran'da iki tekil (Bakara 2/30; Sad 38/26), çoğul olarak da halâif ve hulefâ şeklinde dört yerde olmak üzere toplam altı yerde geçer. Ancak siyasî anlamda bir devlet başkanlığına işaret edilmez.

d) Peygamberimizin söz ve uygulamalarına, yani sünnetine baktığımız zaman dini bir otorite olarak tebliğ görevini yapmaya çalışmış, siyasal iktidarı talep etmemiş, ancak Mekke döneminde ısrarla reddettiği siyasi otoriteyi şartların zorlamasıyla Medine'de kabul etmek zorunda kalmıştır. Bunu da Kuran'da az önce belirtilen ilkeler çerçevesinde en güzel şekilde yerine getirmiştir. Bilindiği gibi, Hudeybiye anlaşmasında dini kimliğini öne çıkaran kâtiplere yapılan itirazı haklı bulmuş olması (bkz. Buhari, *şurut*, 2732; Müslim, *cihat*, 1784) da, dinin kutsallarının toplumsal ve siyasi pazarlık konusu yapılamayacağını en açık örneğini oluşturmaktadır.

Kaynakça

Abdürrâzık, A. (1927/1995), *İslâm'da İktidarın Temelleri*, çev. Ö. Rıza, İstanbul, Birleşik Yay.

An-Na'im, A. A. (2008), *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge: Harvard University Press

Ansary, A. F. (2009), "'Abd al-Râziq, 'Alî", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1: 14-17.

Azimli, M. (2002), "Hilafet Karşısı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrazık ve Kitabı 'el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm' Üzerine Bazı Mülahazalar", *Marife*, I (3): 55-66

Çağlar, B. (1994), "Laiklik Problemi", *Cogito*, 1: 114

Davis, E. (1995), "'Abd al-Râziq, 'Alî", *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, ed. J. L. Esposito, Oxford Press, I: 5-7

Ebu Zeyd, N. H. (2001), *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*, çev. M. E. Maşalı, Ankara, Kitabiyat.

Elshahed, E. (2003), "Mısır'da İslamiyet'in Konumu", *Devlet ve Din İlişkileri: Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Ankara, Konrad Adenaur Vakfı Yay. 69-79.

Enayat, H. (2005), *Modern Islamic Political Thought*, London & New York: I. B. Tauris

Erdem, S. (1996). Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924), *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2: 119-146

Erdem, S. (2013). Seyyid Bey, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37: 54-56

Esposito, J. L. (2010), "Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World", *Quaderni di Relazioni Internazionali*, 12: 50-68. Türkçesi: Esposito, J. L. (2015), "Seküler Yolda Geri Adım: İslâm Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması", çev. M. A. Kirman, *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1): 211-239.

Görmez, M. (1995), "İslâm Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslâmî Araştırmalar*, VIII (3-4): 223-231

Günay, Ü., H. Güngör, A. V. Ecer (1997), *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara, Adım Yay.

Hourani, A. (1962), *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, London, OUP.

İmamoğlu, A. T. (2013), *Hurmanın Aşılınması/Döllenmesi Hadisini Anlamak*, İstanbul, Kubbealtı

İnâyet, H. (1991), *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. H. Kırlangıç, İstanbul, Yöneliş Yay.

Kavak, Ö. (2016), "Ali Abdürrâzık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, EK-1: 74-77

Kuru, A. (2011), *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, çev. E. Babaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Mardin, Ş. (1990), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, İstanbul, İletişim Yay.

Seyyid Bey (1340/1924). Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi, Ankara: TBMM Matbaası.

Shils, E. (2002), "Merkez ve Çevre", çev. Y. Z. Çelikkaya, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 70:86-96.

Souad Tagelsir A. (2005), *Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, Salt Lake City

Taplamacıoğlu, M. (1964), *Din Sosyolojisi*, Ankara, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay.

Turner, B.S. (1991), *Max Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, Ankara, Vadi Yay. 206-222

Türcan, T. (2005), "Hilâfet Karşıtı Bir Ezher'li: Ali Abdürrâzık (1883-1967)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6: 409-426

Uzun, M. (1994), "Ömer Rıza Doğrul", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9: 489-492.

Yazıcıoğlu, H. (1993), *Laiklik*, İstanbul, İFAV Yay.

ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE MODERNLİK, GELENEK VE DİN

Prof. Dr. İhsan TOKER*

Çağımız bütün yakın dönem önyargı ve beklentilerinin bugün yeterince açık bir şekilde görünür hale geldiği üzere boşa çıktığına bakılacak olursa, eski zamanlardaki kadar bir dinler çağıdır. Rönesans'ın, Reformasyon'un Aydınlanma'nın, sanayileşmenin bütün etkilerine ve yol açtıkları sonuçlara karşın bugün hala –hem de yoğun ve ateşli bir şekilde- dini ve dine değin konular konuşulmakta, tartışılmakta, hatta çatışmalar görülmektedir. Evrensel ve gerekli soyutlukları geliştirmiş durumdaki dünya dinleri bu modern dönemde dünyayla canlı ve dinamik bir şekilde etkileşimlerine devam etmektedirler. Bu etkileşimin önemli bir parçası da, kuşkusuz bu dinler dolayısıyla ortaya çıkan veya dinler içerisinde sağlanan entelektüel üretimler olmaktadır.

Bu noktada Hristiyanlığın kendi içerisindeki dallanıp budaklanmaları ve onun modern dünyayla alışverişi akademik dünyada önemli bir yer tutmaktadır. İslam'a gelince bu dinin çağdaş dönemde ortaya koyduğu etkileşimler biraz farklı görünmektedir. Çünkü Hristiyanlığınki Avrupa-merkezli ve Batı dünyasının kendi iç dinamikleri etrafında gelişmekte iken, Müslümanların modernlikle ilgileri hem kendi içlerinde hem de Batı ile münasebetler çerçevesinde cereyan etmektedir. Hatta daha çok da sürekli Batıya cevap kaygıları öne çıkmaktadır denebilir. İster fiili işgal altında bulunsunlar isterse –sözde- bağımsızlıklarını korumuş olsunlar, Müslüman ağırlıklı coğrafyalarda modern batılı kültürel etki ve sızmalar yoğunluklarını artırarak hissettirmektedirler. Verilen cevaplar da Batıyla özdeşleşme iradesi içerisindeki radikal laik tutumlardan Batı karşıtı en radikal öze dönüşçü tavırlara kadar geniş bir skala içerisinde yer almaktadırlar.¹

Gelenekten yeni gelenekçiliğe, modernizmden İslami uyanış hareketlerine varıncaya kadar Müslüman alim, entelektüel ve akademisyenlerin çevresindeki genel örüntüler az çok bellidir. Bunlarda koruma ve değiştirme, Batıya uyum sağlama ve Batı karşıtlığı, İslami aslilik ve reform-yönelimli öneriler arasında ikili kategorileştirmelere varılması zor bir iş değildir. Bu bakımdan gelenekçiliğin, yeni-gelenekçiliğin, sekülerizmin, modernizmin, radikalizmin

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Üyesi.

1 Bkz. Shepard, *Islam and Ideology. Towards a Typology*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1987), pp. 307-335.

–kendi içlerindeki çeşitlenmelerine karşılık- belli bir çerçevelerinin bulunduğu söylemek mümkündür. Buna karşılık Ali Şeriatî'nin düşüncelerine gelindiğinde bu ayrımları sürdürmek çoğu zaman kolay değildir. Bir Muhammed Abduh'u, bir Muhammed Arkoun'u, bir Fazlur Rahman'ı, bir Hüseyin Nasr'ı, bir Hüseyin Atay'ı, bir Hasan Hanefî'yi belli bir kategoriye oturtmak her zaman mümkündür. Ancak Şeriatî söz konusu olduğunda bu hiç de kolay bir iş olmayacaktır. Nitekim onun yaşarken kendi toplumunda içerisine girdiği etkileşimler de bu çelişkili yönleri yeterince açığa vurmaktadır.²

Nitekim 1980'lerden bu yana Türkiye'deki Şeriatî algısındaki dalgalanmalara bakıldığında da aynı durumun farkına varılabilir. Mesela Ali Şeriatî her ne kadar farklı tarzda bir yaklaşımı ifade ediyorsa da, aslında bir nevi modernliğin İslamlaştırılması şeklinde bakacak olursak en azından bizim ilahiyatçı ve diğer entelektüel kesimlerimizin İslam ile laiklik, İslam ile seküler değerler arasındaki koşutlaştırma beklentilerinin dışında bir kişilik olarak öne çıkmaktadır. Belki de o bu yüzden yıllarca ve yıllarca ihmal edilmiş bir kişilik olarak görünmektedir. Bunun kendi içinde belki haklı sebepleri de olabilir. Bu zaviyeden Şeriatî'nin zihniyetinin bizim standart –daha doğrusu eski standart- akademisyen görüşe karşılık gelmediği de bir açık husustur. Her neyse, ben bu farklılığı vurgulayarak başlamak istedim çünkü bu önem arz eden bir ayrıntıdır. Genelde Türkiye'deki düşünce sisteminde kurulu sistemle, kurulu düzenle çok angaje, çok paralel bir düşünce durumu ve resmi ideolojiyi karşısına almama –hatta hatta arkasına alma- hassasiyetleri de göz önünde bulundurulduğunda Şeriatî'nin –en iyimser bakışla- ihmale uğramış, ama gerçekçi olunacak olursa görmezden gelinmiş –hatta hatta düşmanlık gösterilmiş düşüncelerinin saha dışı tutulması olayı daha iyi anlaşılacaktır.

Bunun yanı sıra onu aşırı dikkate alma durumlarının mevcudiyetini de unutmamak gerekir. O İran'daki İslam Devrimi'nin patlak vermesi sonrasında 1980'li yıllar boyunca Türkiye'deki radikal İslami çevrelerde yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur ki, onun İslami yanlarının ağır bastığı durumlar ve örnekler üzerinden bu ilginin hala devam ettiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan Türkiye'de dini çevrelerin neoliberalizmle koalisyonu neticesinde zuhur eden post-İslamcı evrede –bunlardan teberri eden anti-kapitalist Müslüman çevrelerin büyük ölçüde etkisiyle beraber seküler sol kesimlerde ona ilgi artmıştır. Bugün bile bir taraftan dinsel kesimler diğer taraftan işaret olunan seküler kesimler farklı gerekçelerle onu sahiplenmektedirler. Ama bu durum doğal olarak onun getirdiği boyutların, kazandırdığı hususların yanından açmazların, çelişkilerin de farkına varmamamızı gerektirmemektedir. Ben

2 Bu konudaki bol sayıda örneğe şahit olabilmek için Ali Rahnema'nın Şeriatî biyografisine bakılabilir: Müslüman Ütopyacı, çev. İhsan Tokar, Ankara: Hece Yayınları, 2005.

bunu çok özetle, olabildiğince basit bir çerçeve içerisinde bu oturum dahilinde anlatmak istiyorum.

Şimdi, Şeriati kimdir sorusuyla başlamak gerekirse burada bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Mesela Şeriati Şii bir kişilik midir yoksa Marksist bir Müslüman mıdır? Ki bu literatüre de yansımış bir şeydir. Hatta onun düşünceleri hakkında, Marks'ın teorisinin yeniden *teolojize* edilmiş hali, *ilahiyatlaştırılmış Marksizm*³ şeklinde etiketlere de rastlanmaktadır. Yine o bir aydın mıdır? Sosyolog mudur? Bir kuramcı mıdır? Ya da aktivist midir? Bu sorular sıradan sorular değil; belki böyle liste halinde sıralaması biraz garip bir çerçeveyi akla getirebilir ama ben Şeriati'yi tanımamız açısından, onun çok yönlü özelliklerinin belirlenmesi açısından, onun farklılığını belirlememiz açısından bu soruların her birinin ehemmiyeti olduğunu düşünüyorum. Belki kurulacak çerçevelerde bunun Şeriati ile ilgili inşalarımızda bize katkısı olacağı kanaatinde olduğum için bunları burada paylaşıyorum. Şimdi en azından bazı yönlerine bakacak olursak Şeriati, gerçekten ilginç bir insandır. Bir kere o, döneminin ürünüdür; hepimizin olduğu gibi o da döneminin bir ürünüdür: İranlı, Şii ve çağdaş. Daha sonra da işte Batı eğitimi görmüş, Paris'te yıllarını geçirmiş ve orada da hiç boş durmamıştır. Biraz daha belirginleştirmek istersek, Şeriati'nin döneminin özelliklerini sıralamak bakımından; bir kere 20.yy.'ın İran'ından başlamak lazımdır. 20.yy. İran'ında ne vardı? Bir Şahlık var. Kendince de olsa bir ulus-devlet projesi var. Başında bir şah olması bir İran ulusal devletinden bahsetmemize engel değil. Çünkü o da bilmem kaç bin yıllık bir Pers devletinden bahsediyor. Diğer taraftan başka aktörlere bakacak olursak mollalar dediğimiz kişiler ya da bir Ayetullahlar düzeni var. Şii kültürün hakim olduğu bir toplum var ki, bunun Şeriati'nin tahayyülünde hem olumlu hem de olumsuz anlamda çok yönlü katkılarını düşünebiliriz. Tabii o dönemler Türkiye'de de olduğu üzere yine Tudeh Partisinin temsil ettiği komünist hareketin, özellikle çok güçlü bir komünist hareketin varlığına şahit oluyoruz. Mutlaka Şeriati'nin hiçbir zaman onlarla arası olmamıştır, rakip olmuşlardır ama yine de Marksist düşüncenin anılan kesimlere özgü bir şey olmadığı, Marksist düşüncenin, sosyalist düşüncelerin aynı zamanda Şeriati ve başka kimileri tarafından o toplumda bir tesir icra ettiğini düşündüğümüz bir çerçeve kalıbını, çerçeveyi temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Şii kültüre bütün unsurları ile hakim durumdaki Şeriati'den bahsettiğimiz zaman herhalde bir Sünni'den bahsetmiyoruz. Kesinlikle terminolojisi, kültürü, sosyal yaşamı içerisinde doğal olarak o kimdir? O, Şii kültürünün çok farklı bir ürünüdür. Bununla iç içedir. Yani öyle bir Şiilik ki, kurumsallık dışı

3 Behzad Baghidoost, Shari'ati and Marxization of Islam, <https://globalsocialtheory.org/topics/sharia-ti-and-marxization-of-islam/>

bir Şiilik; Ama acaba bu bir sekülerleşmiş, eskiye dönüklük mü? Şu anlamda yani sekülerliğin ya da laikleşmenin kurumsallığının dışında bir belirgin çerçevelenmesi olarak onun fikirlerinin belki sekülerleşmesi ya da yarı sekülerleşmiş bir Şiilik noktasında bir tasviri mümkün müdür? Bu noktada zaman zaman akla gelen etiketleme tabirini tartışmak lazımdır.

Yükselen son olgunun söylediği nükseden milliyetçilik de Şeriati'nin hattı hareketini etiketlemiştir. O dönemler malumunuz Cezayir olayları gündemdedir. Ki Şeriati'nin kendi ülkesi dışında olması önemlidir ve doktora yapması söz konusudur. Bu gibi bir takım olaylar, bağımsızlık hareketleri Şeriati'yi etkilemiş hatta onun düşünceleri kadar aktivist bir kişiliği daha da şekillendirmekte herhalde belirleyici sonuçlar oluşturmuştur doğrultusunda bir izlenime yer bırakmaktadır. Aynı yılların İran'ı batılılaşmanın tesirlerine son derece açık bir İran'dır. Mosaddık tecrübesinin yol açtığı sonuçların siyasi boyutları ayrıdır ama çok yoğun bir şekilde -nasıl ki Türkiye'de başka, Mısır'da başka öykülerde batılılaşma tesiri varsa- İran'da da batılılaşmanın, Batı kültürünün, Batı kavramlarının istilası veya bulaşması söz konusudur. Bunlar biraz önce adını andığım türde benzer aktörler yoluyla ama bunların son derece sınırlı temsiller oldukları da bir gerçektir.

Ama genelde seküler olarak da ya da hatta bizzat bazı Şiilerin Batılı kavramlarla izdivaç diyebileceğimiz eklektik fikirlere sahip olmalarının, son olarak da 20. yüzyıl İran'ının bir özelliği tüm dünyada yetmişli yıllarda baş gösteren İslam'ın canlanması/ canlandırılması olarak andığımız, adlandırabileceğimiz bu “yeniden uyanış” hareketlerinin İran'daki tesirleri özeldir. Yani o şartların bütün dünyayı kasıp kavurduğu günler unutulmaz niteliktedir. Burada 1979'daki İran İslam Devrimi dediğimiz hareketin de arkasında yer alan bir etki, toplumsal faktör olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Tabii bu noktada belki şunu hatırlatmak gerekirse, Ali Şeriati'nin “İran devriminin ideologu” olduğu şeklinde bir iddia vardır.⁴ Bunun üzerinden çok zaman geçti ve ben bunun hiçbir zaman sıcak bulmadım. Yani İran Devriminin yapısı ile Ali Şeriati'nin düşünceleri arasında belli bir benzerlik varsa da, bu bunun onun kendi başına İran devriminin ideologu olduğu iddiasını yeterince desteklemiyor kanaatindeyim. Şeriati'nin Şah Pehlevi rejimi için daimi bir tehdit ve tehlike arzettiği doğrudur. Hatta ölüsü bile böyle telakki edilmiş, rejim son derece katı davranmıştır. Yine onun karizması da bellidir; 1979'daki gösteriler sırasında Tahran sokaklarında ona ait temsiller ve sloganların bariz görünürlüğü bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵ Ancak sırf devrim arifesinde

4 Son dönemlerden bir örnek için bkz. Mir Suheel Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam, India 7:4. <https://www.greaterkashmir.com/news/op-ed/ali-shariati-forgotten-sociologist-of-islam/257152.html>

5 Roy Jackson, 'Ali Shariati', Fifty Key Figures in Islam, Routledge, 2006. 225-6.

ona ait pankartlar var diye İran'daki devrimi onun düşüncelerine bağlamak fazla aceleci bir davranış ve yüzeysel bir bakış olacaktır. 1980'lerde sıcağı sıcağına bu ifadeler daha fazla kabul görebilirdi ancak bugünkü koşullarda bu bakışın tatmin ediciliği söz konusu değildir. Çünkü bunu demek biraz da Devrim'i asıl olarak İran seküler ve modernistleri yaptı demektir ki, bunun da gerçekçilik ve ciddiyet düzeyleri ortadadır.⁶

Şimdi Şeriatî'nin düşüncesinin ana özelliklerine bakacak olursak yukarıda da andığım gibi Şeriatî, 1933 yılında İran'da Şii bir dünyanın içine doğmuştur. O bu Şii geleneğin içerisinde sosyalleşmiştir. Babası Muhammed Takî Şeriatî zaten âlim bir kişiliktir. Ve bu Şiilik özellikleri Şeriatî'nin yaşamı boyunca görülecektir. Kullandığı kavramların, düşünce tarzının, biçimlenmesi de bu durumun etkisi altındadır. Şeriatî İslami bir dil kullanmaktadır ama bu dil Şii versiyon ile karakterizedir. Yani her ne kadar Şeriatî, karşıtı ulema tarafından Ayetullahlar tarafından, sünnileşme ile itham edilse de, bu hemen bütün bağımsız düşünürlerin, entelektüellerin kaderidir. Zaten o da kendi nasibini almıştır ama külliyatını tetkik eden ya da herhangi bir kitabına bakan kişi ondaki Şiiliği, Şii kavramlaştırmayı, Şii literatürünü de rahatlıkla görebilir.

Öte yandan din de Şeriatî'de gelenekle ilişkilendirilebilecek en esaslı kavramlardan olmalıdır; ama bu, eski olana rağbet türünden bir tutum olmanın oldukça dışında kalan, batı dışı ontolojilerden farklı bir hayata bakış çabası olarak da görülebilir. Nitekim Şeriatî için “din[in] özel bir dünya görüşüne, özel bir insan anlayışına ve insanlıkla dünya ilişkisi anlayışına, bir değerler sistemine, ilhamını bu dünya görüşünden alan bir yasalar koleksiyonuna dayanan bir ideoloji” olduğunun altı çizilmiştir. İslam bir din olduğu için o aynı zamanda, amacı insanlığın kurtuluşu olan bir ideolojidir de. O en büyük başarının İslam'ın bir kültürden bir ideolojiye dönüştürülmesi olduğuna inanmaktadır.⁷ Görüldüğü gibi o, ne geleneksel ne de gelenekçi kalıplara uymayan bir din tasavvur ve tahayyülünün peşinde olmuştur. Dolayısıyla bu husus onun gelenekle bağlantısının aslında gelenekle özsel bir ilişkinin oldukça tartışmalı bir hale geldiği bir yeniden inşa meselesi olduğuna dair oldukça güçlü ve vurgulu bir durumu yansıtmak durumundadır.

6 Saffari ve benzeri birtakım kalemler post-Şeriatî bir profil çizmek suretiyle bu tür argümanları yeniden ve daha vurgulu bir biçimde ileri sürmektedirler. Bkz. Siavash Saffari, *Reclaiming Islam and Modernity: A Neo-Shariati Revisiting of Ali Shariati's Intellectual Discourse in Post-revolutionary Iran*. Edmonton, Alberta. PhD. Thesis, 2013; Mir Suheel Rasool, *Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam*. Ancak bunların fiili gerçekliğinin ve argümantasyonun yaşanan durumlarla bir tutarlılığının bulunmadığı kanaatinde olduğumu da belirtiyim.

