

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİ

Editör
Cağfer KARADAŞ



Ebu'l-A'lâ Mevdudî



Fazlurrahman



Farukî



Seyyid Hüseyin Nasr



M. Hamidullah



Muhammed Arkoun



ismail Râcî Farukî



Hasan Hanefî



Nasr Hamid Ebû Zer



Hüseyin Atay



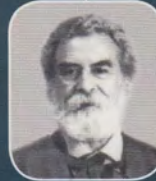
Hayrettin Karaman



Bekir Topaloglu



Süleyman Uludag



M. Nakib El Attas

e
ensar

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİ

Editör: Cağfer KARADAŞ



© Eserin Her Türlü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak
Ensar Neşriyat'a Aittir.

ISBN : 978-9944-152-85-3

Sertifika No: 16093

Kitabın Adı

Çağdaş İslam Düşünürleri

Editör

Cağfer KARADAŞ

Yayına Hazırlayan

Hüseyin KADER

Kapak TASARIM

Ayda ALACA

Baskı-Cilt

Nesil Matbaacılık

2. Basım

OCAK 2010

İletişim

Kızıtaşı Cad. No: 10 Fatih / İstanbul

Tel : (0212) 491 19 03-04 Faks : (0212) 491 19 30

www.ensarneşriyat.com.tr e-mail: ensar@ensarneşriyat.com.tr

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİ

Editör: Cağfer KARADAŞ

İstanbul 2007

Karadaş, Cağfer

Çağdaş İslâm düşünürleri / Cağfer Karadaş .-- 1.bs .—İstanbul: Ensar Neşriyat,
2007

395. s.; 21.5 cm.

ISBN: 978-9944-152-85-3

1. İslâm dini_Biyografi

922.97 DC20

Bibliyografik niteleme Anglo-American Rules 2 (AACR2)'ye göre yapılmıştır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	9
İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN PANORAMASI	13
A. İlk Krizler ve Siyasal Ayrışmalar	13
B. Fikrî Oluşumlar ve Mezhepleşmenin Başlaması.....	14
C. Mihne Olayı ve Sünnî Kelâmın Oluşumu	18
D. Mezhep Çatışmaları ve Gazzâlî	20
E. Moğol-Latin İstilas: Duraklama ve Silkinış	24
F. Sömürge Hareketi ve Yeni Arayışlar	29
G. Küreselleşme ve Yeni Şekillenmeler	33
GÜNÜMÜZDE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN PROBLEMLERİ	37
KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE DİNLERİN YERİ VE ÇAĞDAŞ İSLAM	
DÜNYASI'NA BİR BAKIŞ	59
A. Küreselleşme ve XXI. Y.Y.'da İslam Dünyası	59
B- Köktendincilik Tartışması, İslam ve Öteki Dinler	65
C. İslâm Dünyasında Üç Kriz,.....	73
D. Avrupa İslâmı	78
E. Müslüman Diasporası.....	82
F. Medeniyet Tarihi, Mercator Projeksiyonu ve Avrupamerkezcilik	85
G. Sonuç	90
SEYYİD EBÜ'L-A'LÂ MEVDÜDÎ.....	93
A. Hayatı ve Eserleri	93
1. Hayatı ve Dinî-Siyâsî Mücadelesi	93
2. Eserleri	99
B. Düşüncesi	101
1. Dinî Düşüncesi.....	101
2. Siyâsî Düşüncesi	101
C. Sonuç	114

FAZLURRAHMAN	115
A. Hayatı.....	115
B. Fikirlerine Dair Genel Bir Çerçeve	116
C. Sonuç	129
İSMAİL RÂCÎ FÂRÛKÎ	131
A. Hayatı ve Eserleri	131
B. Fârûkî ve Bilginin İslamileştirilmesi Teorisi	133
MUHAMMED HAMİDULLAH.....	143
A. Hayatı.....	143
B. Eserleri	146
C. Metodu ve görüşleri	150
MUHAMMED ARKOUN	157
A. Hayatı.....	157
B- Arkoun'un Düşünce Serüveni ve Temel Görüşleri	159
C- Arkoun'un Geleneğe ve Kutsal Metinlere Bakışı	164
D- Arkoun'a Yöneltilen Eleştiriler	170
E. Sonuç.....	182
SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS	183
A. Hayatı.....	183
B. Seküler Dünya Görüşünün Eleştirisi	185
C. İslâmîleştirme Projesi	187
D. Sonuç	196
SEYYİD HÜSEYİN NASR	197
A. Hayatı ve Fikrî Gelişimi.....	197
B. Düşüncesi	209
C. Sonuç	214
HASAN HANEFÎ HASENEYN	215
A. Hayatı.....	215
B. Düşüncesi ve Faaliyetleri	218
C. Kur'an ve Yorumu Hakkındaki Görüşleri.....	222
D. Sonuç.....	235