7 Shireen T. Hunter, 'Islamic Reformist Discourse in Iran. Proponents and Prospects', *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London & New York. M.E. Sharpe : 2009, 52

Yine Mir Suheyl Rasul de din üzerinden Şeriatî'nin gelenekle olan ilişkisinin farklılığının işaretlerini vermektedir. Ona göre Şeriatî, biri hareket diğeri kurum olmak üzere iki farklı din tasavvurundan söz etmektedir. Birincisi modern bir düşünce ya da ideolojiye karşılık gelirken, diğeri bir dogmalar topluluğunu dile getirmektedir. Nitekim onun *Dine Karşı Din*'de ruhban kesimi despotik tavırlarla din üzerinde bir tekel oluşturmakla itham ettiği görülmektedir. Bu öyle bir despotizmdir ki "bütün despotluk ve diktatörlüklerin anası"dır; insanlık tarihinde rastlananların en kötüsü ve de en zalimidir.⁸

Şeriatî "Dinin biri diğerine taban tabana zıt iki yönü var. Mesela kimse dinden benim nefret ettiğim kadar nefret edemez ve kimse de benim umutlandığım kadar dinden umutlanamaz." diyerek bizzat bu farklılıkların altını çizmektedir. Rasul, onun radikal bir sivilin dinini üretilmediğini belirtmekte; kendisini geleneksel ruhban kesimden ayırdedip toplumsal devrim, teknolojik yenilikler ve kültürel öz-iddia şeklindeki seküler üçlü ile bağlantılı hale getirdiğini eklemektedir.⁹

Diğer taraftan Ali Rahnema da onun din tahayyülünün ruhbanî din anlayışından ne kadar uzak olduğunu şu cümlelerle dile getirmektedir:

Şeriatî, İslam'ın Tanrı'nın insanla ilişkisinin doğrudan bir ilişki olması sebebiyle Tanrı ile insan arasında aracılık yapan merkezi ve kurumlaşmış bir din adamları organizasyonuna müsaade etmemiş olduğunu da ileri sürmüştür. O, bu yüzden kurumsallaşmış dinin, sonunda 'dînî ve ruhani despotluk' irtikap ederek gericilik ve dogmatizme götürdüğünü iddia ediyordu.¹⁰

Gerçekten de Şeriatî ulema ile ilgili tahlil ve ümitlerinde kurumsal din ve ruhbanlık karşıtı fikirlerini yeterince açık bir şekilde dile getirmektedir. Ulema bu bakımdan her şeyden önce din ile mücadeleyle başlamalıdır ki din yeniden canlanabilsin ve yerli yerine oturabilsin. Böylelikle ona göre tarihte gerçekleştirilmemiş bir husus olarak din hakim hale getirilip yerleşecektir. Ulemanın görevi ruhbanlık değil budur.¹¹

Bu husus insanların din ile ilişkileri bakımından da geçerlidir. Ortalıktaki din ona göre "tevhid elbisesine bürünmüş şirk" konumundadır. Şirkini saklayan din karşısında "halk" olgunlaşarak dini vicdan ve uyanmaya sahip hale gelip tevhidi gerçek anlamıyla idrak etmelidir. Bu sayede halk tağuta kulluk anlamındaki din ile tevhidin hiçbir ilgisinin bulunmadığını hem de tecrübe

8 Mir Suheel Rasool. Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

9 Mir Suheel Rasool. Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

10 A. Rahnema. Müslüman Ütopyası.

11 Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*. Ankara:Fecr, 2009, 53.

ederek pratik haliyle duyumsamalıdır. İnsanlar dünya üzerindeki her tür şirki maskelerini indirerek yok edip cehalet ve korku ürünü dinlerden uzaklaşmalıdır.¹²

Ayrıca Şeriatî nezdinde dinden kasıt Peygamberî İslam ile Ali Şiiliğinin bir ve aynı oldukları *gerçek İslam*'dır; oysa Sünnî Şii ayrılığı ve çekişmesi, bu gerçek İslam'ın yozlaştırılması anlamına gelmektedir.¹³ Şeriatî'nin Allah tasavvuru da onun özelde din, genelde geleneğe bakışı hakkında da oldukça fikir vericidir:

... temsilcileri, seçkinler ve ruhaniler dışında kimsenin yol bulamadığı, hepsi de egemen sınıftan olan ruhanîlerin beyinleri, ilimleri ve dinî bilgileri dışında halk içinden hiçbir ruhun ve duygunun ulaşamadığı Tanrı, gökten ve melekuti alandan sokağa gelmeli, benim ve senin yoksulluk sofrana oturmalı, Arş-ı Kibriya'daki makamı, yetimin yavaşlığıyla zulümle akıtılan selden sarsılmalı, bir mazlunun boynuna zulüm çizgileri çizen bir kırbaçtan gazaba gelmeli, tarih boyunca yeryüzünün varisi olan ve insana, tanrılık tahtına, tanrılığa, büyük tanrıyla yakınlığa egemen olan yeryüzünün tüm galiplerini bir yana fırlatmalıdır.¹⁴

Onun için Şeriatî önerdiği programın en başına Allah kavramının kendisini koymakta, diğerleri ondan sonra gelmektedir:

Tüm bu kavramlara ilişkin tek ve doğru yanıtları bulabileceğimiz yer ve kaynak ise şunlar olarak sıralanır: öncelikle Kur'an, daha sonra Peygamberin dilinden, O'nun sözlerinden aldıklarımız, tüm bunların ardından da Peygamberin izleyicilerinden bize nakledilenler olarak sıralanmaktadır. Bu kavranılan, öncelikle çıkarabileceğimiz yer ya Kur'an'ın bizzat kendisi olacaktır, ya da Peygamberin bu konuya ilişkin söylediği sözlere baş vurmamız gerekecektir.

İşte tüm bu kavramları incelediğimizde görürüz ki, Kur'an'daki Allah kavramıyla diğer dinlerin "yehova", "ahuramazda", "zeus" adlı tanrıları ile Kur'an'ın vaazettiği Allah kavramı birbirinden farklı içeri-
ktedirler..¹⁵

12 A. Şeriatî. Dine Karşı Din, 53.

13 Shireen T. Hunter, 'Islamic Reformist Discourse in Iran. Proponents and Prospects', 52.

14 A. Şeriatî, İslambilim I, çev. H. Kırılancı, Ankara: Fecr., 2011, 228.

15 A. Şeriatî, İslamı Anlamak, haz. Ertuğrul Cesur. Objektif Yayınları, 20.

Ama buradaki din olan değil olması gereken dindir. Olan din Şeriatî'nin benzetmesiyle mescidin sembolize ettiği dindir:

... Ben bu mescit ve meyhaneye ilgili bir şey söylemek istiyorum: Mescit, tarihe ve şu ana hakim olan geleneksel dinin sembolüdür. Aslâ peygamber ve kitapla alakası olmayan bir din. Bu din, millî ve cahilî geleneklerden, felsefî kavramlardan, ahlakî, duygusal ve eğitsel konulardan oluşturulmuş bir bütün ve üst üste yığılmış, yoğrulmuş, yüzü İslam veya İslam dışı bir dinle örtülmüş, ne yaptığı bilinen ve nesilden nesle devredilen bütün bu tarihî ve kültürel miraslardan yapılmış bir metal kütledir. Resmî propaganda araçları ve tarihte diğer egemen sınıfların yanı sıra egemen bir sınıf olan yetkili din kurumları vasıtasıyla halka onları uyutacak ve uyuşturacak bir din, seçkinlere ise bir başka din tebliğ ediyorlar.¹⁶

Görüldüğü gibi Şeriatî'nin tahayyülündeki dinin tarihi, kurumsal ve biçimsel olanlarla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Tam aksine yukarıda da geçtiği gibi asıl bu dinle mücadele hedeflenen dinin gerçekleştirilmesi için bir ön şart oluşturmaktadır. Yani İslam'ın bu baskıcı, başka kılıklara büründürülmüş, uyuşturucu niteliğindeki dinlerin farkına varılıp vicdani uyanışın yaşanması ile gerçekleşebileceği beklentisi, Şeriatî'de temel bir çizgi oluşturmaktadır. Ama Şeriatî'nin bu tepkisi –en azından mevcut durumu ifade şekli ve önermeleri itibariyle- açık bir şekilde modern etkilerden kaynaklanmış görünmektedir.

Ali Rahnema'nın ona dair yazdığı biyografiden olsun onun kendi kitaplarındaki dökümlerinden olsun çok açık bir şekilde görüyoruz ki, hayatı süresince İran'da bir Şii atmosfer kadar aynı zamanda modern bir atmosfer geçerli olmuştur. Nitekim Ali Şeriatî'nin daha çocukluk çağında babası üzerinden tanık olduğu *İslami Hakikatleri Yayma Cemiyeti* ya da *Tanrıya Tapan Sosyalistler* gibi organizasyonlarda üyelik yaptığını biliyoruz, orada görevler aldığını biliyoruz. Ve öğretmenlik okulu okumasından sonra onun hayat hikâyesine baktığınız zaman, Paris'te geçirdiği yıllar boyunca özellikle batılı, o dönemin meşhur simalarıyla çok yakın ilişkiler içerisinde olduğunu, onlarla zaman geçirdiğini görüyoruz. Mesela dönemin önemli sosyologlarından Jacques Berque ya da o dönemin oryantalistlerinden Massignon ve varoluşçu filozof Jean Paul Sartre bunlardan sadece bir kaçıdır. Şeriatî'nin bu konuda bağımlı denebilecek bir yanı var. Ve yine sosyoloji alanında Gurvitch'in etkisini görüyoruz. Bunlarla gerçekten yakın, şahsi, kişisel birtakım münasebetleri olduğunu onun biyog-

16 A. Şeriatî. Ne Yapmalı. Çev. H. Kırlangıç, M. Demirkol. Ankara: Fecr Y. 2009, 146.

rafisinde okuyabilirsiniz. Bu şu anlama geliyor; Şeriatî her birinden gerçekten önemli etkiler almış. Şeriatî'nin şöyle bir özelliği var: Oldukça mütecessis bir zihniyete sahip. Müthiş bir açlıkla, bulduğu her şeye saldırır ama yine bir o kadar da toparlayıcı, sentezleyici eklektik bir yapıya sahiptir. Bunların hepsinin etkisini almış ve tabii Marx'ın etkileri çok daha fazla. Bunu "İslam Sosyolojisi Üzerine" adlı kitabında rahatlıkla görüyoruz. Bütün insanlık tarihini Marksist altyapı- üstyapı kavramlarının yerine Habili- Kabili kutuplarını geçirerek yaptığını görüyoruz. Burada da mesela, diyalektik üzerine çok fazla durmaktadır. Ali Şeriatî diyalektik kavramında da yine Marx'ın düşüncelerinin etkisi altında olduğunu görüyoruz. Nitekim Rasool bu konuda şunları söylemektedir: "Şeriatî'nin çalışmalarının çok geniş bir bölümü Marksizm ile ilgilidir. O tarihsel determinizm ve sınıf mücadelesi gibi Marksist kavramları İslam'ı "yeniden yorumlamak" için kullanmıştır. Bu "teolojik Marksizm" ya da "teolojize Marksizm", Şeriatî'nin en yaratıcı entelektüel katkısıdır. Ona göre Marksizmin başaramamış görüldüğü yerde başarı sahibi olmak için İslam'ın bir yeniden aletlendirilmiş versiyonuna ihtiyaç bulunmaktadır."¹⁷

Ancak Rasool bir taraftan da Şeriatî'nin sosyalistliğinin büyük bir farklılık taşıdığına vurguda bulunmadan da edememektedir. Ona göre eşitlikçi eğilimleri, sınıfsal eşitsizlikler onu sosyalist bir düşünür olmaya itmiş görünüyor- sa da onunkisi sadece bir üretim biçimiyle sınırlı kalan bir sosyalizm değil, yaşam tarzı olan bir sosyalizmdir. Şeriatî devlet sosyalizmini eleştirmektedir çünkü orada şahsiliğe, partiye ve devlete perestiş edilmektedir. Onun önerisi hümanist bir sosyalizm yönündedir. Orada devlet meşruluğunu parti vs. den değil kamusal akıldan ve halkın kolektif iradesinden alacaktır.¹⁸

Ayrıca onun modern düşünür olma vasfını sadece Marksizme indirgemek hiçbir şekilde doğru da olmayacaktır. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi onun düşüncelerinde Sartre'ın, Massignon'un, Gurvitch'in, Fanon'un ve daha birçok farklı düşünme biçimlerinin oldukça ciddi etkilerinin bulunması söz konusudur.

Onun modern düşünceleri kendi tarzında yeniden inşanın ardındaki temel bir itkinin başta kendi ülkesi olmak üzere bütün halkların bulundukları durumdan kurtarılması hayali olduğu söylenebilir. Bu bakımdan tartışılmaz bir nokta değişimin zorunluluğu olacaktır:

Belirli bir zamanın, büyük bir insanî devinimin, kurtuluş bağışlayıcı beşerî öğretinin gereksinimi olan bir hareket, çeşit çeşit iktisadî, siyasî ve fikrî etkenler aracılığıyla gelenek haline gelmiş ve durağanlaşmıştır.

17 Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

18 Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

Zaman devingen, ama geleneğin durağan olduğunu biliyoruz. Kalıtsal, olduğu yerde sayan ve tek düze bir toplumsal gelenek haline gelen ve mutaassıp ve donuk biçimlerde donuklaşmış durumda kalan bir dinin, ister istemez zamanla arası açılır. Çünkü zaman sürekli devinimdir, oysa gelenek, değişmez ve tek düze donuk bir şekildir. Bu yüzden, bölgesel ve kalıtsal gelenekler şekline gelmiş şeyin maskesini kendimiz kırmazsak, dinin ruhunu, hedefini ve hareketini bu donmuş kalıpların içinden kurtarmazsak, zaman kalıp, içerik, hak, batıl tanımaz, kükre-yen bir sel gibi dur durak bilmeden duran, donmuş, yere yapışmış ne varsa kırıp yok edip geçer.¹⁹

Onun, “gelenekçilik” ve “irtica” olarak bahsettiği durumlara geri dönüş yolunun kapalı olduğunu kesin bir dille ifade ettiği görülmektedir. Ona göre böyle bir çağrı hem saçma olacaktır hem de sonuçsuz kalacaktır. Bu bakımdan “eskiyi kutsama, irtica, geçmişe tapma, tarihi yüceltme ve ölütaparlığa dönüş”, artık bir yol değildir.²⁰

Burada anahtar bir kelime aydın olacaktır. Ona göre toplumsal değişme aydınlar sayesinde mümkün olacaktır. Onlar toplumun eleştirel vicdanıdır ve “toplumun Rönesans ve reformasyonu”ndan onlar sorumludurlar. Onlardan beklediği şey kendi inançlarının hakikatini gerçekleştirmeleri”dir.²¹ Nitekim artık ulemanın değil aydınların sahnede oynayacakları rol de gayet açık bir şekilde çizilmektedir:

Aydın, Hristiyan protestantizminin Orta Çağ Avrupa’sını infilak ettirip din adına toplumun düşünce ve kaderini durdurup donuklaştıran bütün çöküntü etkenlerini yok edişi gibi, topluma yeni bir düşünce, yeni bir hareket aşılayabilmek için İslamî bir protestantizm oluşturmaya koyulmalıdır. Elinde bir şey bulunmayan ve barış ve uzlaşmacı Mesih’ten özgürlükçü, sorumlu ve dünyacı bir Mesih meydana getirmek zorunda olan Avrupa protestantizminin aksine, Müslüman protestantizmi, bir yığın hareket, aydınlık ve heyecan ile sorumluluk yaratan ve dünyayı önemseyen öğelerle doludur. En temel kültürel geleneği ise şehadet geleneği ve insanî çabasıdır. Adalet ve zulüm arasında geçen savaşlarla dolu bir tarihi vardır. Aydınlatıcı, sorumluluk verici ve insanın özgürlüğünü savunan kavramları vardır. O, bu öğelerle yoğrulmuştur. Öyleyse aydının başlangıç noktası ve ilk sorumluluğu, toplumunu

19 Şeriati, İslam Bilim 1:315-16

20 Şeriati. Ne Yapmalı, 99.

21 Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

canlandırıp harekete geçirmek ve kurtarmak yolunda İslamî bir protestantizm yaratmaktır.²²

Bu ise kitlelerin ya da ona daha yakın ifade ile nâsın, yani halkın bir rehberlik etrafında yönlendirilmesi gereğini ortaya koymaktadır ve kesinlikle bir entelektüalizmi bütün çıplaklığıyla sergilemektedir. Toplum farklı bileşenlerden oluşan bir yapı olmak yerine “bilinç” merkezinde şekillenecek bir kavram haline gelmektedir:

İnsanın bütün toplumsal güçlere olan bağımlılığının olumsuzlanması ve insanın tüm boyutlarda kendine özgü bağıntısının bilinçle ve varlığa egemen olan iradeyle olması, tevhidi dünya görüşünün dayanağı, tüm yön ve amacı, inancı ve gereksinim duyduğu yan ile birlikte bir odak noktası olup dünyadaki tüm devinimler o tek mihverin çevresinde dönmektedirler; bütün zerrelere, bütün kainat her noktanın merkeze kadarki ışığının eşit olduğu bir dairede devinim içindedirler. Bu ise, varlığın manevi ve güçlü merkezidir; yani varlığın gövdesine egemen olan salt irade, salt bilinç ve salt güçtür.²³

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, Şeriatî’deki modernliğin batıdakinden farklılığıdır. Dönemi itibarıyla konuşacak olursak onun-
kinin bir Üçüncü Dünya tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Batı tarafından sömürgeci etkilere maruz bırakılmış bir coğrafyanın mensubu olarak Şeriatî bu kadedinden kaçamamış görünmektedir; o bir ulus-devletler çağıının zirvesinde üstelik de bağımsızlık söylemlerinin sözde fiiliyata geçtiği bir dönemde fikirler üretmektedir. Bunun bir örneği onun demokrasi kavrayışında görülebilir. O sivil bir demokrasiden çok güdümlü bir demokrasi tahayyülünü kurmaktadır. Böyle bir demokraside halk tarafından değil de halk tarafına doğru bir hareket isteği gözlemlenmektedir. Burada anahtar rol tabii olarak görevleri halkın bilincini artırmak olan aydınlara ait olacaktır. Devrim söz konusu olacağı için geçiş döneminde bu bir zorunluluk oluşturacaktır. Sürekli olarak toplumsal adaletten bahseden ve eşitlikçilik temeli üzerinde yükselen toplumlar yaratmaya çabalayan Şeriatî’nin demokрасisi, batılı tarzındaki minimalist olarak adlandırılan değil maksimalist nitelikteki radikal bir demokрасisidir.²⁴

Bu da ister istemez batı dışı ekstra bir modernlik türünü akla getirmektedir. Burada bildik bütün batılı kavramlar yeniden giydirilecek dense yeridir. Nitekim Rasool Şeriatî’nin hedefinin Üçüncü Dünyayı başka bir Avrupa, ABD

22 Şeriatî, Ne Yapmalı, 251.

23 A. Şeriatî, İslambilim..çev. F. Alptekin. Bilge Adam Y, 2006, 43

24 Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

ya da Sovyetler Birliği yapmak olmadığını; onun “yeni bir düşünce”, “yeni bir insanlık” ve “daha insani bir modernlik” çağrısında bulunduğuna dikkat çekmektedir.²⁵ Bu bakımdan onun modernizmi batı modernizmi değildir; diğer bir takım modernist çağdaşları gibi küresel ve evrensel bir modernlik anlatısı arayışlarına girmiş olan Şeriati batılı sömürgeci anlayışları uzak tutma çabalarını gizlememiştir. Burada öne çıkan bir çerçeve “insan aklının, failliğinin, ve özerkliğinin tanınması ve bireyin kutsal metinlerin, kurumların, gelenek ve adetlerin baskılarından kurtulması” şeklinde formüllenen bir modernlik olmaktadır.²⁶ Bu yeni modernlik tahayyülünde batı dışı çerçeveler de birlikte yer alıp modernliği yeniden şekillendirecektir. Bu bakımdan ona göre “özgürlük ve toplumsal adaletin modern maneviyat tarafından tamamlanması gerektiği” ifade edilmiştir. Yine onun “özgürlük, eşitlik ve maneviyat üçlemesinin alternatif modernlik için yeni bir katkı olduğu” da dile getirilmiştir.²⁷

Şeriati’nin bu “alternatif” modernliği için son dönemde getirilen birtakım yaklaşımların varlığı da söz konusudur. Siavash bunu “Şeriati’nin İslam ve modernliğe dair özselci dikotomiye aşma çabası” ile izah etmektedir. Müslüman toplumlarda birtakım zorluklar ve ümitlerin mevcut olması yeni bir çerçeveyi, alternatif bir çerçeveyi de haber vermektedir. Amaç “alternatif bir ontolojik temel bulmak”tır. Buradaki bağlamsal ve tahakkümsüz bir modernliktir ve Avrupa merkezci modernlik anlatılarına karşı bir eleştirelliği içinde barındırmaktadır.²⁸

Bir başka ama paralel bakış açısı *dekolonizasyon* kavramını öne çıkartarak yapılmaktadır. Bu şekilde onun geleneğin bugünkü koşullarda yeniden gelenek olarak görülebilecek sağlıklı bir dini çaba şeklindeki İslamcılığa bilginin ve varlığın dekolonizasyonu anlamında yeni bir bakış açısı kazandırdığından söz edilmektedir.²⁹ Gerçekten de İslami canlanmanın sanki geleneğe bir yenisinden dönüş değil de, modernliğin belki daha çapraşık ya da en azından alışılmadık bir sonucu olabileceği şeklindeki sosyal bilim çevrelerinin ihmal ettiği bir hususu bu tespit makul bir şekilde öne çıkartmış olmaktadır.

Bununla birlikte Avrupa-merkezci olmayan, batı dışı, alternatif, ilh.. bir modernlik fikri beraberinde bir takım çelişkiler de getirmiyor değildir. Geleneğin kavramlarının modernleşmesi, buna karşılık batılı modernliğininkilerin gelenek temelli yeniden üretilmesi işten bile değildir. Sınıf mücadelesi birden bire Habil-Kabil kavgasına dönebilmektedir. Modern tarihin fenomenleri

25 Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

26 Saffari, Reclaiming Islam and Modernity, 134-35.

27 Rasool, Ali Shariati: Forgotten Sociologist of Islam.

28 Saffari, Reclaiming Islam and Modernity, 22-23

29 Walter D. Mignolo: The Darker Side of Western Modernity. Global Futures Decolonial Options. Durham & London: Duke University Press, 2011, xxx.

İslam tarihinin figürleriyle yeniden canlandırılmaktadır. Ebu Zerr sanki tarihteki bir figür değil de modern bir sosyalisttir. Aynı çelişkililiğe Şeriatî'nin kimliğinde de rastlanmaktadır.

O sosyolog olarak bilinir ama aslında doktorasını tarih alanında yapmıştır. Fakat Doktor Ali Şeriatî olarak adeta büyük bir sosyal bilimci olarak bilinmektedir, öyle yayılmaktadır ünü. Sosyologluğuyla meşhurdur fakat bu sosyolojisi bizim bildiğimiz akademik anlamdaki sosyolojiye karşılık gelmemektedir. Bu husus onun da zaten umurunda gözükmüyor. Yani Ali Şeriatî'nin klasik, standart bir akademik hedefi gözlenmemektedir. Mesela bir ifadesinde -Hunter alıntılanmış oradan aktarayım-; genel olarak sosyologluğu da içine alacak şekilde o, şöyle bir bilim insanı değildir:

Ben. bir bilim insanı değilim. Ben yüzyıllar boyu süren işkence ve tarih yükünün altında ezilmişim. Şimdi ise Fatıma'nın terk olunmuş çamur hanesine sığınmış durumdayım; orası benim için cehalet ve zulme olan beş bin yıllık esaretten kurtulma ümidim olmuş durumda. Bazı insanların bunu da bir cehalet ve zulüm kalesi haline çevirdiklerini görmekteyim. Şimdi benim yavaş ve nazik bir bilimsel araştırmaya girişmem gerektiğini söylüyorsunuz. Benim gibi Şiilerin mantığı alim ya da Şarkiyatçı Ebu Ali Sina ve Gazzalî'nin mantığı değildir. O, Ebu Zerr'in mantığıdır.³⁰

Dolayısıyla buradaki, bir ayağı Paris'te olsa da, gövdesi şarkta olan bir kişinin modernliğidir. Yukarıdaki paragraf bence oryantalizm, İslamofobi, ötekileştirme vb. etiketlerinin uzağında tekrar tekrar dikkatle okunmalıdır ki mevzu daha derinleşebilsin.

Netice itibarıyla günahıyla sevabıyla Şeriatî'nin ortaya attığı birçok hususa değinebilme bakımından buradaki süre çok kısıtlıdır. Elbette Şeriatî ardında çok ciddi ve muhtevalı bir külliyat bırakmıştır. Gerek kendi zamanında gerekse günümüze kadar geçen zamanda onu konu edinen, ona değinen çok sayıda yayın ve bu yayınlarda çeşitli olumlu değerlendirmeler olmuştur. Ancak bu bizim onun düşüncelerinde, konuşmalarında, kararlarında, hattı hareketinde çelişkiler, tutarsızlıklar bulunduğundan bahsetmemize engel oluşturmamaktadır. Her şeyden önce Şeriatî tarih dışı bir şeyden bahsetmektedir yani sonuç itibarıyla geleneği almakta ama geleneğin dışına çıkmadan, geleneği modernleştirmektedir benim kanaatime göre. Diğer taraftan da diyalektik olarak modernliği gelenekleştirdiğinden bahsedebileceğimiz bir çizgiyi biz-

30 Khalil Movahed, 'Şeriatî ve İdeoloji'den naklen: Shireen T. Hunter, 'Islamic Reformist Discourse in Iran. Proponents and Prospects', 52.

lere vermektedir. Telifçiliğin tenakuzlarını sonuna kadar taşımaktadır. Ve bizim bahsettiğimiz Şeriati 60'lı- 70'li yılların bağlamı içerisinde anlamamız gereken bir simadır. Onu bu bağlamın dışında bugünlere getirerek aşırı değerlendirmelere tabi tutmak ona büyük bir haksızlık olacaktır. Bir de şu: Farklı "Şeriati"lerin var olduğu gerçeği. Yani İslamcı Şeriati, Devrimci Şeriati, Marksist Şeriati... Ya da işte bizim Türkiye'de çok kötücül niteliklerde, bize akademik araştırmalar yaptığımızda "Şeriati yayınlarınızı kaldırın" şeklinde sıkça karşılaştığımız Şeriati.. Din, gelenek ve modernlik arasında bu velud ve cesur düşünürün yerini tayin etmeye çalışırken onunla ilgili farklı inşalar kendisine ulaşmada birer sapak oluşturmaktadır. Ölümünün ardından bunca zaman geçmesine rağmen hakkındaki çalışma ve yayınların hızla artmaya devam etmesi de, onun düşünceleri ve pozisyonlarını ele almanın önemsiz olmadığını ima etmektedir. Çeşitli çekince ve sansürlerin izale olunmasıyla bu tür yayınlar artmaya devam edecek görünmektedir.

CEMALEDDİN AFGANİNİN İSLAM BİRLİĞİ TEORİSİ VE ÇAĞDAŞ İSLAMCILIK DÜŞÜNCELERİ

Doç. Dr. Faik ELEKBERLİ*

GİRİŞ

19. asrın ikinci yarısında Kaçarlar devletinde genellikle Türk-İslam dünyasında yenilikçi, çağdaş felsefenin teşekkülünün öncüllerinden, büyük filozof Cemaleddin Muhammed Seyid Safder oğlu Esedabadi Afgani (1836/38-1897) Hemedan'ın Esedabad köyünde dünyaya gelmiştir. Ancak o eğitimini Kabil'de almış ana dili Türkçe (Azerbaycan) ile birlikte Arapça ve Farça'yı da mükemmel öğrenmiştir. Kabil medreselerinde eğitim aldıktan sonra Büyük Britanya'nın sömürgesi olan Hindistan'a giden Afgani burada emperyalizm siyasetine karşı mücadeleye başlamıştır. Hindistan'da bir müddet kaldıktan sonra Mekke'ye gidip hacc farızasını yerine getiren Afgani, çok geçmeden Afganistan'da bakanlık görevine kadar yükselmiştir. Bu görevde uzun süre kalmayan Afgani 1870'te Osmanlı'nın başkenti İstanbul şehrine gelmiş, burada Büyük Maarif Meclisi'ne ve İlim Cemiyeti'ne üye seçilmiş, İstanbul Darülfünunda ders vermiştir.

Ancak bir müddet sonra O, Osmanlı Şeyhülislamının ve diğer din adamlarının baskıları sonucunda İstanbul'u terk edip Kahire'de yaşamaya devam etmiştir. Kahire'de Mısır müftüsü ile beraber İslam dünyasında ıslahatlar yapmak isteyen Afgani'nin bu mücadelesi, özellikle Müslüman Kardeşler hareketinin temelini atmaya başlaması Büyük Britanya'yı ciddi şekilde rahatsız etmiş, bunun neticesinde 1879'da Hindistan'a sürgün edilmiştir. Daha sonra ABD ve Fransa'ya da seyahat eden Afgani 1884'te Kaçarlar devleti, özellikle de Nasireddin Şah Kaçar tarafından Tahran'a davet edilmiştir. Ancak Tahran'da Şah hükümetiyle anlaşamayan Afgani Kaçarlar'ı terk ederek Çarlık Rusyası'na ve Avrupa'ya gitmiştir. 1889'da yeniden Tahran'a davet edilen Afgani burada iki yıl ders vermiştir. 1891'de Talbot imtiyazına karşı çıkması nedeniyle bu defa da Kaçarları terk etmiştir. 1892'de Osmanlı Sultanı 2. Abdülhamid Han'ın daveti üzerine İstanbul'a gelen Afgani, 1896'da Nasreddin Şah'a karşı hayata geçirilen suikastın organizatörlerinden biri olarak tutuklanmış ve 1897'de de zindanda dünyasını değiştirmiştir.¹

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Felsefe Enstitüsü üyesi. Bakü, faikalekperov@mail.ru

1 Nəsibli Nəsib. Şeyx Cəmaləddin Əfqani (Fikir və əməl böyüklerimiz). Bakı, "Nurlar" NPM, 2014, s.27-36

Afgani'nin dünya görüşü çok yönlü olması nedeniyle biz onu iki yönde: 1) Dini-felsefi görüşleri, 2) Siyasi-felsefi görüşleri gruplandırmayı maksada uygun gördük.

Dini-felsefi görüşler.

O, ilmi-felsefi eserlerinde ilk sırada İslam dinini müterakki mahiyetinin ortaya çıkarılması meselesine özel önem vermiş, yeni dönemde modern İslamcılığın temelini atmıştır. İslamcılığın siyasi-felsefi öğreti olarak muasır konseptini yaratan C. Afgani, İslam dünyası başını İstanbul'da yere koyup, kolları Kuzey Afrika, Kırım ve Orenburg üzerinden Çin'e uzanan, ayakları ise bütün Batı Asya boyunca dolaşan dev bir vücuttur, diyor. Büyük coğrafi alana yayılan Müslümanların kurtuluş yolu İslam dinini doğru benimsemek ve yaşamakla birlikte, medeniyetlerine sahip çıkmak, günümüz milli varlıklarını koruyup muhafaza etmektir. Bu anlamda Afgani İslam dünyasının kalkınmasını Müslümanların şuurlu olarak milliyetlerini tanımalarında ve ilerlemede görmüştür.

Azerbaycan Türk mütefekkirlerinden Ahmed Ağaoğlu, İslam'ın ve Kur'an'ın özünde «İttihad-ı İslam»ın gerçekleşmesi için elverişli ortam olmasına aldırmaksızın o sadece Cemaleddin Afgani'nin düşünceleri sayesinde ortaya çıkmıştır diye yazıyordu. Çünkü Afgani Müslüman toplumları ilkin İslam'a dönmeye, liyakatsiz hükümdarlara karşı açıktan mücadeleye katılmaya çağırılmıştır. Aynı zamanda o, ikiyüzlü ruhanileri acımasızca tenkit ediyor, onların «boş diyalektik ve skolastiğini» alaya alıyor, riyakarlıklarına ve hayasızlıklarına gülüyordu. O, kendi muhakeme ve mülahazalarını Kur'an'dan alınan iktibaslarla, İslam tarihine ait misallerle temellendiriyordu. Onun bütün gücü de bu şekilde «uyumluluk» becerisinde idi. Afgani'nin bu düşüncelerini olumlu değerlendiren A. Ağaoğlu, Şark'ta örnek ictimai portre olan bu şahsın, aynı zamanda kendinin gelecekteki mirasçılarının faaliyeti için program düzenlemiş ve bu mirasçılara geliştirmeleri gereken düşünceleri göstermiştir diye yazıyordu.²

Nitekim Afgani, yeni dönemde İslam dininin mahiyetinin yeniden tefsirinde ve aydınlatılmasında benzersiz hizmetler sunmuştur. Orta Çağ'ın ilk asırlarında Arapların, Farısların, Türklerin ve diğerlerinin hayatına dahil olan İslam dininin bu milletlerin geleceğinde önemli rol oynadığını ileri süren Afgani, bu din hiçbir zaman onu kabul edenlerin kalkınmasına engel olmamıştır diye yazıyordu. Basitçe söylemek gerekirse, despotizm zaman zaman İslami dünyevi bilimlere karşı koydu ve İslam ile dünyevi fikirler arasında bir çelişki yarattı. İslam dinine yapılan eklemelerin İslam toplumunun problemine dönüştüğünü gören Afgani'nin düşüncesine göre bundan kurtuluş yolu hem İslam dininde ıslahatlar yapmak hem de milli değerleri geliştirmekten geçer:

2 Ağaoğlu Əhməd. İran və İnkilabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.332

“Dini harekette maksadımızın İslam dininde reform yapmak olduğu malumdur. Dini reformun anlamı Resulullah’ın getirmedığı her bir şeyi dinden çıkarmak, yani İslam kaidelerini batırmak değil, belki de Resulullah’ın getirdiği dine sonradan ve sonraki insanlar tarafından eklenen şeyleri çıkarıp dini asrı saadetteki aydınlığına kavuşturmak demektir. Bunu ise zorlukla değil, vaaz, nasihat, yayın ile tüm Müslümanlara anlatıp İslamın emirlerini de anlamsız şeylerle değil, belki din ve dünya için lazım olacak ve geleceklerinde fayda sağlayacak şeylerle yapmak gerekir.”³

C. Afgani “Dehriyyuna Reddiye (Naturalizmin Tenkidin)” eserinde insanlığın kurtuluş yolu maddiyatçılıkta-materyalizmde değil, maneviyatta-idealizmde olduğunu açık olarak gösteriyordu. Müslümanlara göre, bu anlamda bütün semavi dinler arasında insanlar için yegâne mutluluk kaynağı⁴ İslam dinidir. Ona göre, din insanın aklına; birincisi, insanın kendisinin yeryüzünün sultanı ve yaratılmışların en değerlisi, liyakatlı olduğunu tasdiklemesi; ikincisi, bir dine inanan toplumun kendini en hayırlı ümmet sayması ve imansızlardan özellikle de doğru yoldan uzaklaşanlardan üstün olduğuna inanması; üçüncüsü, insanın bu dünyada sadece mükemmellik seviyesine ulaşmak için yaratıldığını bilmesi şeklinde üç inanç,⁵ aynı zamanda ruhuna da üç meziyet, yani haya duygusu, emanet ve doğruluk vermiştir. Bütün bunlar birlikte mutluluğun altı inanç ve ahlak prensipleridir.

Afgani’ye göre kendisini yeryüzünde yaratılmış canlılar arasında en değerlisi sayan insan, bu inanç sayesinde büyük oranda hayvanlara ve diğer canlılara benzemekten kurtulmuştur: “Bu keyfiyetiyle inanç sistemi düşünceyi geliştirici, akli çalıştırıcı, nefsi temizleyici, çirkin konum ve davranışlardan koruyucu bir rol oynar.”⁶ Diğer taraftan belirli bir dine tapınarak onu en doğru din sayan insanın sonunda bu dünyada mükemmellik seviyesine ulaşmak için yaratıldığını, kemale ermesi karşılığında da daha yüce bir aleme göç edeceğini düşünmesi, onu diğer kötülüklerden, yani hırsızlıktan, haramdan, zınadan, rüşvetten vesairenden uzak tutmuştur.⁷ Üstelik bu üç inanç prensibi ile birlikte insanın meziyetine ait olan haya duygusu insanda hayasızlığın önünü aldığı gibi, güven ve insanlar arasında karşılıklı itibarın, inancın temelidir. Doğruluk ise, insanı yalandan uzaklaştırır, toplumda, ailede görüş birliğinin güçlenmesine sebep olur.⁸

3 Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənşr, 1997, s.24

4 Afgani C. “Dehriyyuna reddiye” (“Naturalizmin elşetirisi). İstanbul, 1997, s.88

5 Mürşüdlü Qəmə: C.Əfqaniyə görə dinin fəlsəfəsi. //İlahiyyat fakültəsinin Elmi Məcmuəsi. №09, aprel, Bakı, 2008, s.248

6 Afgani C. “Dehriyyuna reddiye” (“Naturalizmin elşetirisi). İstanbul, 1997, s.27

7 Aynı eser, s.28-29

8 Aynı eser, s.32-35

Afgani'ye göre bu altı inanç ve ahlak prensibi semavi dinlerin esas mahiyetini oluşturur ki herhangi bir toplum bunları uygulamadığında maneviyatsızlığa düşer olur. Ona göre, bütün bu olumlu keyfiyetin hepsi İslam dininde vardır, sadece yeniden bu keyfiyetleri müslümanlara aşılacak gerekmektedir. Çünkü İslam birliğinin varlığı ve ortaya çıkması ancak bunlara bağlıdır. Bu nedenle İslam'ın esas kitabı Kur'an'da taamıyla özgürlük, eşitlik ve adalet prensiplerine dayanır, bütün Müslümanları kalkınmaya çağırır. Bu anlamda Kur'an'ın mahiyetini doğru anlamak ve onunla amel etmek İslam dünyasının kurtuluş yoludur.⁹

O, özellikle de "Tefsircinin Tefsiri" makalesinde İslam'ın asıl mahiyetinin hangi anlamda tefsir edileceğinin prensiplerini geniş bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Afgani'ye göre Müslüman toplumlar ilk sırada eğitim meselesine ciddi yaklaşmalı, çünkü herhangi bir toplumun dini ne derecede anlayacaklarının temeli ilim ve eğitimidir. Ona göre hiçbir insan evladı, hatta en vahşi insan bile, eğitimden tamamıyla soyutlanmadığı halde günümüzde Müslümanların çoğunun eğitimsiz olması onların esas problemidir. Afgani yazıyordu: "Dünya'ya göz açtığı andan itibaren insanın mevcudiyeti eğitim olmadan mümkün değildir. Eğer insanın eğitimsiz mevcut olabileceğini kabul etsek bile, bu durumda onun hayatı hayvanların hayatından daha iğrenç ve rezil olur. Eğitim ister bitkiler-hayvanlar, isterse de insanlar ile ilgili olsun tabiatla mücadele ve onu yenmeye hizmet eder. Tahsil eğer iyi ise, noksanlığı kemale, soysuzluğu asalete dönüştürür. Eğitim iyi olmadığında ise tabiatın genel durumuna etki eder, çöküş ve düşkünlüğe sebep olur. Bunu tarım ve hayvancılık uzmanlarının, öğretmenlerin, mülki idarecilerin ve dini önderlerin örneğinde açık bir şekilde görürüz. İyi eğitim genellikle yaratılan şu üç alem [İnsanlar, hayvanlar ve bitkiler] için bütün kemalat ve güzelliklerin temel sebebidir. Kötü eğitim ise bütün kusur ve hoşnutsuzlukların kaynağıdır."¹⁰

Afgani'ye göre, eğer bir toplumun bütün tabaka ve sınıfları ilişkilerin doğal kanunları ile uyumlu iyi tahsile yönelirse, bu toplum gelişip ve kalkınacağını anlamak gerekir. Demek ki müslüman toplumların eğitimin gerekliliğini anlamaları aynı zamanda onların bid'at, hurafat ve avamlıktan uzak durmaları anlamına gelmektedir. Çünkü bir toplum eğitilirse o zaman bu halkın dini, milli ve dünyevi değerlere yaklaşımı da uyum içerisinde olur. O yazıyor: "Bu tür toplumlarda her bir grup ve sınıf derece ve tabakasına uygun olarak kendine özgü kemalata yönelmeye can atacak ve buna nail olacaktır. Bu toplumdaki sınıflar tabakalarına uygun olarak daima birbirileri ile uyumlu ve tem-

9 Rüstəmov Yusif. Fəlsəfənin əsasları. B: «Azərbaycan Universiteti», 2004, s.147

10 ƏfqanıCəmaləddin. Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, "Azərbaycan Universiteti", 2010, s.195 (C.Əfqaninin bu məqaləsini ingilis dilindən Azərbaycan türkcəsinə çevrib nəşrə hazırlayan dos., dr. Qəmə Mürşüdlüdür)

kinli ilişkide olacaktır. Bu ise böyle toplumlarda mükemmel eğitim sayesinde büyük önderlerin şekilleneceği gibi çok güzel filozoflar, bilge alimler, tecrübeli sanatkârlar, becerikli tarım uzmanları, varlıklı tacirler ve diğer sanat erbabı meydana gelecek demektir. Eğer iyi eğitim sayesinde bu toplumun önderleri diğerlerinin önderlerinden kendi üstünlükleri ile ayrışır, güven içerisinde burada bütün tabakaların diğer ülkelerin eşdeğer tabakalarından üstün olduklarını söylemek mümkündür. Öyle ki, herhangi bir tabakanın tam, çok yönlü kalkınması diğer tabakaların kalkınmasına bağlıdır. Bu, genel kaide, tabiatın kanunu ve ilahi iradedir.”¹¹