NASR HÂMÎD EBÛ ZEYD	239
A. Hayatı.....	239
B. Düşünceleri	245
1. Kur'ân Tarihi.....	245
2. Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi	246
3. Nass-Olgı İlişkisi	253
4. Tarihsellik	257
B. Diğer Düşünceleri	258
1. Dinsel Söylemin Eleştirisi	258
2. Batı İle İlgili Değerlendirmeleri	261
 HÜSEYİN ATAY.....	 265
Giriş.....	265
A. Biyo-Bibliyografik Bilgi.....	266
B. Düşünceyi Yenilemede Yöntem	269
1. Geleğene Karşı Eleştirel Tutum.....	269
2. Din (Şariat) ve Din Kültürü (Fıkıh) Ayırımı.....	273
3. İcma'ya Karşı İçtihat Vurgusu	274
4. Gelenekçilik, Muhafazakarlık ve Modernlik Arasında Atay.....	276
B. Kur'an'a Dönüş: Kur'an'ı Anlamada Evrensel İlkeler.....	278
1. Kur'an'ı Anlama Aygıtı ve Hüküm Kaynağı Olarak Akıl Vurgusu	279
2. Yorumların ve Çıkarılan Hükümlerin İşlevselliğini Sağlayan Genel İlkeler	281
3. Aşamalı Eğitim ve Uygulama Yöntemi.....	284
4. Tarihselciliğe Reddiye ve Doğrudan Kur'an'a Referans	286
5. Pratiğin Teoriye Öncelenmesi.....	288
6. Saf Bir Düşünce ve Pratik Yaratma Arzusu	290
7. Dinde Kolaylık İlkesini Kurumsallaştırmak	291
C. Politik Teolojisi.....	294
1. Din-Devlet (Laiklik) ve Din-Dünya (Sekülerizm) Ayırımı	294
2. Demokrasi ve Şura İlişkisi.....	295
D. Sonuç ve Değerlendirme.....	298
 HAYREDDİN KARAMAN	 301
A. Hayatı.....	301
B. Eserleri	309
C. Görüşleri	311

1. Fıkıh, Fıkıh Usûlü, İctihad, Tecdîd	311
2. Din-Devlet-Siyaset-Toplum-Lâiklik	318
3. Kadın-Aile-Örtünme	325
4. Batılılaşma-Çağdaşlaşma-Avrupa Birliği	330
5. Din Eğitimi-İmam Hatip Liseleri-İlâhiyat Fakülteleri-Diyanet	337
6. Tasavvuf-Tarikat.....	343
D. Sonuç	346
BEKİR TOPALOĞLU.....	347
A. Hayatı.....	348
B. Eserleri	349
C. Görüşleri	350
1. Kur'an ve Sünnet Vurgusu	350
2. İslâm Düşüncesinin Yenilenmesi İhtiyacı	354
3. Disiplinler Arası İlişkiler	359
4. Mâtürîdî İlgisi	363
5. Siyaset ve Aydın-Halk Diyalogu	365
6. Kadın Hakları.....	367
7. İmam Hatip Nesli	367
D. Sonuç	370
SÜLEYMAN ULUDAĞ.....	373
A. Giriş	373
B. Hayatı ve Düşünce Serüveni	377
C. Bazı Özellikleri	387
YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ	391

ÖNSÖZ

Elinizdeki esere ad olan *Çağdaş İslâm Düşünürleri* ifadesinin anlaşılması ve “çağdaş İslâm düşünürü” kavramının çerçevesinin tespiti için ‘çağdaş’ kelimesinin kısaca irdelenmesinin yararlı olacağı kanaatindeyim. TDK’nın *Türkçe Sözlük*’ünde ‘çağdaş’ kelimesine, “1. Aynı çağda yaşayan, muasır, 2. Bulunulan çağın anlayışına, şartlarına uygun olan, muasır” şeklinde anlam verildiği görülür. Verilen anlamlarda, zamanî ve sosyolojik iki boyut göze çarpar. Zamanî boyutunda belli bir zaman dilimi içerisinde bulunma, sosyolojik boyutunda ise o zaman dilimi içerisindeki hakim değerlere ya da çağın gereklerine *uyma* ve *uygun olma* söz konusudur. Halbuki bu iki anlam karşılığında eskiden iki ayrı kelime kullanılmıştır: ‘Muasır’ ve ‘asrî’. Muasır, “aynı çağda yaşama”, asrî ise “çağın gereklerine uyma ve uygun olma” anlamındadır. Ancak bu anlamlar farklı ortamlarda farklı anlaşılmıştır. Örneğin kendilerini *ilerici* kabul edenlerce “çağın gereklerine uyma” olumlu anlamda algılanırken, kendilerini *muhafazakar* olarak niteleyen kesimler tarafından ‘taklitçilik’ ve “çağın hakim değerlerine boyun eğme” şeklinde olumsuz algılanmıştır. Bu da toplum içinde kafa karışıklığına neden olmuştur. Sözgelimi yukarıda görüldüğü gibi ‘asrî’ ve ‘muasır’ anlamları TDK’nın Sözlüğüne ‘çağdaş’ kelimesinin karşılığı olarak konulmuştur. Ferid Devellioğlu’nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*’ına bakıldığında, ‘asrî’ kelimesinin Fransızca ‘moderne’, ‘muasır’ kelimesinin ise ‘contemporain’ karşılığında kullanıldığı görülür. Ancak son zamanlarda hem sözlü hem de yazılı dilde ‘çağdaş’

kelimesinin modern/asrî anlamlarda kullanımı yaygınlık kazanmış, ilave olarak da 'ilericilik' anlamı yüklenmiştir.

İşaret edilen hususlar çerçevesinde *Çağdaş İslâm Düşünürleri* denildiğinde hem zamanî hem de sosyolojik boyutlarının gözetilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira anılan çerçevede oluşan çağdaşlık tanımına dahil olan düşünürler, içinde bulunduğumuz çağda yaşamış ya da yaşayan ve hitap ettikleri toplumun sorunlarına nasları (dinî metinleri) hesaba katarak/yeniden değerlendirerek çözüm önerileri sunma çabasında olan kişilerdir.

Anılan çerçevede bir fikir verebilmek için *Çağdaş İslâm Düşünürleri* adıyla oluşturulan bu çalışmayla, şartları ve ortamları itibariyle birbirinden farklı olan, özelde İslâm dünyası genelde İslâm düşüncesiyle ilgilenenler tarafından tanınan çağdaş İslâm düşünürlerinin yetişme serüvenlerini, tecrübelerini, birikimlerini ve düşüncelerini tanıtmak hedeflenmiştir. Bununla aynı zamanda çağdaş İslâm düşüncesi ve bu düşünceyi temsil eden düşünürler hakkında genel bir fikir vermek de amaçlanmıştır.

Elinizdeki bu derleme, öncelikle İlahiyat Fakültelerinde okutulan *Çağdaş İslâm Düşünürleri* dersi için 'ders notları' şeklinde tasarlanmış ve hazırlanmıştı. Gelen talepler üzerine bu ders notları genişletilerek bir kitap haline getirildi ve 2003 yılında *Çağdaş İslâm Düşünürleri* adı ile Arasta Yayınları tarafından basıldı. Elinizdeki kitap ise ilk baskının da genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir. Özellikle önceki baskıda eksik olan Türkiye ayağı oluşturuldu ve bazı ilavelerle zenginleştirildi.

Aldığı son şekli ile kitabın giriş kısmında İslâm düşünce tarihinin gelişim sürecini özetleyen ve tarafımızdan kaleme alınan "İslâm Düşüncesinin Panoraması", İslâm düşüncesinin bugünkü sorunlarını dile getiren Süleyman Uludağ'ın "Günümüzde İslâm Düşüncesinin Problemleri" ile günümüz İslâm dünyasının yapısı ve sorunlarına değinen Bülent Şenay'ın "Çağdaş İslâm Dünyasına Bir Bakış" adlı yazısı yer almıştır. Bu yazıları, her biri ilgili düşünür konusunda uzman veya