O, herhangi bir toplumun hâkim tabakasının ilim ve eğitimden uzak kalarak cehalet ve avamlığa düşmesi halinde, ahlaksızlığın yayılma derecesiyle orantılı olarak onun bütün sınıflarında bir oranda zayıflık gözleneceğini iddia ediyordu. O yazıyordu: “Bu da hâkim çevrelerde güçsüzlük göze çarparsa, bu güçsüzlük mutlak filozoflar, alimler, sanatkârlar, tarım uzmanları, tacirler tabakasına vb. sınıflara sirayet edecek demektir. Çünkü onların kemalatı mükemmel eğitimin meyvesidir. Sebebiyet faktörü olan iyi eğitimde zayıflık, başına buyruklu, ahlaksızlık gözlemlenirse bu eğitimin aracısız olarak etki ettiği alanlara da bu olumsuz hallerin sirayet etmesi kaçınılmazdır. Eğer bir toplumun eğitiminde artık ahlaksızlık yol bulduğunda bazen eğitimde bu ahlaksızlığın tedricen artması adet ve geleneklerin bozulması sonucunda istikrarın nedeni olan muhtelif sınıflar, özellikle de seçkin sınıflar tedricen mahvolup giderler. Bu halka mensup olan ferdler eski elbiselerini çıkardıktan ve adlarını değiştirdikten sonra, başka bir milletin bünyesine geçer ve yeni görünüşüyle ortaya çıkar. Bu hadise Keldaniler, Fenikeliler, Kiptiler ve başka toplumlarda gerçekleşmiştir.”¹²

Ona göre ahlaksızlığa düşen bir toplumu sadece Allah onların arasından yeniden kendi gelişleri ile yeni bir hayat getirebilen zeki, saf ruhlu insanlar ortaya çıkararak kurtarabilir. Afgani, zeki, saf ruhlu insanların çöküş ve düşkünlüğe sebep olan ahlaksızlığı uzaklaştırıp şuur ve kalpleri kötü eğitimin törettiği korkunç hastalıklardan temizleyeceğini düşünüyordu: “Bu insanlar iç nur ve pırıltıları ile iyi eğitimi geri getirir ve bununla da kendi toplumlarına yeniden hayat verirler. Onlar insanlar için önceki yüceliği, şerafeti ve sınıfların kalkınmasını yeniden sağlarlar. Bu yüzden çöküşe doğru giden, tabakalarını düşkünlük bürüyen her toplum, Rahman Allah’a olan ümitleri ile belki onların arasında kendi müdrik rehberliği ve düşünülmüş şeyleri ile şuurlarını aydınlatacak ve maneviyatsız eğitime son verecek müdrik, siyasette tecrübesi

11 Aynı eser, s.196

12 Aynı eser, s.196

olan bir uyandırıcının bulunacağını ümitle bekliyorlar. Onlar bu müdrikin siyaseti sonucunda önceki durumlarına döneceklerdir.”¹³

Afgani bütün bunlardan sonra ortaya koymak istediği esas soruna gelerek yaşadığı dönemde felaket, hoşnutsuzluk ve kötü talihin her bir taraftan Müslümanların bütün sınıflarını bürüdüğünü yazıyordu. Bütün Müslümanların böyle bir durumda Mehdi’nin gelerek onları kurtaracağını düşündüğünü iddia eden Afgani’ye göre, sadece onun sayesinde doğru din ve düzgün şeriat mahvolmaktan kurtulacaktır. O yazıyor: “Bu yüzden her bir Müslüman’ın gözleri yolda, kulakları sestedir. Dünyanın herhangi bir semtinden –Doğudan, Batıdan, Kuzeyden, Güneyden- mehdinin çıkacağını, Müslümanların aklına ve yüreğine rehberlik edeceğini, umulmaksızın gelen ahlaksızlığı def ederek onları yeniden mükemmel eğitime yönlendireceğini bekliyorlar. Belki de onlar iyi eğitim sayesinde kendi geçmiş mutlu durumlarına dönebilirler. Ben Hakim-i Mutlak’ın bu doğru dini ve düzgün şeriatı mahvolmaktan koruyacağına emin olduğum için başkalarından daha fazla ümitle, aceleyle bu kişinin bilgeliği sayesinde Müslümanların şuur ve kalplerini aydınlatacağını ve hak yoluna sevk edeceğini bekliyorum.”¹⁴

Afgani, önce Mehdi’nin zengin bir hayat tecrübesine sahip, Avrupa ülkelerini dolaşan müslüman bir filozof ve modernist Seyid Ahmed Han olduğunu ümit ediyordu. Çünkü o zahmetli ve uzun süren bir çalışmanın sonucunda müslümanların ilerlemesi yolunda Kur’an’a tefsir yazmış, aynı zamanda eserlerinde hem Şark hem de Garp filozoflarının düşüncelerini devam ettirmiştir. Bu anlamda Afgani, Seyid Ahmed Han’ın bir bilge olarak kendi toplumunun terakkisi namına dinin mahiyetini ve gerçek yüzünü açıklamasından, dinin insanlık için gerekliliğini rasyonel delillerle ortaya koymasından, gerçek ve batıl dinleri ayırt etmek için insan aklını da tatmin eden genel bir kaide ileri sürmesinden ümitlenmiştir. Onun, dinlerin birçok öğretilde ortak konuma sahip olduğu halde bazı meselelerde farklı konumda olmasının, her bir dönemde belirli bir dine ve peygambere özel bir münasebet beslenmesinin sebebini felsefi metodla izah edebileceğini düşünüyordu. Ancak Afgani dile getirdiklerinin hiçbirini onda göremiyordu. Çünkü Seyid Ahmed Han Arapların zihinlerinin aydınlanmasına ve kalplerinin arınmasına sebep olan o büyük hükümlerden katıyen söz etmemiş, yüksek ahlaki değerlerin ve iyi alışkanlıkları yaymaya hizmet eden, evde ve toplumda iletişimi doğru yönlendiren ve zihinlerin aydınlanmasına hizmet eden ilahi kanunlardan bahseden ayetleri açıklamamıştır. Afgani yazıyor: “O, insan doğası anlayışını kendine konu seçerek hiçbir mantıklı delil veya doğal kanıt göstermeksizin birçok anlaşıl-

¹³ Aynı eser, s.197

¹⁴ Aynı eser, s.197

maz ve anlamsız söz söylemekle yetinmiştir. Bu şekilde malum oluyor ki, tefsirci insanın eğitim aldıkça asil insana dönüştüğünü, meziyet ve alışkanlıklar kazandığını bilmiyor. Kendi tabiatında değişmeyen insan uygarlıktan ve elde edilen meziyet ve alışkanlıklardan en uzak kalan insandır. Eğer insan büyük zahmet ve büyük zorluk kazanmış olduğu hukuki ve akli nitelikleri terk eder ve kontrolü doğanın ellerine bırakırsa şüphesiz ki hayvanlardan daha aşağı seviyeye inmiş olur. En şaşırtıcı olanı ise tefsircinin ilahi, mukaddes peygamberlik makamını reformcu seviyesine indirmesidir.”¹⁵

Afgani’ye göre, Seyid Ahmed Han’ın kendi toplumunu ileri götürme ve kalkındırmaya nail olmak yerine, üstelik başka dinlerin İslamı yutmak için ağızlarını açmış olduğu bir zamanda Müslümanların İslam dinine olan imanlarını yok etmek istemesi tesadüfi değildir. Afgani, günümüzde galip Garp medeniyetine benzemek ve galiple aynı dine kul olmanın herkes için celbedici görüldüğü, günümüz insanının dinlerini değiştirmesi için uygun zeminin de bulunduğu bir dönemde bu tür fikirleri ileri sürmenin düşmanın düşüncelerine hizmet etmekten başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Bir deyişle, Seyid Ahmed Han’ın müslümanların inançlarını yok etmede gösterdiği gayretin arkasında saklanan niyet başkalarına hizmet etmek ve müslümanların başka dinlere yönlendirilmesine yol açmaktır. O yazıyor: “Bu fikir ve düşüncelerden sonra ilk aklıma gelen şüphesiz ki tefsircinin müslümanların çöküşüne ve felakete düşer olmasına sebebin sadece onların dini olduğuna, dinlerini terk ederlerse, önceki şeref ve kudretlerini ihya edeceklerine inandığıdır. Bu nedenle bu dini inançları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır ve niyetlerinden dolayı affedilemez.”¹⁶

Afgani, her ne olursa olsun müslümanların dini inançlarını eskimiş kabul edip bunun yerine kalkınan Garp-Hristiyan medeniyetini sorgusuz-sualsiz kabul edilmesini mümkün görmemiştir. O, bugün gerilikçi görünen dini inançlar sayesinde vaktiyle Yahudilerin Filistin’de, Arapların Arabistan yarımadasında kudret, uygarlık, bilgi, sanatkarlık, tarım ve ticarete bütün dünyanın yöneticisi olduklarını yazıyordu. Üstelik doğru dini inançlar hatta batıl inançlar bile ilim ve kalkınmaya mâni olmamıştır. O yazıyor: “Hindular uygarlık kanunlarında, ilimde, bilgide, çeşitli sanat alanlarında kalkındıkları zaman binlerce tanrıya ve puta tapıyorlardı. Tefsirci de bunu bilmiyor değil. Mısırlılar uygarlığın, ilmin, elde edileceği alanların temelini attıkları, Yunanlara öğretmenlik yaptıkları zamanlarda putlara, ineklere, köpeklere ve kedilere tapınıyorlardı. Şüphesiz tefsirci de bunu biliyor. Keldaniler rasathaneler kurdukları, astronomik cihazlar icad ettikleri, muhteşem saraylar yükselt-

15 Aynı eser, s.199

16 Aynı eser, s.200

tikleri ve tarım ilmi hakkında kitaplar yazdıkları dönemde yıldızlara sitayiş ediyorlardı. Bu gerçek tefsirciden gizli değil. Finikyalılar karada ve suda üretim ve ticaretin gelişmesine sebep oldukları, Britanya, İspanya, Yunanistan topraklarına Koloniler kurdukları zaman kendi çocuklarını putlara kurban veriyorlardı. Bu da tefsirciye malumdur. Yunanlar dünyayı yönettikleri, insanlığa büyük dâhiler ve görkemli filozoflar bahsettikleri vakitler yüzlerce tanrıya ve binlerce batıl dini inanca inanıyorlardı. İstanbul'un sınırlarına kadar olan topraklara hükmettikleri ve uygarlıkta onlara rakip bulunmadığı bir dönemde kalplerinde bin türlü saçmalık besliyorlardı. Elbette ki tefsirci bütün bunları hatırlıyor. Modern Hristiyanlar teslise, haça, dirilişe, haç suyuna batırmaya, mahşer, tövbe ve coşku gibi şeylere inana inana kendi üstün konumlarını sağlamlaştırmış, ilim, bilgi ve sanayi alanlarında kalkınmaya nail olmuş ve uygarlığın zirvesine yükselmiştir. Onların çoğunluğu sahip oldukları bütün ilim ve bilgilere bakmaksızın halen de aynı inançlara sadıktırlar, Tefsirci bunu çok güzel biliyor.”¹⁷

Afgani, bütün bu meseleleri müzakere ettikten sonra müslümanların çöküşü ile doğru inançlara iman etmenin hiçbir alakası olmadığını yazıyordu. Onun düşüncesine göre, dini inançlar ister doğru olsun, isterse de batıl genellikle ilmin kazanımlarını, yaşam vasıtasıyla elde edilmesini ve normal uygarlığın kalkınmasını durdurmadıktan sonra hiçbir şekilde uygarlık ve dünyevi terakki ile zıddiyet oluşturmaz. Afgani'ye göre sadece imanın zayıflığı toplum hayatında karışıklığa, maneviyat eksikliğine ve tehlikeye sebep olur ki bu da nihilizmdir: “Eğer imanın zayıflığı insanların terakkisine sebep olsaydı, o zaman cahiliye döneminin Arapları uygarlıkta herkesten üstün olmalıydı. Öyle ki onlar temelde materyalist yolun takipçileriydiler ve bu sebepten de yüksekte konuşuyorlardı: “Çocukluk bizi ileri iter, dünya bizi yutar ve sadece zaman bizi yok eder.” Onlar bir kural olarak sürekli tekrarlıyorlardı: “Çürümüş kemikleri kim diriltecek?” Ama onlar vahşi hayvanlar gibi, en katı cehalet içinde hayat sürüyorlardı. Bütün bu düşünce ve faraziyelerden sonra ben bu tefsircinin ıslahatçı olmadığını ve onun tefsirinin hiç de Müslümanların durumunu iyileştirmek ve eğitimini arttırmak maksadıyla kaleme alınmadığını iyi anladım. Aksine, bu tefsirci ve bu tefsir günümüz devrinde İslam ümmeti için insana zayıf ve takatsiz olduğu zaman bulaşan korkunç ve tehlikeli hastalıklar gibidir.”¹⁸

Afgani bu makalesinde bir taraftan İslam dünyasının ilim ve eğitimden uzaklaşması sebebiyle maneviyat eksikliğine uğradığını, diğer taraftan ise bu maneviyat eksikliğinden kurtulmanın yolunun sadece Garp Medeniyetini

17 Aynı eser, s.200-201

18 Aynı eser, s.201

körü körüne taklit etmekte değil, her bir müslüman toplumun dini ve milli inançlarını yeniden canlandırıp onlara tutunmasında görmüştür. Bu Afgani'nin Garp Medeniyetini tamamıyla inkâr ettiği anlamına gelmez. O sadece herhangi bir toplumun düştüğü maneviyat eksikliğinden kurtulmanın ilk çaresi olarak Garp Medeniyetini değil milli ve dini inançlar olarak görmüştür, özellikle de dini inançların mesnetsiz tenkid edilmesine üstelik bunun mukabilinde Garp Medeniyetinin idealleştirilmesine karşı çıkmıştır.

Afgani, İslam dini ya da Kur'an'ı gerici olarak gösterip Garp Medeniyetini idealleştirmenin mantıksızlık olduğunu yazıyordu. Çünkü günümüzde Garpta mevcut olan müterakki düşünceler bundan daha iyi bir şekilde İslam'da mevcut olmuştur. O, yazıyordu: «Kur'an'ın gerçek ruhu özgürlüktür ve aynı zamanda muasır düşüncelere uygun düşer. Şimdiki düzen-düzensizliğin İslam kanunlarında katiben yeri yoktur. Bunlar nadan ve cahil tefsircilerin İslam'a yaptıkları ilavelerdir. Tarihi tekamül ve kalkınma onların bu hatasını düzelterektedir. Denilebilir ki, bir Müslüman alim ve aydın Avrupa demokratik düşüncesine tamamıyla aşina olursa, Kur'an'ın öğretilerine dayanarak halkı muasır müterakki demokratik düşüncelerle tanıştıracaktır.»¹⁹

Onun düşüncesine göre günümüzde Müslüman toplumlar kalkınma ve ilerlemeye daha çok layık, yardımsever ve insancıl olmalarına bakmaksızın düşünceleri şiddetli istibdadın gözetimi altındadır. Çünkü İslam dinini kabul eden devletlerde halka vahşicesine davranılıyor, özgürlükleri ellerinden alınıyor ki, bütün bunların suçlusu İslam dini değil istibdattır. Bu nedenle İslam dininde ıslahat yapmak denildikçe ilk sırada istibdada karşı mücadele dikkate alınmalıdır: «Kur'an'da ıslahatların esasları verilmiştir. Buna göre de sünni ve şiilerin vaziyeti aynıdır. Ancak mutlakîyet ve istibdat terakkinin en büyük düşmanıdır... Müslüman halklar kendi aralarında ihtilaflara aldırma maksızın birbirleriyle o derecede kaynaşmalıdırlar ki, bir ülkede yapılan ıslahat itirazsız diğer bütün müslüman ülkelerde de kendi etkisini bırakacaktır.»²⁰

C. Afgani «Renan'a Cevap» makalesinde de İslam dini ve Garp demokrasisi meselelerine yaklaşımını açıklamış, Avrupa'lı alim Ernest Renan'ın İslam'ın dünyevi ilimlerin gelişmesine engel doğurduğu fikli ile uyuşmadığını vurgulamıştır. Onun ifadesine göre, İslam dini başlangıçta ve sonrasında hayli uzun bir süre rasyonel düşünceye sahip olduğu için ilerlemiş, bir zamanlar cehalet dönemini yaşayan Hristiyan dünyası da ondan örnek almak yoluyla çok sonraları kalkınma yoluna ayak atmıştır. O yazıyordu: «Bütün dinler kendi tabiatlarına ve talepleri nedeniyle muhafazakardırlar. Hristiyanlığı tebliğ edenlerin ve yayanların gayreti sonucunda ortaya çıkan yeni dünya görüşü

19 Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənşr, 1997, s.206

20 Ayın eser, s.206

bahsettiğim dönemde bu dini kabul edenleri vahşilikten kurtardı. Ve bundan sonra onlar özgür ve serbest olarak ilim yolunda ilerlemeye başladılar. Ama müslüman aleminin halen dinin tutuculuğundan kurtulamamıştır. Bununla birlikte Hristiyanlığın müslümanlığa nisbetle yüzlerce yıl önce geldiğini düşünerek müslüman aleminin birgün bu tutuculuk bağlarını koparacağı ve medeniyet yolunda Batı aleminin tarzında ilerleyeceği ümidimi kaybetmedim. Garp aleminin için Hristiyan inancı bütün katılığına ve muhafazakarlığına bakmaksızın hiçbir zaman aşılmaz bir engele dönüşmemiştir. Hayır, bu ümidin İslam'dan beslenmediğini kabul edemiyorum. Ben burada Renan'ı değil, barbarlık ve cehaletle yaşamaya mecbur kalan yüz milyonlarca insanı dikkate alıyorum. Müslümanlığın ilim ve terakki yolundaki engelleri yok etmeye meylî şimdi apaçık hissedilmektedir.»²¹

İslam dinini bu bakımdan zulme, sömürüye karşı koyabilen yegâne düşünce olarak gören Afgani onu yükselişin gerçek zemin hazırlayıcı düşüncesi olarak göstermiştir: «Eğer Müslümanlardan bir kişi benim dinim bütün bu ilimlere zıddır derse, o zaman o kendi dinine karşı çıkmış olur. İnsanın ilk eğitimi onun dini eğitimidir, felsefî dünya görüşü sonra oluşur.»²² C. Afgani, bu nedenle de din ulemasının ilimleri İslami ilimler ve Avrupa ilimleri diye iki bölüme ayırmalarını kabul etmiyordu. Bu nedenle güya bununla İslamı savunduklarını düşünenler aslında İslam dinine düşmanlık etmektedirler. Çünkü ancak bu tür din ulemasının gayretleri sayesinde müslümanlar rasyonalist, mantıkî ilimlerden uzak kalıyorlar. Demek ki İslam dininin bu tür düşünen ulemeden ve onların yalancı “şeriat”ından temizlenmesi gerekmektedir.

Bu, Afgani'nin de Ahundzade ve Kazımbey gibi İslam'da ıslahatların yapılması taraftarı olduğu anlamına gelir. Ancak C. Afgani onlardan farklı olarak meseleyi farklı şekilde ortaya koyuyor ve genellikle İslam'ın ıslahatlar yolunda engel olduğu düşüncesini reddediyor. Onun düşüncesine göre ıslahatlara ilk olarak Hristiyanların nail olduğu «yasaklanan felsefenin ve ilmi metodların» öğrenilmesinden, bir deyişle ilmi gerçeklerin ortaya çıkarılmasından başlamak gerekmektedir.²³ Afgani'ye göre Ahundzade'den, Kazımbey'den farklı olarak en önemlisi ıslahatların İslam'ın mahiyeti, ilk kaynağı ile ilgili değil, sonraları bu dine yapılan eklemelerle ve riyakâr din alimlerinin nasihatleri ile ilgili yapılmasıdır.