birikimi olan akademisyenlerce çağdaş İslâm düşünürleri hakkındaki biyografi yazıları takip etmiştir. Kitapta yer alan yazarları ve yazdıkları düşünürleri şöylece sıralamak mümkündür: Abdulhamit Birışık, “Ebu’l-A’lâ Mevdudî”; İbrahim Hatiboğlu, “Fazlurrahman”; Mevlüt Uyanık, “Faruki”; Adnan Arslan, “Seyyid Hüseyin Nasr”; Kâmil Yaşaroğlu, “Muhammed Hamidullah”; Fethi Ahmet Polat, “Muhammed Arkoun” ve “Hasan Hanefi”; Mehmet Emin Maşalı, “Nasr Hamid Ebu Zeyd”; Şaban Ali Düzgün, “Hüseyin Atay”; Ahmet Saim Kılavuz, “Hayrettin Karaman”; İlyas Çelebi, “Bekir Topaloğlu”; Mustafa Kara, “Süleyman Uludağ”.

Bu çalışmanın oluşmasında öncelikle ve özellikle teklifimizi büyük bir incelik göstererek kabul eden yazar hocalarıma ve dostlarıma, metinlerin kitap şeklindeki düzenlemesinde yardımını gördüğüm değerli dostum Abdulhamit Birışık’a, öneri ve destekleriyle katkı sağlayan hocalarıma ve meslektaşlarıma; ilk baskının yayınlanmasında emekleri geçen değerli ağabeyim Yaşar Aydın ve kıymetli dostum Hidayet Peker’e, yeni baskının gerçekleşmesinde katkı ve desteklerini esirgemeyen muhterem hocam Ahmet Saim Kılavuz’a ve bu yayını gerçekleştiren Ensar Neşriyatın değerleri çalışanlarına en içten teşekkürlerimi sunarım.

05 Ocak 2007

Cağfer KARADAŞ

Fethiye/BURSA

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN PANORAMASI

*Cağfer KARADAŞ**

A. İlk Krizler ve Siyasal Ayrışmalar

Hız. Peygamber'in ahirete irtihalini, Müslüman toplumun yaşadığı ilk toplumsal kriz olarak nitelemek mümkündür. O bölgede kabile tipi dışında sosyal bir oluşum, ilk defa Hz. Muhammed'in (sav) birleştirici kişiliği etrafında gerçekleşti. Onun ölümü (11/632), oluşumun tehlikeye düşmesi, dağılması hatta yeniden kabile anlayışına dönüşmesi endişesini doğurdu. Nitekim halife seçiminde her kabilenin kendilerinden aday göstermesi, bu endişenin haklılığını gösteriyordu. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) ikilisinin dirayetli, toparlayıcı ve çevik hareketleriyle bu tehlikeli gidiş engellendi; ümmetin birlikteliği tekrar sağlandı, bölünme ve ayrışma tehlikesi bertaraf edildi. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu istikrar ve bütünlüğü koruyucu politikaya dayalı yönetimlerinden sonra Hz. Osman zamanında iç bünyede meydana gelen siyasî, sosyal ve kültürel gelişmelere, halifenin Emevî ailesi lehine idarî uygulamaları eklenince ümmet yeni bir krizle karşı karşıya kaldı. Halife mevkiindeki Hz. Osman'ın katli (35/656) toplumsal ve siyasal açıdan derin yaralar açtı. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) birliği sağlama ve yeniden toparlama çabaları sonuç getirmedi, Cemel ve Siffin (40/661) savaşları ayrılıkları artırdı, kalıcı kin ve nefrette zemin oluşturdu.

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İslâm tarihinde özellikle Hz. Osman'ın katliyle başlayan bu kriz, adeta toplumda kurumsallaştı ve sonraki krizlerin çıkış nedeni, siyasî ve fikrî oluşumların kaynağı oldu. Sözelimi Emevîler Hz. Ali'nin bu olayı çözememesini bahane ederek yönetime talip oldular, hatta bunu iktidarlarının meşruiyet kaynağı olarak gösterdiler. Ancak onlar da, Hz. Osman'ın katli ve takip eden olayları aydınlatma ve buna bağlı olarak meydana gelen sorunları çözüme kavuşturma yerine kendi şahsî iktidarlarını güçlendirme yoluna gittiler. Haricîlik hem Hz. Ali'ye hem de Muaviye'ye (ö. 60/680) karşı yeni bir siyasî oluşum olarak ortaya çıktı. Öte yandan Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer ve Usame b. Zeyd (ö. 73/693) gibi bazı sahabîler bütün bu oluşumlardan uzak durarak çekimser kaldılar. Böylece Müslümanlar kendi içlerinde, Ali ve taraftarları, Muaviye ve taraftarları, Haricîler ve çekimserler olmak üzere dört gruba ayrıldı. Emevîlerin muhaliflere ve muhalif olma ihtimali olan kişilere yönelik sindirme politikaları Haşimîler ve Şiîler gibi yeni siyasî muhalefet gruplarının oluşmasına neden oldu.¹