Bununla birlikte C. Afgani de M. F. Ahundzade gibi dinle felsefe arasında uyuşmayan zıdlıklar olduğunu düşünüyordu: «Dinler hangi adı taşırlarsa taşınsınlar hepsi birbirine benzemektedir. Bu dinlerle felsefe arasında hiçbir anlaşma ve barışma mümkün değildir. Din insana iman ve inanç telkin et-

21 Aynı eser, s.209

22 Əfqani Cəmaləddin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənşr, 1998, s.32

23 Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənşr, 1997, s.210

mektedir. Halbuki felsefe insanı dinden tamamıyla veya kısmen uzaklaştırmaktadır.»²⁴ O, vaktiyle Hristiyanlığın Avrupa halkları üzerinde etkili olduğu dönemde ilim ve felsefeyi gölgede bıraktığını, onu aradan kaldırdığını; aynı akibeti İslam ülkelerinin de yaşadığını yazıyordu. Ancak zaman geçtikçe Hristiyanlar ıslahatlar yaparak ilim ve felsefeyi yükseltseler de, İslam ülkeleri henüz bu meselede güçlük çekmektedir. Her ülkede din üstün olduğu zaman felsefeyi, felsefe üstün olduğu zaman ise dini ortadan kaldırmak istemiştir: «İnsanlık durdukça mezhep ile vicdan özgürlüğü, din ile felsefe arasındaki mücadele bitmeyecektir. Bu keskin mücadelede vicdan özgürlüğünün galip gelemeyeceğinden çekiniyorum. Çünkü büyük gerçeklik halkın hoşuna gitmiyor ve gerçeklik hakkındaki bilgiler sadece bir kısım seçilmiş zekalar tarafından anlaşılmaktadır. Çünkü ilim ne kadar faydalı olursa olsun, insanlığa tamamıyla güven vermemektedir. İnsanlık ideal olana sığınır, filozof ve alimlerin görmedikleri ve açıklamadıkları uzak ve karanlık yerlerde faydalı olmayı sever.»²⁵

Bu makamda Afgani'nin din ve felsefe ile ilgili söyledikleri tamamıyla gerçekliğe uygundur. Felsefenin, ilmin aciz olduğu yerde dini tefekkür öne geçer ve birçok durumda cemiyet için hoşlanılmayan durumun ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun en bariz örneği de son asırlarda müslüman halkların düşmüş olduğu geri kalmışlık, ilim ve teknolojiye geri kalması ve Batı değerlerine bağlı olmasıdır. Bize göre Afgani, dinin mistik anlamdan ziyade felsefi yükünü arttırmakta haklıdır. Çünkü dini tefekkür daha çok hurafata, bid'ata meyilli olduğu halde felsefi tefekkür rasyonalist, gerçekçi düşünmeyi gerektirmekle birlikte ilim ve teknolojinin kalkınmasında da önemli rol oynamaktadır. Böyle olduğu takdirde, dini tefekkürün felsefi tefekkürden öne çıkması değil, aksine felsefi tefekkürün daha da geliştirilerek toplumda farklı dini düşüncelerin olması içi ortam yaratması makbuldür. Elbette bu felsefi tefekkürün önde olması müslümanları ya da insanları dinsizliğe sürüklemeye ya da başka dinlere meyil göstermeye sebep olur demek değildir. Bizce, kendi dininde sağlam olmayan, aynı zamanda bir çok meselelere fanatikçesine yaklaşması istenilen müslüman farklı düşüncelere rastladıkça, hatta bu farklı düşüncelerin "ilmi esaslarını" duydukça da fikrini değiştirebilir. Bu anlamda en doğru yol müslümanın kendi dinine, Kur'an'a ve Sünnete skolastik dini tefekkürden ziyade felsefi tefekkürle yaklaşması doğrudur. Afgani'nin dini-felsefi görüşlerinin temelinde de ancak ilim ve eğitimle zengin felsefi tefekkürlü Müslümanların şekillenmesinin gerekli meselelerden biri olduğunu düşünüyoruz.

24 Aynı eser, s.213

25 Aynı eser, s.214

Siyasi-Felsefi Görüşleri

C. Afgani'nin eserlerinde din ve millet meseleleri birbirine zıtlık değil aksine bütünlük teşkil etmektedir. İslam, esasında dini birliği gerekli saymakla birlikte Afgani, İslam dinine inanan milletleri, terakkilerine nail olmak istiyorlarsa ilk önce kendilerini tanımalı, soyuna, kökenine bağlanmalı, dinine sarılmalıdırlar diye yazıyordu.²⁶ C. Afgani'nin bu bakımdan «Milli vahdet felsefesi ve dil birliğinin hakiki mahiyeti» eserinde dil, din, millet, milliyet, devlet anlayışlarıyla ilgili fikirleri büyük önem kesbetmektedir. O, yazıyordu: "Milletten uzakta saadet yoktur, millet dilsiz de olamaz. Eğer dil bütün sanat ve iş sahiplerinin ünsiyeti ve istifadesi için lazım-ı ihtiyacı temin etmiyorsa onu dil olarak adlandırmak mümkün değildir."²⁷

Afgani'ye göre dil birliği olmazsa, milli birliğin gerçek mahiyeti ve hayat gücü de olamaz. Dil birliği, insanlar arasında çok büyük ehemmiyet kesbeden esas bağlantı vasıtasıdır. O, yazıyordu: "O (dil birliği – F.E.) çeşitli mezheplere inanan toplulukları muhtelif arzularla yaşayan kabileleri tek bir millet bayrağı altına çağırın, onların gücünü-kuvvetini birleştirip onları bir amaca doğru yönelten, ictimai kusurları birlikte uzaklaştırmaya, milli güçlükleri birlikte ortadan kaldırmaya çağırın, halkın tamanının saadetine nail olmak için hepsini tek dil, tek görüş olmaya davet eden güzel bir yaşayıştan ibaret taze bir hayata kavuşturan, vatandaşlarının vücuduna istiklal elbisesi giyindiren esas vasıta"dır."²⁸

Daha sonra o, dilin milletin hayatındaki önemiyle ilgili bir milletin kendine has dilinin olmasının onun varlığının ortada olması için önemli bir dayanak oluşturduğunu yazıyordu. Ancak bu, bir milletin tarihine, edebiyatına, felsefesine ait meseleler ana dilde tezahür ettiğinde işe yarar. O yazıyor: "Eğitim, öğretim ve dersler ile mili sınıfların fenlerden ve sanatlardan istifadesi o milletin kendi dilinde olursa alimler milletin mahiyetini ve arifler onun meziyetlerini o zaman iyi bir şekilde ortaya koyarlar."²⁹ Aynı zamanda o dilin daima kudretli olması gerektiğini, çünkü bir milletin ayakta durması dilin daima gelişmesine bağlı olduğunu düşünüyordu. Başka bir deyişle, bir dilin ıstılahları ve ahenkdarlığı yeterli olmalıdır ki, milleti ileri götürebilsin.³⁰

Afgani'ye göre milli birliğin temel direğini oluşturan dil birliği, dini birlikten daha muhkem ve sabittir. Bu ise bir milleti sonsuza kadar var eden din değil, ancak dil birliği demektir. Çünkü dinden farklı olarak dil kısa süre zarfında değişmeyi veya başkası ile kıyaslanmayı kabul etmiyor. Halbuki din

²⁶ Aynı eser, s.19

²⁷ Aynı eser, s.186

²⁸ Aynı eser, s.187

²⁹ Aynı eser, s.189

³⁰ Aynı eser,s.188

mesalesine gelindiğinde tarihte birçok defa dinlerini değiştiren milletler olduğunu görürüz, ancak dilleri sayesinde bugüne kadar kendi varlıklarını koruyup muhafaza edebilmişlerdir. O yazıyordu: «Tarih göstermiştir ki tek bir dilde konuşan bir millet bin yıllık sürede kendi diline ciddi hanel getirmeden dinini değiştiriyor, başkası ile kıyaslıyor. Bu nedenle dil birliğinden doğan bağlantı ve ittifakın etkisi dini bağlantıların etkisinden daha güçlüdür.»³¹ Demek ki Afgani muhtelif milletlerin bir araya gelmesi için din birliğinin gerekliliğini anlasa da ancak bir milletin kendi varlığını anlaması için dinle mukayesede dil birliğinin hayatında daha mühim rol oynadığını itiraf etmek mecburiyetinde kalmıştır.

Afgani, her bir milletin geleceğinde dinle birlikte dilin de büyük bir öneminden bahsetmekle birlikte, toplumun kalkınması için her bir milletin içerisinde aşağıdaki milli-dini ruhlu alimler, kanun adamları siyasi görevliler olmalıdır diye düşünüyordu: “Faydalı ilimleri yayan aydınlar, toplum için hayırlı teknolojileri kuran yaratıcı fazıl ve alimler, insan hukukunu muhafaza eden siyasi görevliler, faziletin ve adaletin askerleri olan kanun adamları, halkın ahlakını güzelleştirmeye çalışan nasihatçılar, latif ve şairane sözlerle uyuyan insanları uyandıran ve halkın karakterlerini kuvvetlendiren edipler ve şairler, kendi sanatlarını ilmi temeller üzerine geliştiren sanayiciler, toprağını ziraat bilimi doğrultusunda ekip biçen ziraatçılar, iktisadiyat kanunları temelinde milletin ticaret yollarını arayıp bulan tacirler.”³²O, daha sonra bu tabakaların herhangi bir milletin mevcut olmaması durumunda o milletin fertleri arasında geçim ve hayati öneme sahip bağlantıların git gide kırılacağını ve milletin mahvolacağını kaydediyordu: «Neticede o milletin uzuvları diğer milletlerle birleşir ve yeni milli elbise ile hayat sahnesine çıkar».³³ Bu nedenle milleti yaşatmak isteyen alimlerin birinci vazifesi de ana dilin gelişmesine lakayt olmamak, milli dili korumaktır: “... İlimler, maarif, bütün sanat çeşitleri her milletin kendi dilinde öğretilirse ve bu şart hayata geçirilirse, bu milletin temelleri daha muhkem, daha sabit olur ve uzun süre zevale uğramaz, hatta bu milletin ilmi ve eğitimi bir dönem zevale uğramış olsa bile, bu milletin evlatları ve torunları seleflerinin kitaplarından ve eserlerinden yararlanarak tekrar mahvolmuş milletini ve kavmini diriltecek, onu yeni şan-şöhrete ulaştıracaktır.”³⁴

Bir taraftan “İslam birliği”ni Müslüman halkların en önemli hedefi olarak gören Afgani’nin bütün bunlarla birlikte sadece kendi dinine, onun mükem-

31 Aynı eser, s.187

32 Aynı eser, s.188

33 Aynı eser, s.188

34 Aynı eser, s.189

melliğine inanan halkın milli değerlerine sahip çıkması gibi fikirlerinin³⁵daha ziyade çatışmalara yol açtığını, doğru karşılanmadığını düşünüyoruz. Çünkü Afgani için İslam Birliği düşüncesi aynı zamanda esas maksada – Müslüman halkların ayrı ayrı milli özgürlüklerini elde etmesine hizmet etmede birliktedir.³⁶ Başka bir deyişle, Afgani'ye göre, İslam Birliği düşüncesi sadece Müslüman halklar arasında görüş birliğine değil, aynı zamanda ona inanan her bir milleti milli özgürlüğünü elde etmeye götürecektir. Bu gibi mülâhazalar problemlere yol açmıştır.

Bazı araştırmacılar Afgani'nin bu gibi fikirlerinin Osmanlı'da Arapların, Kaçarlar'da da Farsların milli uyanışına sebep olduğu görüşündedir. Hatta bazılarının mülâhazasına göre, özellikle de Kaçarlar'da Farsların milli uyanış fikrine kapılmalarını ilk sırada Afgani'ye borçludurlar. Çünkü Afgani açık olarak Kaçarlar Devleti'ne karşı olmuş, hatta Nasreddin Şah Kaçar'ın öldürülmesinin esas planlayıcı olmuştur. Bununla da Afgani'nin dolaylı yoldan Türk Kaçarlar Devleti'nin aleyhtarı, aynı zamanda yeni bir hükümet kurulmasının da taraftarı olduğu bildirilir. Bu mülâhazalar ileri sürülürken de hayatının son aylarını İstanbul hapishanesinde geçiren Afgani'nin Kaçarlar'daki meslektaşlarına yazdığı son mektup örnek olarak gösterilir. O, bu mektubunda yenilik selinin artık Şark'a doğru akmakta olduğunu ve mutlakiyet yönetiminin bu yeni yetmesinin mahvolmaya mahkum olduğunu söyleyerek Kaçarlar Devleti'ni mahvetmeye çağırmıştır: “Başarabildiğiniz kadarıyla bu yönetimi bugünden dağıtmaya gayret edin. Gücünüz yettiği kadar İran'ın saadeti uğrunda çalışın. Gücünüzü başka işlere sarf ederseniz vaktiniz boşa gider. Eski adetlere alışmış insanları yolundan döndürmeye başlarsanız bu sizin işinizi geciktirir. Öyle yapın ki sizinle başka halklar arasında mevcut olan engelleri ortadan kaldırılabilesiniz. Dini hurafelere kapılmışlara uymayın.”³⁷

Afgani'nin Kaçarlar Devleti'ni istibdat olarak değerlendirip onun yenisi ile (yenilikçi, hürriyetçi, adaletçi bir hükümet ile) değiştirilmesi uğrunda çalışması bir gerçek olsa da ancak yeni hükumette Farsça konuşan gücün ön planda olması düşüncesini doğru bulmuyoruz. Elbette Afgani'nin bu davetlerine Farsların daha çok ilgi duyması, hatta Nasreddin Şah Kaçar'ın Fars menşeli İrancı Ağa Kirmani tarafından öldürülmesi de bir gerçektir. Bizce, Afgani'nin bu işin sonunda isteği Türk Kaçarlar Devleti'nin yıkılıp yerinde Fars bir hükümetin kurulması değildi. Onu daha çok düşünceye gark eden mutlakiyetçi saydığı Kaçarlar'ın devrilmesi ve yerinde yeni adaletçi, kanunlara saygılı bir hükümetin kurulmasıydı. Ancak Afgani'nin düşüncesinde Kaçarlar'dan sonra onun yerine Farsça ya da Türkçe konuşan zümrelerden

35 ŞükürovA. Şərqfəlsəfəşivəfilosofları. – Bakı, “Əbilov, Zeynalov və oğulları”, 2005, s.572

36 Aynı eser, s.574

37 Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqanı və türk dünyası. Bakı, Azərənşr, 1997, s.215

hangisinin hakim olması gerektiği meselesi net değildir. Şu bir gerçektir ki, Afgani'nin "İran" için arzuladığı yeni hükümet düşüncesi Türklerden ziyade Farça konuşanları kendi çıkarlarına yöneltebilmiştir. Çünkü yönetimde Türk Kaçarlar olduğu için Afgani'nin milli özgürlük düşüncesi, ya da mutlakiyetin devrilmesi düşüncesi Türklerden ziyade Farsça konuşanların işine yaramıştır.

Diğе taraftan Osmanlı'da Sultan 2. Abdulhamid Han'ın Afgani'nin İslam Birliği düşüncesini ciddi olarak desteklediği halde, onunla uyuşmadığı esas meselenin Müslüman halkları milli uyanışa, milli özgürlüğe çağırması olduğunu görüyoruz. Çünkü Osmanlı'da da Kaçarlar'da olduğu gibi milli özgürlük düşüncesi Türklerden çok Arapların, Kürtlerin, Arnavutların ve başka Türk olmayan Müslümanlar ile Gayrı Müslim milletlerin işine yarıyordu. Bu anlamda Sultan 2. Abdulhamid Han'ın Afgani'nin Müslüman halklar ile ilgili milli özgürlük düşüncesine olumlu bakmaması doğaldır. Ancak genel itibariyle Afgani sadece Türk olmayan milletlerin değil, aynı zamanda Osmanlı Türklerinde de Türkçülük duygusunun aşılmasında önemli rol oynamıştır. Türkçülüğün ideologlarından olan Ziya Gökalp bununla ilgili şöyle yazıyor: «Türk şairi Mehmet Emin Bey'e Türkçülüğü aşıl原因an –kendisinin söylediğine göre- Şeyh Cemaleddin Afgani'dir. Mısır'da Şeyh Muhammed Abduh'u, Kuzey Türkleri arasında Fahreddin oğlu Ziyaeddin'i yetiştiren de bu büyük İslam devrimcisi-inkılapçısı Türkiye'de Mehmet Emin Bey'i bulup halk dilinde ve hece vezninde millet sevgisiyle dolu şiirler yazmasını tavsiye etmiştir.»³⁸

Bir dizi Azerbaycan Türk aydını arasında İslamcılıkla, İslam Birliği düşüncesi ile birlikte özellikle Türkçülük ve Türk Birliği düşüncesinin şekillenmesinde de Afgani'nin rolü inkâr edilemez. Mesela; 20. asrın başlarında M. E. Resulzade, Mirza Bala Mehmetzade dahil birçok milliyetçilerin ümmetçilikten milliyetçiliğe, İslamcılıktan Türkçülüğe geçmesinde Afgani'nin büyük rolü olmuştur. Özellikle de Afgani'nin dil ve dinle ilgili fikirleri M. E. Resulzade'ye ciddi tesir göstermiştir.³⁹ M. E. Resulzade, Müslüman dünyasının büyük aydını, İslam modernizminin banisi C. Afgani'nin İslamcılık, Milliyetçilik, Muasırlık hakkındaki fikirlerini doğrudan benimseyerek, onun «Milli Birlik Felsefesi» adlı eserini Farsça'dan Türkçe'ye tercüme dip «Türk Yurdu» dergisinde neşrettirmiştir. Demek ki, A. Ağaoğlu dahil 20. asır Azerbaycan Türk aydınlarının dünyagörüşünde "İslam Milliyetçiliği"nin şekillenmesinde M. E. Resulzade'nin ise ümmetçilikten milliyetçiliğe, islamcılıktan Türkçülüğe geçmesinde C. Afgani'nin rolü büyük olmuştur.

38 Göyalp Ziya. Türkçülüğün əsasları. Bakı: «Maarif», 1991, s.28

39 Məmmədzadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı: Nəcat, 1992, s.50

C. Afgani'nin dünya görüşünün kendine has özelliği bir taraftan İslam dininin ilk dönem esaslarında (Kur'an-ı Kerim ve Sünnete) değişikliklerin yapılmasının karşısında olmakla birlikte diğer taraftan ona yapılmış eklemelerden kurtulmanın ve yenileşme ruhundan da geri kalmamanın yollarını gösterebilmesidir.. Burada başlıca sorun elbette İslam'ın ilk dönem esaslarında dokunmadan zamanla birçok oluşan birçok karışıklığın yolunu göstermek, aynı zamanda ona yapılan eklemelerden hangi şekilde kurtulmanın mümkün olduğunu yollarını belirginleştirmeyi ortaya koymaktır. Afgani, İslam dininin ilk dönem esaslarına dokunulmazlık meselesinde sadece bir Müslüman hissiyatından hareket etmemiş, aynı zamanda Türk-İslam Birliği karşıtlarına karşı da mücadele etmenin gerekliliğini rasyonel bir şekilde de idrak etmiştir. Başka bir deyişle, o dönemde her türlü eklemelerden uzak olan bir İslam dini, bütün sahalarda Müslüman ülkelere karşı haçlı yürüyüşüne çıkan İslam karşıtı, Türklük karşıtı güçlere karşı (Çarlık Rusyası, Büyük Britanya, Fransa vb.) esas dayanak noktalarından biri, hatta birincisidir. Bu anlamda Afgani'nin de İslam Birliği felsefesine sıkıca sarılarak İslam dinini ilk dönem esaslarını ortaya koymaya çalışması ve ona olunan eklemelerden kurtulmak için mücadelesi Müslüman ülkelerinin temel kutuluş yollarından biridir.

Afgani'nin İslam Birliği felsefesi ile birlikte, Müslüman halklar arasında milli uyanış, milli özünü anlama felsefesinden bahsetmesinin ise birçok sebebi vardır. Birincisi, İslam karşıtı güçlerin ideologlarının milliyet, milli uyanış meselesinden suiistifade etmesi buna sebep olmuştur. Çünkü İslam karşıtı güçler Müslüman halkları arasında din ve milliyet meselesini keskin bir şekilde karşı karşıya koyuyor, milli özgürlüğün ilk şartlarından biri olarak İslam dininden kesinlikle kurtulmak gerektiğini ileri sürüyor, bunun mümkün olmadığı durumda peyder pey hayata geçirilmesini telkin ediyorlardı. Bizce, Afgani İslam karşıtı güçlerin bu düşüncesinin önünü almak için, onların planlarına uymadan İslam dininden imtina etmeden de milli özünü anamanın gerekliliği meselesini ortaya koyuyordu. Yani Afgani'nin bu meselede de bakışı her hangi bir Müslüman halkının milli uyanışını İslam dininin temel direklerine zıdlık olarak göstermenin düşman işi olduğu şeklindedir. İslam dini aslında hiçbir Müslüman halkın dilini, medeniyetini, milli varlığını inkar etmiyor, sadece özünde din ile milli medeniyetin uzlaşmış şekilde yaşamasının gerekliliğini ifade ediyordu. İkincisi, İslam karşıtı güçler milli uyanış meselesinde, sadece Garp değerlerinin örnek alınmasını ön plana çıkararak genellikle ve özellikle Müslüman halkların her birinin kendine özgü olan Şark değerlerini, adet-ananelerini hor görme yolunu tutmuştur ki, Afgani haklı olarak bütün bunları kabul edilemez saymıştır. Afgani, herhangi bir müslüman halkın milli özünü anlaması meselesini İslam dinine karşı olarak görmenin yanlış olduğu kadar, bu yolda Garp değerlerini taklit yoluna gitmesinin de Müslüman dev-

letlerin gelecekte bir arada olup birlik teşkil etmesine engel olacağını düşün-
mekte haklıdır.

Biz bugün İslam dünyasında bulunan ölkelerin dini birlik meselesinde ortaya koydukları çalışmaları göz önünde tutarak, Afgani'nin bu meselede ne kadar haklı olduğu görmekteyiz. Çünkü Müslüman halkları din ve mil-
let meselesinde genelde Afgani'nin ileri sürdüğü mülahazalara uygun olarak hareket etmediği için bugün İslam Birliğı daha ziyade lafta kalmaktadır. Aslında Müslüman halkların bir bölümü kesin olarak Rusya Federasyonunun, diğ-
er bir kısmı ise ABD'nin yanında yer almaktadırlar. Günümüzde ABD ve Rusya'nın süper devletler olmasını buna sebep olarak göstermenin, vaktiyle doğru yolu bilmememize bugün basit şekilde hak kazandırmaktan başka bir şekilde tarif edilemeyeceğini düşünüyoruz..

KAYNAKCA

- Ağaoğlu, Əhməd. *İran və İnqilabı. Seçilmiş əsərləri*. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
- Afgani, Cemalettin. *Dehriyyuna reddiye (Naturalizmin elşetirisi)*. İstanbul, 1997
- Əfqani, Cəmaləddin. *Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər*. № 2(30), Bakı, "Azərbaycan Universiteti", 2010
- Əfqani, Cəmaləddin. *S seçilmiş əsərləri*. Bakı, Azərnəşr, 1998
- Qurbanov, Şamil. *Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası*. Bakı, Azərnəşr, 1997
- Qurbanov, Şamil. *Məmməd Əmin Rəsulzadə*. Bakı: Nurlan, 2001
- Göyalp, Ziya. *Türkçülüyn əsasları*. Bakı: «Maarif», 1991
- Mürşüdlü, Qəmə. *C.Əfqaniyə görə dinin fəlsəfəsi. //İlahiyyat fakültəsinin Elmi Məcmuəsi*. №09, aprel, Bakı, 2008
- Rüstəmov, Yusif. *Fəlsəfinin əsasları*. Bakı: «Azərbaycan Universiteti», 2004
- Şükürov, Ağayar. *Şərq fəlsəfəsi və filosofları*. Bakı, "Əbilov, Zeynalov və oğulları", 2005
- Məmmədzadə, Mirzə Bala. *Milli Azərbaycan hərəkəti*. Bakı: Nicat, 1992
- Nəsibli, Nəsib. *Şeyx Cəmaləddin Əfqani (Fikir və əməl böyüklerimiz)*. Bakı, "Nurlar" NPM, 2014

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ'NİN ÇAĞDAŞ İSLÂM SİYASÎ DÜŞÜNCESİNE KATKILARI

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ*

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 entellektüel 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 yayınlayabildi)¹, bu ilgi alanlarının başlıcalarıdır. Bu eserlerinin yanında, iki cildi mekkî, bir cildi medenî surelere 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 eğitimi 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-Câbirî, Magrib'in Tunus bölgesinden İbn Haldun gibi, milli ve entelektüel bağımsızlığın kavşağında durmaktadır. "Temel felsefî çalışmasında, Câbirî'nin ana amacı, muazzam Arap/İslâm entelektüel geleneği ve modern Batı(lı) entelektüel gelenek ile postsömürgecilik dönemi Arap dün-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi.

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

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

yası arasında köprüler kurmaktır. Bir bakıma Câbirî, entelektüel 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 Akli): *Arap-İslâm Aklının Oluşumu, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Siyasal Akli ve Arap-İslâm Ahlâkî Akli* 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 Akli*, 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-Dîmukrâtîyye 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 Akli” ifadesini özellikle seçen el-Câbirî, bunu şöyle açıklar: “Arap Akli boş bir söz, metafiziksel bir kavram, övgü veya yergiyi hedefleyen ideolojik bir slogan değildir. Aksine onunla kastettiğimiz; 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 aktiviteler toplamıdır. Arap insanı dediğimizde bizim anladığımız; akli Arap kültürü içinde açılmış, gelişmiş ve şekillenmiş olan ve tek olmasa da temel referans çerçevesini bu kültürün oluşturduğu somut birey insandır. Arap Kültürü, Arap Akli’nin referans çerçevesi olması itibarıyla, bizim tarafı-

3 Ebu Rabi’, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 356.

mızdan doğuşundan günümüze dek tek zamanlı olarak kabul edilen bir kültürdür.”⁴ Aslında el-Câbirî, “Arap Akli” 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 devletinin 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 ganimet (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 Akli* 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 Akli* 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 teorinin 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

1.1.Muhammedî Davetin Siyasî Temeli

4 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklinin 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.

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 tebliğ 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

7 bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, yay. Vecdi 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.

(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.” 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 iletme 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: Mekke ve Tâif’ten) bir büyük adama indirilmeli değil miydi?*” (Zuhuruf, 43/31) itirazında bulunuyorlardı. Böylece onlar, yalnızca içlerinden birini, bu göreve lâyık 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 oluşturulmasındaki 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 Fâris 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

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.

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 savaşıması zorunluydu; bu, hayatın kanunudur. En azından, siyasî silahı, 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 İslam 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

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.

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 Kureyş'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 tabiiydi. Bu, aynı zamanda, bazı müslümanların Habeşistan'a hicreti karşısında Kureyş'in hemen tepki göstermesini de açıklar. Profesyonel tüccar olan Kureyş'in bu tepkisinin yalnızca "tanrılar uğrunda" olması mümkün değildir. Müslümanların Habeşistan'a göç etmesinden, tanrılarına bir zarar gelmezdi. Öyleyse, özellikle Kureyş, 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 Kureyş'te uyandırmış olabileceği korkular da anlaşılmış olur. Bazı müslümanların Habeşistan'a göç etmesinden büyük bir rahatsızlık duyan Kureyş, Arap yarımadasının doğusundaki kendisine rakip tüccarların Muhammedî davette parmağı olmasından endişesini de açıklamıştır. Belki de bu durum, Kureyş'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 hılfu'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, Kureyş'in, ekonomik çıkarlarına karşı Muhammedî davetin oluşturduğu tehlikeyi çok iyi kavradığını açıkça ortaya koyar. Kureyş'i asıl ilgilendiren putları değil, ardındaki ganimettir. Müslümanlar, Medine'ye hicretten sonra Kureyş'in bütün bu korkularının gerçek olduğunu, onlara acı bir şekilde öğretmiştir.¹⁶

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

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

1.3.Tevbe Suresinin Siyasi 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. Zorunlu bir ticarî istasyon olarak Mekke'yle ilgili olan Bizans devletinin tepki göstermesi tabiiydi. 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 Hız.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 Hız.Peygamber, bazı kabilelerle antlaşma yaparak, Medine'ye döndü. Tevbe Sûresi, Hız.Peygamber'in Tebuk ordusunu hazırlarken çektiği zorlukları, bu sırada toplumun içinde bulunduğu sosyo-psiko-politik durumun bazı yönlerini yansıtan nitelikte olduğundan, el-Câbirî, sûrenin siyasî açıdan bir okumasının yapılabileceğini belirtir ve bunu, fiilen 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, Hız.Peygamber'in (s.a.) vefatının hemen öncesinde başlayan ve Hız.Ebubekir'i (r.a.) en çok uğraştıran yalancı peygamberlerin türemesine yol açmış olan riddet meselesini ve Hız.Osman döneminde başlayan fitne olaylarını, üçlü etken yaklaşımı çerçevesinde incelemiştir.

Câhiliye 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. Hız. Peygamber (s.a.) için de durum, bunun bir uzantısıydı. Bazı kabilelerin Hız.Peygamber'in devletine bağlılıkları, büyük çoğunlukla siyasî müslümanlıktı, Hız.Peygamber'in siyasî önderliğini tanıma biçimindeydi. Bu yüzden, Hız.Peygamber'in hastalığını duyar duymaz, bazı kabileler dinden çıkmaya ve bunların önderleri peygamberlik iddiasında bulu-

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

narak başkaldırmaya başladılar. İktidarı ele geçirmenin yolu olarak, kendilerine Hz.Muhammed'i örnek aldılar. Kureyş iktidarını ve yönetimini reddederek 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 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 teorinin 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, Şîî 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 kalarak 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

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

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

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.

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 eksende 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 düşüncesinin 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 demokratik 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, istibdadı 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 serpil-dikleri despotik kültür ortamının değişik aktörleri olmaktan başka bir çare

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

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

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 devletten 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 tanedir: “Bunlar, Avrupa dinî deneyiminden yararlanmak, dinî hizipçilik sorunu ve uyanışı din-devlet ayırımına 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 kılmasa da, zorlaştırmaktadır. (..) Bu şablon, tıpkı laikliği savunan Arap düşünürün, dini devletten ayırmayı uyanış için bir koşul olarak öne sürmesi gibi, geleneksel

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

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

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 andırırçasına, demokrasinin yokluğunu haykıran Arap hizipçiliğinin örneği gibidir. Bir de, Arap dünyasında aynı olguyu başka metot 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 birtakım sloganlarla dile getirmektedirler; kimisi bizzat demokrasi sloganını, kimisi Şeriat’ın 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 görelî bir gerçeği yansıtmaktadır. Çünkü bütün Arap dünyasını kapsamamaktadır. Bu sorunun gündeme getirilmesiyle yapılmak istenen şey, genel bir gerçeği örtmektir; ki o da, tüm Arap dünyasında siyasî ve toplumsal demokrasinin olmadığı gerçeğidir.”³⁰

El-Câbirî’ye göre, Arap dünyasında ‘laiklik’ meselesi, birtakım 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, akliliğini, zorunluluğunu, hatta meşruiyetini kaybedecektir.³¹ “Varmak istediğimiz sonuç, Arap düşüncesinin kendi kavramlarını tetkik 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 kav-

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

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

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

ram, 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 ahlaki 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 te-ori 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 nihâî 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 birtakım 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 değişikliklerden 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 canalcı 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 alıkoymama-

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

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

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

lıdır. 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 koşul ve gelişmelerin aynısını yaşamamıştır. Aksine, bir bütün veya parçalar hâlinde Arap dünyası, başlangıcından beri –en azından 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 oydaşmalara 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, yanlı bir siyasî yazıdır. Biz, demokrasi yanlısıyız. Gelenekle ilgili incelemelerde demokrasi yanlılığı, iki yoldan birini tutabilir: Ya ‘parlak yönler’i ortaya çıkarmak, onlara dikkat çekmek, çeşitli araçlarla parlatmaya çalışmak; ya da ideolojik, sosyal, metafizik ve felsefî 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 dinî 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, ulûhi-

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

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

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

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

yet 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 birtakım 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 nassların hukukî nasslar olmaması veya en azından 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, Mâverdi 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 yasamanın 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

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

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.

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 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

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.

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

3.Sonuç

El-Câbirî, sonuç olarak, İslâm siyasî düşüncesinde temellerin yeniden 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) *Akîdenin, 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.

KAYNAKLAR

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.

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

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.

ŞİHÂBUDDÎN EL-MERCÂNÎ VE NÂZÛRETU'L-HAKK FÎ FARDIYYETİ'L-İŞÂ VE İN LEM YEĞİBÎ'Ş-ŞAFÂK ADLI ESERİ

Said Ali KUDAYNETOV*

Bildiri konusunu “Şihâbuddîn el-Mercânî ve Nâzûretu'l-Hakk fî Fardıyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğîbî'ş-Şafak adlı eseri” olarak belirlemeyi uygun bulduk. 45 yıllık ilim yolunda hayatını sarfeden Şihâbuddîn el-Mercânî'nin telif ettiği eserler arasında İslam Hukuku alanında ele aldığı en önemli eserlerden biridir. Nitekim bu eser özellikle Tataristan gibi Kuzey ülkelerindeki dinimizin en temel ibadeti olan namaz ile ilgili hükümleri ortaya koymaktadır. Bu tür ülkelerde kısa gecelerde yatsı namazının kılınıp kılınmaması ile ilgili yazılan Arapça bir eserdir.

Mercânî eserinde içtihat ile ilgili önemli açıklamalara yer vererek içtihat kapısının hiçbir zaman kapanamayacağını, olaylar sınırsız ve sonsuz iken nasların sınırlı olduğunu belirterek, içtihat kapısının kapandığının söylendiği tarihten sonra da birçok müçtehidin yetiştiğini ifade etmektedir.

Mercânî'nin eserlerinde telfikle ilgili fikirler de görmek mümkündür. Çünkü onun da, bir mezhebe bağlı iken diğer bir mezhebin görüşüne tabi olmayı câiz gördüğü bilinmektedir. Mercânî görüşünün temeli olarak tarih boyunca pek çok âlimin mezhepten mezhebe intikal ettiğini, telfike başvurduğunu söylemekte ve bunlardan bazılarını sıralamaktadır.

Mercânî İslam hukukunun belirli füru' meselelerinin yanında en temel konuları ele alarak hukukun işlevselliğini ve güncelliğini korumaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mercânî, Nâzûretu'l-Hakk, Yatsı Namazı, Usûlü'l-Fıkh, İctihâd Kapısı.

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, sakudaynetov@gmail.com

“THE PIECE OF SHİHĀBUDDİN AL-MARDJĀNĪ- NĀZŪRATU’L-HAKK Fİ FARDİYYATİ’L-‘ISHĀ VA İN LAM YAGHİBİ’SH-SHAFĀK”

Said Ali KUDAYNETOV

The subject of conference paper was designated as The Piece of Shihābuddīn al-Mardjānī - “*Nāzūratu’l-Hakk fī Fardiyyati’l-‘Ishā Va İn lam Yaghibi’sh-Shafak*”. In 45 years that he spent for the science, this piece of Shihābuddīn al-Mardjānī is one of the most important works in Islamic law. As a matter of fact, this work reveals the provisions regarding prayer, which is the most basic worship of our religion in North countries like Tatarstan. In such countries, where the nights are rather short this piece, written in Arabic, discussed the matter of isha praying.

In his work, Mardjānī states that the idjtihad’s gate can never be closed with giving important explanations about içtihat, however, while the events are borderless and infinite, “the nases” quantity are limited; even after the announcement of closure for the gate of ichtihād, many mujtahides have been raised.

At the same time, it is possible to see ideas about “talfik” in Mardjānī’s works. Because he also had supported the view on considering appropriate to submit the instructions of another sect being a supporter of one of the other sects. As the basis of his ideas, Mardjānī underlined the passing of many cholars throughout history from one sect to another and emphasized the application to telfik, had listed some of them.

Thus, together with “furū” subject, Mardjānī tried to preserve the functionality and upgrading of the Islam’s law by presenting the most fundamental issues.

Keywords: Mardjānī, Nāzūratu’l-Hakk, ‘Ishā Praying, Usūlu’l-Fikh, Idjtihād’s Door.

Bildiri konumuzu “Şihābuddīn el-Mercânî ve Nâzûretu’l-Hakk fī Fardiyyeti’l-‘Işâ ve in lem Yeğibi’ş-Şafak adlı eseri” olarak belirledik. Bu eser 45 yıllık hayatını ilim yolunda sarfeden Şihābuddīn el-Mercânî’nin telif ettiği eserler arasında İslam Hukuku alanında ele aldığı en önemli eserlerden biridir. Nitekim bu eser özellikle Tataristan gibi Kuzey ülkelerindeki dinimizin en temel ibadeti olan namaz ile ilgili hükümleri ortaya koymaktadır. Bu tür ülkelerde kısa gecelerde yatsı namazının kılınıp kılınmaması ile ilgili yazılan Arapça bir eserdir.

Eserinde Mercânî içtihat ile ilgili önemli açıklamalara yer vererek içtihat kapısının hiçbir zaman kapanamayacağını, olaylar sınırsız ve sonsuz iken nasların sınırlı olduğunu belirterek, içtihat kapısının kapandığının söylendiği

tarihten sonra da birçok müçtehidin yetiştiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Mercânî'nin eserlerinde telfikle ilgili de fikirler görmek mümkündür. Çünkü onun da, bir mezhebe bağlı iken diğer bir mezhebin görüşüne tabi olmayı câiz gördüğü bilinmektedir.

Mercânî'nin bu eserinde bahsettiğimiz gibi fıkıh konularının yanı sıra hem akâid, tefsir, hadis, tarih ile ilgili meselelerin detaylı olarak yer alması dikkat çekicidir. Bu ise bizlere Mercânî'nin din ilimleri konusundaki yerini açık olarak göstermektedir. Eserin temel konusu olan yatsı namazı meselesini ele almadan önce biz öncelikle kısa bir şekilde yukarıda zikredilen konularla ilgili bazı bilgiler vermeye çalışacağız.

Mercânî'nin hayatı ile ilgili bilinen pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu sebeple bu konuda bilgi vermeyeceğiz.

Biz burada sizlere Mercânî'nin adı geçen bu eserini veciz bir şekilde tanıtmak istiyoruz. Mercânî'nin bu eseri bir mukaddime, dört ana başlık ve bir sonuçtan ibarettir. Genel anlamda eser, fıkıh ve usûl-i fıkıh konularını içermekle birlikte Mercânî eserinde kelâm, hadis, tefsir ve tarih ile ilgili konularda bilgiler vermektedir. Biz eseri Mercânî'nin konuları ele aldığı şekliyle tanıtmaya çalışacağız. Böylece biz eseri tanıtırken kelim, hadis, tefsir, tarih, fıkıh ve fıkıh usûlü şeklinde bir ayrıma gitmeyi uygun bulduk. Eserin sonunda ise eserin kaleme alınmasına sebep olan şafağın kaybolmamasına rağmen yatsı namazının farziyeti meselesini ele aldık.

1. Giriş

Mercânî'nin eseri ele alırken üslubu dikkat çekicidir. Şöyle ki eserini soru cevap niteliğinde yazmaktadır. Eserin formatı فان قيل – قلت şeklindedir, yani eğer denilse – derim.¹

Eserin önemini vurgulayan çağdaş Hanefî İslam hukukçularından ve Hanefî mezhebinin savunucularından Zâhid el-Kevserî, Mercânî'nin bu eserini yazılan birçok mahtûtâtın yanında daha değerli gördüğünü, nitekim bu eserde çok büyük faydalar ve çok önemli tahkikatlar yer aldığını söylemektedir.²

Mercânî bu eserini namaz gibi temel farzlardan olan ibadet konusundaki ehemmiyeti vurgulamak için ele aldığını altını çizmektedir.³ Mercânî eserin adını “Şafağın Kaybolmamasına Rağmen Yatsı Namazının Farziyetinin Hakikati

1 Şihâbuddîn el-Mercânî, *Nâzüretü'l-Hak fî Fardiyeti'l-'İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*, Huzur Kitabevi, Kazan 2013, s. 8, 11, 19, 20 v.b.

2 Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1951), *Husnu'l-Tekâdî fî Sireti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Matba'atu'l-Envârî'z-Zâhira, Kâhira 1368, s. 94.

3 Mercânî, *Nâzüre*, s. 299.

Nazariyesi” olarak koymuştur. Bu hususu Mercânî eserin mukaddimesinde ele alarak; Allah’ın Kitâbı’nın en güzel söz olduğunu, Hz. Muhammed’in yolunun en güzel yolu teşkil ettiğini, en kötü işin bidat ve her bidatin de dalâlet anlamına geleceğini söylemektedir. Mercânî, en çirkin bidatin da ümmetin bazı gruplarının iddia ettikleri yatsı namazının şafağın kaybolmamasından ötürü sâkıt olduğuna dair sözleri olduğunu ayrıca ifade etmektedir.⁴ Böylece Mercânî şiddetli bir şekilde bu düşüncenin yanlış olduğunu ifade etmekte ve bu ibadetin ehemmiyetinin altını çizmektedir.

Esere başlarken Mercânî insanın yeryüzünde bir halife olarak yaratıldığının gereksiz yere yaratılıp başıboş bırakılmadığının ve insanın dünyadaki tek gayesinin Allah’ı tanımak olduğunun altını çizmektedir. Bu sözlerini ise Mercânî, Kur’ân-ı Kerîm’den âyetlerle desteklemektedir.⁵ Mercânî bu ifadeleriyle de ibadetin insan hayatındaki yerini göstermeye çalışmaktadır.

2. Mercânî’nin Kelam ile İlgili Değerlendirmeleri

Mercânî’nin, kelam konularına ayrı bir önem gösterdiği bilinmektedir. Bundan dolayıdır ki Mercânî, kelam ile ilgili de birkaç eser kaleme almıştır. Bu eserlerin başlıcaları ise şunlardır: *el-Hikmetu’l-Bâliğa*, *Nesefî’nin Akîdesine* yazdığı bir şerh; *el-‘Azbu’l-Furât ve’l-Mâu’z-Zulalu’n-Nâfi’ li-Ğilleti Revammi’l-İbrâz li-Esrâr Şerhi’l-Celâl*, Mollâ Celal Devvânî’nin “*el-Akâidu’l-‘Adudiyye*” şerhinin haşiyesidir; *et-Tarîkatu’l-Muslâ ve’l-Akîdetu’l-Husnâ*, kelam ve mantığa dair bir risaledir; *Hakku’l-Beyân*, âlemin hudusu ve kader hakkında bir eserdir.

Mercânî kelam ile ilgili yazdığı bilgiler arasında birkaç meseleye yer vermektedir. İlk meseleyi “dinin asıl aslı” olarak telakki etmesi de tesadüf değildir, çünkü Kur’ân-ı Kerîm’i ele almaktadır. Burada Mercânî Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalara yer vermektedir. Mercânî’nin ifadesiyle bu meselede vacip olan husus, her kişinin Şâri’in beyanı karşısında vakfederek ve Onun belirlediği sınırlara riayet ederek kararlılık göstermesidir.⁶ Mercânî’ye göre bu şekilde hareket eden hakiki itikâda, hak ehlinin itikâdına, mutlak doğruya, selef-i sâlih, müçtehit imamlar, fukahâ ve büyük ulemânın yoluna girmiş demektir.⁷ Ayrıca itikâd konusunda ihtilâfın söz konusu olamayacağının da altını Ebû Yezîd el-Bastâmî’nin şu sözleriyle çizmektedir: “Ulemânın ihtilâfı tevhid söz konusu olmadıkça rahmettir”.⁸ Her ne kadar Mercânî’nin

4 Mercânî, *Nâzüre*, s. 4.

5 Mercânî, *Nâzüre*, s. 5.

6 Mercânî, *Nâzüre*, s. 12.

7 Mercânî, *Nâzüre*, s. 15.

8 Mercânî, *Nâzüre*, s. 15.

bu sözleri itikâdî boyutlar çerçevesinde olsa ve kelam ilmini buna dâhil etmese de biz bu meseleden, İslam hukuku açısından da, Allah'ın belirlediği sınırlara ve hükümlerine riayet edilmesini anlayabiliriz.