B. Fikrî Oluşumlar ve Mezhepleşmenin Başlaması

Hz. Osman'ın katli olayından sonra merkezi otorite zayıfladıkça oluşan boşluğu doldurmaya talip farklı amaç ve gerekçelerle birçok grup ve oluşum ortaya çıktı. Emevîler bir dönem merkezi otoriteyi yeniden kurmuşlarsa da, oluşan grupları ortadan kaldırmada pek başarılı olamadılar. Zaman içerisinde anılan oluşumlar içerisinde siyasî amaç ve gerekçeyle ortaya çıkanlar, fikrî ve itikadî altyapılarını

¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990, I, 34-35; Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi* (sad. Ziya Nur), İstanbul 1982, s. 244-246; Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1989; C.E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi* (trc. E. Merçil-M. İpşirli), İstanbul 1980, s. 1-5; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (trc. kurul), İstanbul, 1995, s. 214; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 97-257; Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Anr b. el-Âs*, Ankara 2001; a. mlf., *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İstanbul 2003; s. 132-133; Cem Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, Konya 2002, s. 73 vd.

teşekkül ettirerek, itikadî fırkalara dönüştüler.² Her fırka, başta Hz. Osman'ın Katli ve ardından gelen Cemel ve Sıffin savaşları ile İslâm toplumunun iç bünyesinde meydana gelen siyasî ve itikadî gelişmeler hakkında görüş ve duruş belirleme ihtiyacı hissetti. Özellikle Irak bölgesi bu oluşumlar için münbit bir arazi idi. Bu bölgede Haricîlik ve Şiîlik gibi siyasî oluşumların yanı sıra fikri gruplaşmalar da meydana geldi. Bu toparlanmalar daha çok Hasan-ı Basrî (110/728) ve Ebû Hanîfe (150/767) gibi ılımlı ama etkili karizmatik kişilikler etrafında gerçekleşti. Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından hem Mu'tezile'nin teşekkülünde lider olan Vasıl b. Ata'nın (ö. 131/748) hem de Hadîs ehlinin önde gelenlerinden Katade'nin (ö. 118/736) yetişmesi anlamlıdır. Sonraki yıllarda her grup Hasan-ı Basrî'yi kendileri için önder şahsiyet olarak gördü ve gösterdi.³ Her ne kadar Ebû Hanîfe, özellikle itikadî alanda Mu'tezile'ye açık tavır koymuş ise de, Mu'tezile'nin çoğunluğunun uygulamada (amelî hususlar) onun düşüncesini benimsedikleri görülür.⁴

Hasan-ı Basrî'nin ve Ebu Hanîfe'nin yolunu takip edenler daha sonra ekol haline gelerek Mu'tezile ve Hanefî mezheplerini oluşturdular. Mu'tezile ilk fikrî hareket olması sebebiyle yabancı kültür ve dinlerle mücadele etme, İslâm inancını onlara karşı savunma pozisyonunda kaldı; bundan dolayı da daha çok teorik problemlerle ilgilendi.

² bu konuda geniş bilgi için bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

³ bk. Osman Karadaniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Der.* II. İzmir 1985. s. 135-156; Abdullah Aydın, "Hasan Basrî Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Der.* sy. 8. Erzurum 1988. s. 94.

⁴ bk. Ebû Hanîfe, *İmam Azam'ın Beş Eseri* (nşr. Zahid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1981; Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm* (nşr. Zahid el-Kevserî), Kahire 1368/1949; *el-Usûl-i'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (nşr. İlyas Çelebi, tercümesi ile birlikte) İstanbul 1996; Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, İstanbul 1981, s. 197-214; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhî Fırlı), Ankara 1981 s. 246-250; İsa Doğan, *Mürce ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 72-180; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (basılmamış doçentlik çalışması) İstanbul 2001, s. 177-192.