Daha sonra sırasıyla kelâm ilminin bozulması konusuna geçerek Allah'ın zatiyla meşgul olmanın helake götüreceğine dair Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere yer vermektedir. Ayrıca bu konuda selef-i sâlih ve İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Şâfi'î gibi büyük ulemâdan gelen rivayetleri de aktarmaktadır.⁹

3. Mercânî'nin Hadis ile İlgili Değerlendirmeleri

Mercânî bu eserinde hadis konusunu da ele almaktadır. Ona göre son asırlarda bir hadisin bilinmesi için güvenilir imamların eserlerine itimat etmemiz gerekmektedir. Ona göre itimat edilebilecek eserler arasında şunlar önemli yer teşkil etmektedir: *Sahiheyn*, *Câmi'u't-Tirmizî*, *Muvatta-ı Mâlik*, *Musnedu'd-Dârimî*, *Sunenu Ebî Dâvud*, *Sunenu'n-Nesâî*, *İbn Mâce*, *Âsâru't-Tahavî*.¹⁰ Hadis konusunda Mercânî'nin vurgulamak istediği mesele ise “yazılı hadisin” hüccet oluşudur. Bunu Mercânî كتاب الرسول, “Peygamber'in yazıları” olarak adlandırmaktadır.¹¹ Örnek olarak Mercânî Hz. Peygamber'in elden ele Yemen'e, Mısır'a, Rum'a, Irak'a, Kisra'ya ve Kaysar'a gönderilen mektuplarını göstermektedir. Hz. Peygamber'in bu yazıları sahabe nezdinde de hüccet idi. Hulefâ-i râşidîn de yönetim ve hüküm konularında “yazılarıyla” amel etmekteydiler. Mercânî burada çok önemli bir hadise yer vermektedir: “Sahabe-i kirâm Hz. Peygamberden: Ya Resûlallâh, ecir bakımından bizden daha hayırlı birileri var mıdır? diye sorarak, sana inandık ve sana ittiba ettik demişler. Hz. Peygamber: ‘Size bunu men eden bir şey yok, Resûlullah da sizin aranızda olup semadan vahiy almakta. Sizden sonra geleceklere ise, kendisine inanacakları iki levha arasındaki “yazı” olacak. Onlar onunla amel edecekler. Onlar sizlere göre daha büyük sevap hak edecekler.’ demiş ve bunları iki defa tekrarlamıştır”.¹² Bu hadisi tefsirinde ele alan İbn Kesîr'e göre burada vicâde¹³ ile amel etmenin caiz olduğuna dair delalet vardır. Çünkü bu hadiste zikredilenlerden bu şekilde amel etmenin methedildiği anlaşılmaktadır.¹⁴

9 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 17-19.

10 Mercânî, *Nâzüre*, s. 42.

11 Mercânî, *Nâzüre*, s. 43.

12 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 44-45.

13 Söylenenleri herhangi bir icazet, aktarma olmaksızın ve söyleyenden duymaksızın aktarılan yazılı bir bilgidir hareketle öğrenmek. ‘Abdusselâm Hârûn, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Tahrân (b.y.), II/1024.

14 ‘Imâduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâ'il b. ‘Umer İbn Kesîr (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, el-

Mercânî hadislerin önemini vurgulayarak ilk dönem fukâhânın hadislere bakışlarını da ele almaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in sözleri bu minvalde çok değerlidir. Ahmed b. Hanbel'in dediğine göre zayıf hadis insanların görüşlerine nazaran onun için daha değerlidir.¹⁵

4. Mercânî'nin Tefsir ile İlgili Değerlendirmeleri

Mercânî'nin tefsir ile ilgili en çok dikkat çeken meselesi, Kur'ân'ı en güzel nasıl anlamamız gerektiği husustur. Kur'ân-ı Kerim'i en güzel şekilde nasıl anlayabiliriz meselesini Mercânî şu şekilde açıklamaktadır: "Kur'ân'ı en güzel tefsir etme yollarından ilki sünnettir. İmâm Şâfi'î şöyle demiştir: "Hz. Peygamber tüm hükümleri Kur'ân'dan anladığı üzere vermiştir." Daha sonra sahabe sözleri gelmektedir. Onlar (bu hükümlerde bize göre) daha bilgilidir, nitekim onlar o hükümlere ait özel durumlara ve karinelere şahit olmuşlardır. Ayrıca onlar bu konuda tam bir fehme, sahih ilme, salih amele sahiptirler."¹⁶

Mercânî tefsir ile ilgili yazılan eserlere temkin ile yaklaşılması gerektiğini imâ ederek bu kitaplarda sadece Kur'ân'ın tefsiri değil zayıf ve ihtilaflı meseleler, hoş olmayan hikâyeler, önemsiz sözler, sâkıt görüşler ve hatta Farsça şiirler yer aldığını söylemektedir. Ona göre tefsir, Hz. Peygamber, ashabı veya onlardan sonra sahih yol ile sabit olan güvenilir bilgilerden ibarettir. Bununla birlikte tefsir, Arap dilinin nazmından istinbat edilen, şeriata muvafık olan ve delalet bakımından doğru olan bilgilerden ibarettir.¹⁷

5. Mercânî'nin Tarih ile İlgili Değerlendirmeleri

Mercânî, temel İslam bilimleri konusunda bir deha olmakla birlikte, onun tarih konularında da çok derin bilgilere sahip olduğu bilinmektedir. Mercânî'nin kaleme aldığı eserler arasında müstakil olarak yazdığı *Mustefâdu'l-Ahbâr fî Ahvâli Kâzân ve Bulğâr* adlı eseri yer almaktadır. Eser, İdil-Ural bölgesi Müslümanlarının Bulgar Devleti'nin¹⁸ kuruluşundan XIX. yüzyıla kadarki tarihini anlatan Tatarca bir eser olup müellifin vefatından altı ay önce

Fârûku'l-Hadisîyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, Kâhira 2000/1421, I/267.

15 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 45-46.

16 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 136-137.

17 Mercânî, *Nâzüre*, s. 319.

18 Çağdaş araştırmacılara göre Bulğâr Devleti ilk bağımsız Türk-İslam devleti olma özelliğini kazanmaktadır. Ayrıca bu devleti tarihçiler Kama (Çulman) Bulgar Devleti olarak da isimlendirmektedirler. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 111, 119.

tamamlanmıştır. Bu eserin birinci cildinde Rus işgalinden önceki dönem incelenmektedir. Bulgarlar üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Hazar, Burtas, Astrahan, Kırım, Sibir Hanlıkları ile Nogay Ordası ve Kazak Hanlarının tarihleri ele alınmaktadır. İkinci cildinde ise Tatar toplumsal kurumlarının XVIII ve XIX. yüzyıllardaki durumundan, buralarda görev yapan kimselerin hayat hikâyelerinden ve Tatar tüccarlarından söz edilmektedir.¹⁹

Mercânî (İdil) Bulgarların hangi dönemde Müslüman oldukları hakkında üç görüş olduğunu belirtmektedir: Hicrî I asrın ortalarında, Me'mûn'un hilafeti döneminde (h. 218), Me'mûn'un kardeşinin oğlu el-Vâsik Billah döneminde (h. 232). Ancak Bulgarların Müslüman olduklarını resmî olarak tebrik ve ilan etmek için el-Muktedir, Ahmed b. Fadlân b. el-'Abbâs'ı onların yanına göndermektedir. Ayrıca onunla birlikte farklı dallardan ulemâ da gönderilmiştir.²⁰ Ahmed b. Fadlân Bulgar topraklarına yaptığı yolculuğuyla ilgili bilgileri geniş bir şekilde kendi risalesinde ele almaktadır.²¹ Mercânî, Ahmed b. Fadlân'ın yatsı namaz ile ilgili macerasını da onun risalesinden nakletmektedir. Ahmed b. Fadlân'ın anlattığına göre o, ilk geldiği günün gecesinde yatsı namazı için ezan beklerken, müezzinin sabah namazına ezan okuduğunu öğrenince çok şaşırılmış ve bir ay boyunca yatsı namazını kıldıktan sonra sabah namazını kaçırmamak için uyumadığını söylemiştir.²²

6. Mercânî'nin Fıkıh, Usûl-i Fıkıh ve İçtihat ile İlgili Değerlendirmeleri

Yukarıda kısaca bahsetmeye çalıştığımız gibi kelim, hadis, tefsir ve tarih ile ilgili bazı bilgiler içeren bu eserde esas konusu olan fıkıh ve usûl-i fıkıh konularına geniş bir şekilde yer verilmektedir. Mercânî usûl-i fıkıh konularına başlarken şer'î delilleri ele alarak başlamaktadır. Ona göre şer'î deliller dört tanedir: Kitap, Sünnet, İcma' ve Kıyâs. Kur'ân âyetlerini Mercânî ikiye ayırmaktadır: itikâdî ve amelî âyetler.²³ Sünnet ise Mercânî'ye göre üçe ayrılıp mütevâtir, meşhur ve âhâd çeşitlerinden ibarettir.²⁴ İcma' ve kıyâs açıklamasından sonra Mercânî şer'î hükümlerin dört çeşidinden bahsetmektedir: Sırf Allah hakları, sırf kul hakları, iki hakkı da içine alan, ancak Allah hakkının galip geldiği haklar, iki hakkı da içine alan, ancak kul hakkının galip geldiği haklar. Ayrıca bu meselede Mercânî içtihat ve gerektiğinde taklit

19 Ahmet Kanlıdere, "Mercânî" mad., *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XXIX/171.

20 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 291-292.

21 Mercânî, *Nâzûre*, s. 292.

22 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 296-297.

23 Mercânî, *Nâzûre*, s. 24.

24 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 24-25.

etmenin önemini de vurgulamaktadır. Bu konuyu Mercânî Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin Sünnetinden delillerle desteklemektedir.²⁵ İctihat konusunu işlerken Mercânî, İmâm Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasındaki içtihat ile ilgili ilişkiye değinerek şöyle demektedir: İmâm Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf, Muhammed, Zufer, İbnu'l-Mubarak, Vekî' vb. öğrencileri bazı konularda ona muhalefet ederlerdi. İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel etmek yerine, kendilerinin delillere dayanarak çıkardıkları hükümlerle amel etmekteydiler. Ancak onlar birisi fetva istediğinde İmâm Ebû Hanîfe'nin fetvasıyla cevap vermeyi tercih etmekteydiler.²⁶ Ayrıca Mercânî'nin İmâm Ebû Hanîfe ve diğer büyük ulemâdan naklettiği şu sözler de dikkat çekmektedir: "Hangi delile dayandığımızı bilmeden bizim görüşümüzle fetva vermek hiç kimseye helal olmaz".²⁷

Müçtehit derecelerine değinen Mercânî'ye göre müçtehit iki türlüdür: Birincisi, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Zufer, Mâlik, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel, es-Sevrî ve Evzâ'î gibi mutlak müçtehitlerdir. İkincisi ise mezhep içerisinde müçtehitler. O da imamının usullerine ve delillerine riayet edendir. Ayrıca imamının eserlerini asıl görerek onlardan fûru meselelerini istinbat etmeye muktedir olmalıdır. Onlara ayrıca ashâbu'n-nazar ve'l-istidlâl denilir.²⁸ Bunlarla birlikte Mercânî her ne kadar bu görüşte olmasa bile İbn Kemâl'in rivayet ettiği müçtehit çeşitlerini de aktarmıştır: Şeriatta müçtehitler, mezhepte müçtehitler, meselelerde müçtehitler, mukallitler, ashâbu't-tercîh, (görüşler arasından güçlü, zayıf gibileri) ayırt edebilen mukallitler ve ayırt edemeyen mukallitler.²⁹

Mercânî'nin içtihat ile ilgili söylediği en önemli nokta ise içtihat kapısının kapandığını söyleyenlere karşı cevabıdır. Mercânî'ye göre Kur'ân, Sünnet, İcmâ' ve Kıyâs'a tutunmanın farz olduğuna delalet eden deliller geneldir. Bu konuda herhangi bir şahısla veya asırla sınırlama yoktur. Bundan dolayıdır ki çok sayıda ulemâ içtihadın her zaman farz ve kıyamete kadar kâim olan bir hak olduğunu söylemektedirler. İctihat asrının bittiğini ifade eden iddialar ise ona göre, delilsiz ve asılsız bir sözdür.³⁰

25 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 25-28.

26 Mercânî, *Nâzûre*, s. 53. İmâm Ebû Yûsuf'un içtihat etmek ve İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşünü almak konusunda söyledikleri de çok önemlidir. Mercânî, *Nâzûre*, s. 53. Ayrıca bkz. Ebu'l-Mueyyid el-Muvaffik b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568/1172), *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam*, Matba'atu Meclisi Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Hind 1321, II/242.

27 Mercânî, *Nâzûre*, s. 30.

28 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 111-112.

29 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 112-114.

30 Mercânî, *Nâzûre*, s. 62.

Mercânî'ye göre erkân-ı hamse gibi kat'î olan farzlar, domuz eti, kan veya ölü eti gibi kat'î olan haramlar sabittir. Nitekim nassların zâhirleri ve Kur'ân'ın muhkemleri kat'î, açık ve açıklığa kavuşturulmuştur. Bunlara karşı gelenler ise Mercânî'ye göre kâfir sayılmaktadır.³¹ Mercânî bu çerçevede muhkem, müfesser, zâhir konularını da açıklığa kavuşturmuştur.³²

Mercânî bu eserinde fıkıhın manaları ile ilgili bir bölümü ele alarak fıkıhın mertebelerini ortaya koymaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe, ona benzer büyük ulemâ, büyük sahabe ve tabiiler müçtehit sınıfında yer almaktadırlar. Orta çağlardaki ulemâ ise fakih veya fıkıh âlimi olarak nitelendirilebilir. Onlar ikinci sınıf fıkıh bilginleridir. Üçüncü sınıfta yer alan ulemâ ise fikhî meseleleri delillerine bakmadan hıfzedenlerdir ve onlar fakih olarak nitelendirilemez. Onlar genel olarak son asırlardaki ulemâdır. Onların görüşlerini kabul etmek için adalet ve fukâhânın sözlerini anlayabilme kapasitesinde olma gibi şartlar gereklidir.³³

Mercânî Hanefîlerin zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye ve fetâva (vâkı'ât) eserlerine ve onların şerhlerine de değinmektedir. Bu bahiste zâhiru'r-rivâye eserlerinin Mercânî'ye göre en önemli özelliği hakkında bilgi vermek istiyoruz. Mercânî'nin belirttiğine göre bu eserler bize kadar neredeyse tevatür yoluyla ve çok sayıda ulemâdan rivayet edilerek ulaşmıştır. Hatta Mercânî burada tevatür hadisi tarifinde verilen “yalan ve hata üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan” ifadesine de yer vermektedir.³⁴ Her ne kadar nâdiru'r-rivâye eserleri zâhiru'r-rivâye eserleri kadar meşhur olmasa bile Mercânî'nin belirttiğine göre onların derecesi de zâhiru'r-rivâye eserlerinden aşağı değildir. Nitekim Hilâl el-Adhâ, Fahrul-İslâm el-Pezdevî gibi çok sayıda fukahâ onu tercih etmiştir.³⁵

Mercânî eserinde icmâ' konusuna da ayrıca değinmektedir. İcmâ' konusunda Mercânî'nin değindiği en önemli konulardan biri icmâ' inkâr edenlerle ilgilidir. Ona göre sıradan bir icmâ' ile sabit olanı inkâr eden kâfir sayılmazken İslâm'ın beş rüknü gibi kat'î olan âyet ve hadis ile sabit olanı inkâr eden kâfir sayılmaktadır. Ona göre icmâ'ın en güçlü türü sahabe icmâ'ıdır. Sahabenin icmâ'ından sonra ise sahabenin icmâ'ına muhalif olmadan yapılan icmâ'lar gelmektedir. Bunlar tevatür, şöhret, âhâd, sahih, hasen ve zayıf gibi konularda farklılık arz etmektedir.³⁶

31 Mercânî, *Nâzûre*, s. 30.

32 Mercânî, *Nâzûre*, s. 45.

33 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 92-93.

34 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 94-100.

35 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 101-102.

36 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 309-310.

7. Mercânî'nin Namaz ile İlgili Değerlendirmeleri

Mercânî namaz konusuna ayrı bir bölüm ayırmaktadır. Ona göre namaz, Allah'ın farz kıldığı en önemli ibadet olup İslam rükünlerinin arasında en güçlü olanıdır. Namaz ona göre imandan sonra en faziletli şeydir. Ayrıca namaz dinin direği ve marifetin ilmidir. Namaz olmadan kişinin tuttuğu yol da doğru sayılmaz. Bununla birlikte namaz, kulu Allah'a yaklaştıran bir vesiledir. Namaz, hiçbir özür ile sâkıt olmayan bir ibadettir. Bu konuda Mercânî, Hz. Peygamber'den gelen şu rivayeti delil olarak göstermektedir: *“Namazı ayakta durarak kıl, eğer (ayakta) kılamıyorsan oturarak kıl, eğer (oturarak da) kılamıyorsan yan (yatarak) kıl”*.³⁷

Namaz konusunu daha detaylı bir şekilde ele alan Mercânî, namazın Kur'ân'da geçen sayısına kadar zikretmektedir. Ayrıca namaz kelimesinin farklı kelimelerle de ifade edildiğinin altını çizmektedir. Meselâ namaz yerinde Kur'ân'da tesbîh, zikir, rükû', secde gibi kelimelerin de kullanıldığını söylemektedir.³⁸ Bütün bu bilgiler Mercânî'ye göre namaz emrinin vurgulanmasına ve namazın çok önemli olduğuna işaret etmektedir.³⁹

İslam dininde bir gün ve bir gecede kılınacak namaz sayısının beş olduğuna dair şüphe yoktur. Nitekim bu konuda hem Kur'ân hem de Sünnet'te yeterince delil bulunmaktadır. Örneğin, Mercânî'nin belirttiğine göre Abdurrezzâk, İbn Cerir, İbnü'l-Munzir, İbn Ebî Hâtim, Tabarânî ve el-Hâkim, Ebî Razîn'in şöyle dediğini rivayet etmektedirler: “Nâfi' b. el-Ezrâk İbn 'Abbâs'a gelerek şöyle dedi: ‘Sen Kur'ân'da beş vakit namazı bulabiliyor musun?’. O, evet, dedi ve ‘akşamlarken... Allah'ı -ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur- tesbih edin’⁴⁰, akşam namazıdır; ‘sabahlarken... Allah'ı -ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur- tesbih edin’⁴¹, sabah namazı; ‘gündüzün sonunda’⁴², ikinci namazı; ‘öğle vaktinde’⁴³, öğle namazı. Daha sonra ‘ve yatsı namazından sonra’⁴⁴ âyetlerini okudu.⁴⁵ Mercânî'ye

37 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 133-134.

38 Mercânî, *Nâzüre*, s. 143.

39 Mercânî, *Nâzüre*, s. 143.

40 30. Rûm, 17. Âyetin tamamı ise bu şekildedir: “Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikinci vaktinde Allah'ı -ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur- tesbih edin, namaz kılın.”

41 30. Rûm, 17.

42 30. Rûm, 18.

43 30. Rûm, 18.

44 24. Nûr, 58. Âyetin tamamı ise bu şekildedir: “Ey inananlar! Ellerinizi altında olan köle ve cariye ve sizden henüz erginliğe ermemiş olanlar, sabah namazından önce, öğle sıcağında soyunduğunuzda ve yatsı namazından sonra yanınıza gireceklerinde üç defa izin istesinler. Bunlar, sizin açık bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında birbirinizin yanına girip çıkmakta size de, onlara da bir sorumluluk yoktur. Allah size ayetlerini böylece açıklar. Allah bilendir, Hakim'dir.”

45 Mercânî, *Nâzüre*, s. 159.

göre beş vakit namazın farz oluşu meselesi şüphe götürmez bir şekilde çok sayıda diğer âyetlerle de sabittir. Bunun aksini iddia eden, yani namazın kesin delillerle sabit olmadığını iddia eden, ona göre Müslüman değildir. Bu konuda icmâ' olduğunu Mercânî ayrıca kaydetmektedir.⁴⁶ Bunun yanı sıra Mercânî beş vakit namaz ile ilgili çok sayıda hadis rivayet etmektedir.⁴⁷ Ayrıca Mercânî namazların kılınacağı vakitlerle ilgili rivayetleri de nakletmektedir.⁴⁸ Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e gelerek namaz vakitlerini öğretmesi hadisesine de Mercânî, özellikle yer vermektedir.⁴⁹

Namaz konusunda Mercânî ayrıca kunut duası⁵⁰, vitr namazı⁵¹, sünnet namazları ve faziletleri⁵², yatsı namazının vaktinin ertelenmesindeki faziletler⁵³, "orta namaz" meselesi⁵⁴ gibi konuları da ele almaktadır.