Hanefîlik ise ağırlıklı olarak uygulamaya yer vermekle birlikte Ebû Hanife'nin eserleri dikkate alındığında, teorik konulara da ilgi duyduğu görülür. Bu iki mezhebin ortak noktası nasçılara (ehl-i eser) nazar, akla (rey) daha fazla yer vermeleridir. Nasları aklî değerlendirmelere tâbi tutup, zaman ve zeminin şartlarına göre içtihadı yönelmeleri diğer bir deyişle nassı referans alarak sorunlara aklî olarak izah edilebilir çözümler önermeleridir.

Irak'taki bu oluşumlara tepki olarak Ehl-i Hadîs ve Selefiler kendi fikrî altyapılarını oluşturmaya başladılar. Onların belirgin özelliği ise, nasları yoruma tabi tutmayıp zâhirine göre ele almalarıdır. Bundan dolayı da özellikle sözlü geleneğe yani hadislerle çok önem vermişler, kıyas ve içtihadı soğuk bakmışlardır.⁵

İmam Şâfiî (ö. 204/820), ağırlıklı olarak gelenekçi tarafta yer almakla birlikte, rey ekolünün görüşlerinden de istifade ederek bir ortak nokta bulmaya çalıştı. Ancak rey ehlinin aksine sözlü gelenek olan hadîsi Kur'an'ın birinci elden gerçek yorumu ve ikinci temel kaynak konumunda görmesi onu içtihadı dar bir alan bırakmaya ve Kur'an-hadîs merkezli yeni bir metodoloji oluşturmaya götürdü.⁶

Tercüme faaliyetleriyle birlikte bu dönemde yeni fikrî oluşumlar ortaya çıkmaya başladı. Tercüme faaliyetinin en önemli sonucu, bir İslâm felsefesi oluşmasıdır. Kuşkusuz tercümelerin başta kelâm ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin şekillenmesinde ve sistemleşmesinde de etkisi vardır. Ancak tercümeler İslâm felsefesi'nin adeta varlık sebebidir. İslâm dünyasında "filozof" olarak nitelendirilen ilk isim Feylesûfu'l-Arab (Arap Filozofu) diye anılan Kindî'dir (ö. 252/866). Ne

⁵ Binyamin Abrahamov, "Bi-lâ Keyf Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temellleri" (trc. Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.* c. 11, sy. 2, s. 213-226. Bu konuda geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.

⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî* (trc. Osman Keskiöğlu), Ankara 1996, s. 180/184; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1997, s. 55-66; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul 1998, s. 93-94; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul ts., İrfan Yayınevi, s. 82-86.

var ki, Kindî'nin düşüncesi, tartıştığı konular ve metodoloji bakımından salt bir felsefe olmayıp kelâm rengini de taşıyan bir düşünce görünümündedir. Bundan dolayı da o, kimilerince Mu'tezilî bir düşünür olarak tanımlanır.⁷ İslâm felsefesini metot, terim ve problemler açısından temellendiren Türk asıllı Farabî'nin (ö. 339/950) bu alandaki ilk özgün filozof olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.⁸ Farabî'den sonra İslâm felsefesinde iki anlayış ortaya çıkmıştır: Eflatunculuk eğilimli İbn Sînâ (ö.428/1037) ve Aristoculuk eğilimli İbn Rüşd (ö. 595/1198). İbn Sina'nın Metafizik ve kozmolojisinin hemen bütün önemli konuları Farabî'de vardır. Onun katkısı, genellikle daha konuları sistemli işleme biçimidir. Bu özelliği dolayısıyla da Meşşâî okulun en büyük sistemci filozofu kabul edilir. Bununla birlikte onda doğulu bir eğilim de söz konusudur. İbn Rüşd ise Aristo şârihi olarak ün salmıştır, özellikle batı felsefî düşüncesinin gelişmesinde çok büyük etkisi olmuştur. Onun düşüncesinde felsefe ve din her ne kadar birbirlerine göre *süt-kardeş* konumunda iseler de, birbirlerinden ayırırlar ve ayrı düşünlükleri gerekir. Bu iki sistemin birbirlerine yakınlığı ve irtibatı, süt-kardeşlerin birbirlerine yakınlığı ve irtibatı kadardır. Her ne kadar aynı kaynaktan beslenseler de onlar, birbirlerinden farklı iki ayrı dünyadır.⁹