8. Mercânî'nin Şafağın Kaybolmamasına Rağmen Yatsı Namazının Farziyyeti Meselesi ile İlgili Değerlendirmeleri

Mercânî'nin bu eseri kaleme almasının temel sebebi olan yatsı namazının şafağın kaybolmamasından ötürü farz olup olmama meselesine gelince, o, şunları kaydetmektedir: "Ümmetin bidatçılarından ve fukahâ kalıntılarından bir küçük grup şafağın kaybolmadığı bazı bölgelerde senenin belli günlerinde yatsı namazının sâkit olduğunu düşünmüşlerdir. Onların bu zannı/evhamı namazın vucûbiyetinin ve tahakkuk etmesinin, namaz vaktinin girme şartını şafağın kaybolmasına bağladıklarından ötürüdür. Bu ise geçersiz bir iddiadır."⁵⁵ Gördüğümüz gibi Mercânî ibadet ve özellikle namaz konusunu etraflıca tetkik ederek çok net bir şekilde böyle bir görüşün batıl olduğunu söylemektedir.

Mercânî bu konuda daha farklı deliller getirerek zikredilen görüşün yanlış ve mesnetsiz olduğunu ispat etmektedir. Mercânî'nin bu konuda dayandığı aklî ve naklî deliller arasında şu hususların yer aldığı kanaatindeyiz:

46 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 220-223.

47 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 160-163.

48 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 192-196.

49 Mercânî, *Nâzûre*, s. 197.

50 Mercânî, *Nâzûre*, ss.185-185.

51 Mercânî, *Nâzûre*, s. 187.

52 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 189-190.

53 Mercânî, *Nâzûre*, ss. 199-205.

54 Mercânî, *Nâzûre*, s. 207-212.

55 Mercânî, *Nâzûre*, s. 224. Bu konuda Mercânî, ahmak, cahil vb. ağır ifadelerle de yer vermektedir bkz. Mercânî, *Nâzûre*, s. 320.

a. Namazın bir gün ve bir gecede muayyen vakitlerde, belirli vasıflarda beş defa oluşu, Mercânî'ye göre Kur'ân âyetleri gibi tartışılmazdır. Hatta başka dinler de, her ne kadar Hz. Peygamber'in risaletine iman etmeseler bile, İslam'daki namazın şüphe götürmeyecek bir derecede olduğunu kaydetmektedirler.⁵⁶ Mercânî Kur'ân'daki bazı âyetlerden namazın sayısı ile ilgili de bilgi vermektedir. Şöyle ki Bakara sûresi'nin 238 âyetinde “*Namazlarınıza dikkat edin*” demekle Allah en az üç namazdan bahsetmektedir. Devamında gelen “*Orta namaza*” ibaresi ise ortada olan bir namazın mevcudiyetine işaret ederek beş rakamı anlamına gelmektedir.⁵⁷ Bununla birlikte Mercânî'ye göre Nisâ sûresi'nin 103. âyetinde “*Namaz şüphesiz, inananlara belirli vakitlerde farz kılınmıştır*” Allah namazı sınırlı vakitlerde farz kıldığını haber vermektedir. Bu yüzden söz konusu vakitleri ihmal etmek caiz değildir.⁵⁸

b. Çok ince bir noktaya değinen Mercânî açısından, vakit, namazın vücubiyet sebebi kabul edilirse, vaktin ortadan kalkmasıyla namazın vücubiyeti de elbette bitecektir. Yoksa şafağın kaybolması ve diğer ayırt edici alametlerin kalkması demek vaktin ortadan kalkması demek değildir. Kur'ân'da kat'î delillerle sabit olan namaz vakitlerinin alametleri ise şu şekildedir: Gece vakti, sabah, güneşin batması, günün sonu, gündüze yakın. Böylece Mercânî'ye göre bu alametlerin yok olması, vaktin yok olmasını gerektirmez.⁵⁹ Mûsâ Carullah *Uzun Günlerde Rûze* adlı eserinde bu meseleyi şu şekilde izah etmektedir: İbadetlerin vakitlere bölünmeleri kolaylık içindir. Yoksa vakitlerin kendilerinde hususi bir ehemmiyeti yoktur. Beş vakit namazın vücûbuna vakitlerin sebebiyetleri de yoktur. İslam hukukçularına uyararak vakitler, namazlara sebeptir diyelim. Sebeplere ve şartlara, mümkün mertebe maksatları tahakkuk ettirme yolunda itibar ederiz. Fakat sebeplere ve şartlara itibar ettirme durumu, gayeyi iptal etmeye götürecektir ise böyle şartlar ve böyle sebepler kendi başlarına sâkıt olurlar. Sebepler, gayenin vesilesidir. Vesile, yokluğuyla gayeyi iptal eden derecede değil, ancak gayeyi tahkik yolunda muteberdir. Bir devrelik zaman içinde sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsının olduğunu vurgulayan Cârullâh, ibadetlerin edasında gurûb, tulû' ve şafağın kayboluşu gibi itibârî şeyler bulunmasa da olur demektir. Nitekim onlar itibârîdir. Bunlar ufukla medarların kesişmelerine nisbetle hâsıl olurlar. Medarla ufuk kesişmezse gurûb ve tulû' gibi haller bulunmaz. Lakin bir devreden ibaret olan namaz vakitleri her halde bulunur. Yeryüzünde gurûb ve tulû' bulunmayan yerler var ise de yirmi dört saatten ibaret devresi olmayan yer bulunmaz. Kutup'ta da olsa, ekvator da olsa günlük hareketten

56 Mercânî, *Nâzûre*, s. 218.

57 Mercânî, *Nâzûre*, s. 219.

58 Mercânî, *Nâzûre*, s. 220.

59 Mercânî, *Nâzûre*, s. 231.

ibaret devre, yirmi dört saattir. Tulû' ve gurûb gibi ahval-i tabiiyye nedeniyle devre her yerde gece ve gündüze taksim edilmez ise de devre, her yerde, hiç olmazsa sıradan sosyal durumlar sebebiyle sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı gibi kısımlara elbette taksim edilir. İşte böyle taksim sayesinde her yerde ve her devrede, beş vakit namaz vakti tespit edilerek tevzi edilebilir.⁶⁰

c. Hadislerde akşam ve yatsı namazları konularında zikredilen “şafağın kaybolması” ile ilgili meseleye gelince Mercânî'ye göre akşam namazının vaktinin çıkıp yatsı namazının vaktinin girmesinde şafağın kaybolması şart olarak belirtilmemektedir. Çünkü Mercânî'ye göre burada iki durum söz konusudur: Birincisi, akşam namazı için belirtilen vakit, yani güneşin batması ve şafağın kaybolması, bu alametin tahakkukunun akşam namazı vaktinin çıkmasının ve yatsı namazı vaktinin girmesinin şartı değildir. Burada sadece o iki dilim arasındaki ayırt eden müddetin tahakkuku şart olarak görülebilir. İkincisi ise bu konuda gelen rivayetlerin tamamına ve haricî delillere bakınca yatsı namazının vaktinin girmesi ve çıkması için şafağın kaybolmasına itibar etmek doğru değildir. Nitekim ilk durumun benzer olaylarına baktığımızda söz konusu alamet hiçbir şekilde namaz vaktinin girmesi ve çıkmasının şartı değildir. Örneğin, öğle namazının vaktinin çıkması ve ikindi vaktinin girmesinde zikredilen bir veya iki gölge oluşması şart olamaz. Çünkü kapalı veya bulutlu havalarda bu şart gerçekleşemez. Burada esas olan öğle namazının vaktinin belirlenmesi ve güneşin zevalinden gölge oluşuncaya kadar ayırt edici müddetin takdiridir.⁶¹ Gölge olmadığı için öğle namazının sâkıt olmadığı hususunda ise hiç şüphe yoktur.

d. Fıkıhta yer alan “akşam namazının vakti güneşin batmasından şafağın kaybolmasına kadar; yatsı namazının vakti şafağın kaybolmasından fecrin doğuşuna kadar” ifadeleri, namaz vaktinin müddetinin bu şekilde mukadder olduğu anlamına gelir. Bu alametlerin tahakkuk edip etmemesi önemli değildir. O, bir kişinin başka bir kişiye “Senin yanına istirahat vaktinde gelirim” dedikten sonra, istirahat tahakkuk edip etmemesine rağmen gelmesidir.⁶²

e. Mercânî'ye göre Bureyde hadisinde yer alan “Sizin namazınızın vakti gördüğünüzün arasındadır” ve İmâmet hadisindeki “Ve vakit bu iki vaktin arasında” ifadeleri genel hitabından ötürü genel bir teşrî'dir. Bunun anlamı ise yatsı namazının vaktinin tüm ümmet için ya gecenin üçüncü kısmı ya da gecenin ikinci yarısında girmesidir.⁶³ Bununla birlikte beş vakit namazın

60 Mûsâ Cârullâh Bigiyef (ö. 1369/1949), *Uzun Günlerde Rûze*, Umid Tipografisi, Kazan 1911, ss. 62-63. (Ayrıca yararlandığımız kaynak, Musa Carullah Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, (Eseri sadeleştirilerek dipnotlarla işleyen Yusuf Uralgiray), (m.y.) Ankara 1975.)

61 Mercânî, *Nâzûre*, s. 232.

62 Mercânî, *Nâzûre*, s. 234.

63 Mercânî, *Nâzûre*, s. 235.

takdir edilerek belirlenmesi hususunda Mercânî, Deccâl hadisini de delil olarak göstermektedir.⁶⁴ Mûsâ Cârullâh da bu hadisi delil olarak göstererek bu tür durumlarda takdir yoluna giderek, beş vakit namaz hakkında tulû‘ ve gurûb gibi hallerin vucûbiyetinin muteber olmadığını belirtmektedir.⁶⁵

f. Mercânî’nin belirttiğine göre namazlar kat’î delillerle beş vakte ayrılmıştır. Daha sonra insanların görüşleriyle bu vakitlerin başlangıcı ve bitişi belirlenmiştir. Aynı şekilde şafağın kaybolma meselesi de hadislerden alınmıştır. Hadisler ise haber-i vâhid olarak hem sübut hem delâlet açısından zannîdir. Eğer yatsı namazının girmesi için şafağın kaybolmasını şart koşarsak Kur’ân’ın umûmatını ve beş vakit namazı farz kılan muhkem delilleri haber-i vâhid olan hadis ile nesh etmek zorunda kalacağız.⁶⁶ Mercânî bu minvalde Hanefîlerin usûlünde yer alan “kat’î olanı zannî ile nesh etmek caiz değil” kuralına da yer vermektedir. Bu açıdan bakıldığında Mercânî’ye göre kat’î olan nassa ziyade yapılması caiz olmayan bir zannî delil ile İslam’ın en büyük rükünlerinden olan namazı sâkıt görmek doğru değildir.⁶⁷ Gereçler arasında Mercânî’nin yatsı namazının farziyeti konusunda sunduğu deliller itibariyle usûl-i fıkıh açısından bu delilin en sağlam yer teşkil ettiği kanaatindeyiz.

j. Mercânî yatsı namazının girmesindeki şafağın kaybolma meselesini iki kolu kesilen adamın namazıyla kıyâs ederek, bu iddiada bulunanların mantığına göre kolları kesik olan kişinin namazının sahih olmadığını belirtmektedir. Nitekim elleri dirseklerle birlikte yıkamak abdestin veya teyemmümün sıhhat şartıdır. Bu ise kolları kesik olan tarafından yerine getirilmediği anlamına gelmektedir. Nitekim böyle bir kişinin kolları mevcut değildir. Ancak bilindiği üzere kişi yapamayacağı bir şey ile mükellef değildir. Dolayısıyla kolları kesik olan birisinin namazı sahih olduğu gibi yatsı namazının vaktinin girmesi için de şafağın kaybolması şart değildir.⁶⁸

Mercânî eserinin son bölümünde “Buhârâ’nın tembelleri” diye bir konu da ele almaktadır. Mercânî’nin belirttiğine göre Zahîruddîn el-Merğînânî Fergana’dan Buhara’ya gelişinde bazı yerli halkın şafağın kaybolmamasına rağmen yatsı namazını kıldıklarını görmüştür. Onları Buhara’nın tembelleri olarak isimlendirmiştir. Bu olaydan sonra Serahsî ile görüştüğünde bu konuda onunla istişare etmiştir. Serahsî de bu konuda bazı imamların cevaz verdiklerini söyleyerek, onları uyarmasını yasaklamıştır. Nitekim Serahsî bunu yapmakla onları tamamen namazdan soğutacağını düşünmüştür.⁶⁹ Kaldı ki Mercânî’nin

64 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 266-267.

65 Bigiyef, s. 71.

66 Mercânî, *Nâzüre*, s. 238.

67 Mercânî, *Nâzüre*, s. 239.

68 Mercânî, *Nâzüre*, s. 281.

69 Mercânî, *Nâzüre*, s. 289.

belirttiğine göre bazı fukâhâ, şafağın en kısa zamanda kaybolması şartıyla, şafağın kaybolmasından önce de yatsı namazının kılınabileceğine dair hüküm vererek içtihatla bulunmuşlardır.⁷⁰ Halvânî, Bakkâlî, Merğînânî, es-Sadru'l-Kebîr vb. âlimlerden şafağın kaybolmamasından ötürü yatsı namazının sâkıt olması gerektiğine dair bilgiler ise Mercânî'ye göre gerçeği yansıtmamaktadır.⁷¹

Mercânî'nin belirttiğine göre hicrî 1143 senesinde A'zam b. Abdurrahmân el-Bulğârî et-Tenkî yatsı namazı ile ilgili meseleyi ele alarak fetva vermiştir. Ona göre şafak kaybolduktan sonra yatsı namazı kılınacak kadar kısa bir müddet oluştursa namaz farz olur. Şafak kaybolmazsa veya yatsı namazı kılınacak kadar müddet oluşmazsa namaz sâkıt olur. Nitekim ona göre sebep tahakkuk etmemiştir. Ancak bu âlim bu fetvasının devamında bu fetvanın avam tarafından hoş karşılanmayıp ulemâ hakkında farz olan bir ibadeti ıskat ettiler diye konuşacaklarından da korktuğunu belirterek böyle bir duruma düşmemek için yatsı namazının “vaktini idrak ederek kılınmamış son yatsı ve vitir namazını kılmak niyetiyle” kılınması gerektiğini söylemiştir. Bu fetvasının ardından başka bir fetvasında ise yatsı namazının genel olarak farz olduğunu, şafağın kaybolmasının ise sadece bir alamet olduğunu belirtmiştir.⁷²

Şafağın kaybolmadığı yerlerde yatsı namazının farz oluşu konusunda ilk dönem kaynaklarda bilgi olmadığını kaydeden Mercânî, daha sonraki dönemlerde bu konuda fetvalar verildiğine dair bilgi vermektedir. Ona göre *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*, *Mudmârât*, *Tatarhaniyye*, *Fethu'l-Kadîr*, *et-Tebyîn*, *Tenvîru'l-Ebsâr* gibi eserlerde bu tür durumlarda yatsı namazının kılınması gerektiği belirtilmektedir.⁷³ Bu eserlerin yanı sıra Mercânî şu eserleri ve yazarları da zikretmektedir: *Elğâz*, *İbn Emîri'l-Hâc*, *el-Kâsımu'l-Cemâlî*, *Tecrid*, *Hasbu'l-Muftî*, *Şeyhu'l-İslâm el-Hafîd*, *el-Vikâye*, *Sahîhu'r-Rivâye*, *el-Mecmu'u'l-Hânî*, *Tercemetu'l-Kenz*, *Hâşiyetu't-Tahtâvî*, *İbn 'Âbidîn*, *Tuhfetu'l-Ahbâr*.⁷⁴

Mercânî'nin eserinde naklettiği terâcim bilgileri ise ayrıca önem arz etmektedir. Mercânî bazı yazarlar ve eserler hakkında oldukça detaylı bilgiler vermektedir.⁷⁵ Ayrıca Mercânî'nin Abdulkadîr el-Kureşî, Zeylâ'î gibi terâcim ve fıkıh âlimlerinin bazı bilgileri naklederken hata ettiklerini söylemesi ayrıca dikkat çekmektedir.⁷⁶

70 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 289-290.

71 Mercânî, *Nâzüre*, s. 290.

72 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 296-297.

73 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 247-248.

74 Mercânî, *Nâzüre*, s. 324. Mercânî'nin istifade ettiği diğer eser ve yazarlar için bkz. Mercânî, *Nâzüre*, ss. 326-331.

75 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 248, 253.

76 Mercânî, *Nâzüre*, ss. 251, 254-255.

Sonuç

Şihâbuddîn el-Mercânî'nin bir Hanefî âlimi olduğu tartışılmaz bir vakiadır. Nitekim o, fıkıh ile ilgili konularda Hanefîlerin yaklaşımını esas almaktadır. Bu ise Mercânî'nin usûl ve fîrû' konularında Hanefîlerin anlayışını benimsediğini göstermektedir. Mercânî kendi görüşlerini zikrederken Serahsî, Pezdevî, Debûsî, Cessâs, Buhârî vb. Hanefî usûlcülerin ve fakîhlerin görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca Mercânî, kendi eserlerinde “bizler de, Hanefî toplumunda” türünden ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla, genel olarak Mercânî'nin fikhî açıdan Hanefî olduğu, daha doğrusu bu gelenek doğrultusunda fikirler serdettiği görülmektedir.

Hanefî olmakla birlikte, Mercânî'nin mezhep mutaassıbı olmadığı, onun serdettiği bazı görüşlerinden anlaşılmaktadır. Mercânî kendi eserlerinde mezhep ayrımı yapmadan İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed b. Hanbel'in mezheplerinde yer alan görüşlere aynı oranda önem göstermektedir.

Her ne kadar klasik kaynaklarda içtihat kapısının kapandığına dair bilgiler mevcut ise de, Mercânî içtihat kapısının açık tutulmasını gerektiğini savunarak, bizzat içtihatla bulunmuştur. Bu açıdan baktığımızda Mercânî gibi ilim adamlarının bizlere örnek teşkil etmeleri gerekmektedir. Günümüz şartlarında da kendisinden örnek alarak yeni “Mercânî”lerin yetişmesinin farz-ı kifâye olduğu kanaatindeyiz.

Eserin yazılmasına sebep olan yatsı namazı meselesine gelince, her ne kadar bu konuda nadir de olsa, şafağın kaybolmamasından ötürü yatsı namazının sâkıt olduğunu düşünenlerin günümüzde de ortaya çıkmaları mümkündür. Ancak Mercânî'nin döneminde olduğu gibi günümüzde de Türkiye’de bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından aynı karar alınarak, yatsı namazının sâkıt olacağına dair bir düşüncenin doğru tarafı olmadığı görülmüştür. Alınan kararda belirtildiği üzere normal vakitlerin olduğu dönemlerde ve bölgelerde namazlar, sünnette belirtilen vakitlerde kılınacaktır. Bu ölçülerin kısmen veya tamamen oluşmadığı bölgelerde ise namaz vakitlerinin “takdir edilerek” belirlenmesi gerektiği hususu, günümüzde bütün fetva kurullarının üzerinde görüş birliği içerisinde oldukları bir meseledir. Şu kadar var ki henüz herhangi bir takdir yöntemi üzerinde birlik sağlanamamıştır. Bu durum, bu bölgelerde namaz vakitlerinin belirlenmesi meselesinin geçmişten günümüze hep gündemde kalmasına sebep olmuş, İslam âlimleri ve çeşitli ilmi kuruluşlar bu hususta çözümler ortaya koymuşlardır. Ancak bu çözümler arasında da takdir yöntemindeki farklılıklardan kaynaklanan bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁷⁷

77 Bkz. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4093/45--enlemin-otesinde-namaz-vakitleri>. (Din İşleri Yüksek Kurulu, 10-11/06/2009).

Kaynakça

Bigiyef, Mûsâ Cârullâh, *Uzun Günlerde Rûze*, Umid Tipografisi, Kazan 1911.
Hârûn, ‘Abdusselâm, *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, Tahrân (b.y.), I-II c.

İbn Kesîr, ‘Imâduddîn Ebi’l-Fidâ İsmâ‘îl b. ‘Umer (ö. 774/1372), *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, el-Fârûku’l-Hadisîyye li’t-Tıbbâ‘ati ve’n-Neşri, Kâhira 2000/1421, I-XV c.

Kanlıdere, Ahmet, “Mercânî” mad., *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c. XXIX.

Kevserî, Muhammed Zâhid (ö. 1371/1951), *Husnu’t-Tekâdî fî Sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Matba‘atu’l-Envârî’z-Zâhira, Kâhira 1368.

Mekkî, Ebu’l-Mueyyid el-Muvaffik b. Ahmed (ö. 568/1172), *Menâkıbu’l-İmâmi’l-A‘zam*, Matba‘atu Meclisi Dâirati’l-Me‘ârifî’n-Nizâmiyye, Hind 1321, I-II c.

Mercânî, Şihâbuddîn (ö. 1307/1889), *Nâzûretu’l-Hak fî Fardiyyeti’l-‘İşâ ve in lem Yeğîbi’ş-Şafak*, Huzur Kitabevi, Kazan 2013.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.

<https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4093/45-enlemin-otesinde-namaz-vakitleri>.