⁷ Kindî'nin risalelerini Türkçe'ye çeviren Mahmut Kaya, aynı coğrafyayı ve sosyolojik düzlemi paylaşımlarının bir gereği olarak ortak sorunlarla karşı karşıya olma ve bunlara çözüm üretme noktasında Kindî ve Mu'tezile arasında bir benzerlik var gibi görünüyorsa da, problemlere getirdiği çözümlerde kullandığı yöntem farklılığı dolayısıyla Kindî'nin anılan mezhebe nispetinin yanlış olacağı kanaatinde dir. (bk. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", (Kindî, *Felsefî Risaleler* içinde), İstanbul 2002, s. 11-13).

⁸ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s. xı; Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 11-23; Mahmut Kaya, "Farabî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 145-162.

⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1967, s. 91-126; A. M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkisi* (trc. İsmail Yakıt), İstanbul 1986, s. 33-35; Hodgson, a.g.e., s. 379-415; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi) İstanbul 1994, s. 417-434.

C. Mihne Olayı ve Sünnî Kelâmın Oluşumu

İslâm düşünce tarihinde “mihne” olayına, kutuplaşmaya neden olan ilk ideolojik tartışma denilebilir. Devletin desteğini arkasına alan Bağdat Mu'tezile okulu, halkın inancını düzeltmek adına “Kur'an'ın yaratılmış” olduğu fikrini kabul ettirmek için ideolojik bir dayatmaya başvurdu.¹⁰ Abbasî halifesi Me'mun (198-201/813-817) tarafından hila-fetinin son yılında başlatılan ve “mihne” olarak anılan bir nevi te'dîb müessesesi, sapıklık sayılan bir fikre karşı İslâm tarihinde kurulmuş ilk teşkilatlı ve sistematik bir soruşturma-araştırma kurumu sayılır.¹¹ Bunun karşısında başını Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) çektiği Sünnî muhalefet bulunmaktaydı. Bütün bir devletin desteğine rağmen halkın direnci galip geldi ve mücadeleden Sünnî muhalefet zaferle çıktı. Bu olay, yeni oluşumlara kapı açtı. Bu çerçeveden olmak üzere, Selef ve Ehl-i Hadis karşısında gerileyen Mu'tezile'nin bıraktığı boşluğu Sünnî kelâm doldurmaya başladı.¹² Zedelenen manevî ve ruhî hayatı yeniden canlandırma adına tasavvuf sahneye çıktı. Böylelikle İslâm toplumunda bu dönemde üç tavır ön plana çıkmış oldu: Geleneği muhafaza etmeye çalışan ve geçmişi yücelterek onun değerlerini olduğu gibi uygulama eğiliminde olan Selefilik, toplumdaki manevi boşluğu ahlâki ve vicdani bir takım eğitim ve telkinler ile gidermeye çalışan Sufilik ve nasları izahta akla önem veren Sünnî kelâm.

Böyle bir ortamda doğan Sünnî kelâm okulu, aslında bir uzlaşma arayışı, ortak payda oluşturma çabası veya yeni bir çözüm olarak görülebilir. Bu özelliği ile var olan bütün fikir ve akımları dikkate alan bir tavır sergiler. Nitekim, Sünnî kelâm, köklü bir kelâm geleneğine

¹⁰ M. Plessner, “Mihne”, *İA*, İstanbul 1971, VIII, 292-294.

¹¹ Taberî, *Tarihü'l-umem ve'l-mülûk (Tarihü't-Taberî)* (nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahîm), Beyrut ts. Dâru Süveydân, VIII, 631 vd.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1385/1965, VI, 423-428; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Tarihü muhtasari'd-düvel*, Beyrut 1986, s. 135; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, II, 661.

¹² Çağfer Karadaş, *Bakılanı'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 13-19.

sahip olan Mu'tezile'nin yanı sıra Selefilik ve Zühhd hareketinden de yararlandı. Bu haliyle Sünnî kelâma eklektik bir yapılanma demek de mümkündür. Sözgelimi, İbn Küllâb (ö. 240/854), selefi esasları Mu'tezile metoduyla mezcedip, bu esasları yeni bir forma dökerken¹³, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858), buna zühhd boyutunu da ilave ederek zahir-batın uzlaşmasını sağlama girişiminde bulundu.¹⁴ Ancak İbn Küllâb hareketi daha çok revaç bulduğundan Eş'arî kelâmının öncüsü oldu ve onun temelini oluşturdu. Nitekim bu temel üzerine oturan Eş'arî kelâm okulunun temel özelliği Mu'tezile kelâm metoduyla selefi ilkelere ifade etme, savunma ve izah etmek şeklinde tanımlanabilir.¹⁵

Merkezde bu hareket gelişirken Mâverâünnehir bölgesinde Hanefilik orijinli Mâtürîdî kelâm okulu ortaya çıktı. Bu okul, Hanefiliğin etkisiyle daha çok akla yer vermekle birlikte, nasların belirleyiciliğini de merkeze alan bir görünüm arz eder.¹⁶ Her iki okulun (Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik) ortak özelliği Kur'an'ı ve mütevatir hadisleri merkeze almakla birlikte, bunları akla göre yorumlama (te'vil) hakkını kendilerinde görmeleridir.¹⁷ Ahad haberleri¹⁸ zannî delil kabul ederek onlara daha az yer ve önem verdikleri gibi bir izlemin var ise de bu, kullanım açısından değil çıkarılacak hükmün değeri açısındandır. Diğer bir deyişle ahad haberin zan ifade etmesi kullanılmaması değil, ondan elde edilen hükmün itikâdî sonuç (iman-küfür) doğurmaması anlamı-

¹³ Şehristanî, a.g.e., I, 44, 150-151; Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri 2000, s. 9-10; Nadim Macit, *Ehl-i Sümmet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 57-96.

¹⁴ Hüseyin Aydın, *Mulasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s.23; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 204-206.

¹⁵ Şehristanî, a.g.e., I, 44; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fî'l-fırak ve'l-akâidî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 145-146; Tefvik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa 2006, s. 155-180

¹⁶ Ahmet Saim Kılavuz, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risalesi*, İstanbul 1989, s. 15.

¹⁷ Taşköprizade, *Miftâhu's-seâde*, Kahire, ts. Daru'l-Kütübî'l-Hadîse, II, 151-152; M. Saim Yeprem, *İrâde Hiirriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 264-274.

¹⁸ Ahad haberlerin itikâdî değeri açısından bk. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Valûdlerin İtikad ve Teşri Yönden Değerleri*, Ankara 1988; Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 60-73.

na gelir. Nitekim Sünnî kelâm kaynaklarında özellikle görünmeyen varlıkların ele alındığı “sem’iyyat konuları”nda ahad haberlerin sıklıkla kullanılması bu tespiti doğrulamaktadır.

D. Mezhep Çatışmaları ve Gazzâlî

1. Sünnî-Şîî çatışması: Büyük Selçuklular devrinde Şîî-Sünnî çatışmasının yanı sıra Sünnî mezhepler arasında da çatışmalar meydana geldi. H. 322-454 (934-1062) yılları arasında hüküm sürmüş olan Büveyhîler¹⁹ güttükleri şîî politika ile Sünnîler arasında hoşnutsuzluğa yol açmanın yanı sıra Bağdat’ı işgal edip halifeyi baskı altında tutmaları sebebiyle de halife çevresince sevilmediler. Bu da, kimi zaman Sünnîlerle Şîîler arasında huzursuzluğa neden oldu, hatta başta hilafet merkezi Bağdat olmak üzere birçok yerde kanlı çatışmalar meydana geldi. Özellikle 440-450 (1048-1058) tarihleri arasında Bağdat’ta meydana gelen olaylar kayda değerdir.²⁰ Rafizîlerden batı İran ve Irak’ı kurtaran Sünnî inanç sahibi Tuğrul Bey’in “sultan”lığını kabul eden halife, Şîî probleminden kurtulmak için ona çağrıda bulundu. Bu çağrı üzerine Sultan Tuğrul, Bağdat’a girdi, Büveyhî oğullarının iktidarına son verdi ve Şîîleri kontrol altında tutacak tedbirler aldı.²¹ Alınan onca tedbire rağmen Bağdat’taki Sünnî-Şîî çatışması zaman zaman nüksetmeye devam etti.²² İkinci bir Şîî mezhep ise Selçuklu devletini sonuna kadar uğraştıran hatta yıkılmasının sebeplerinden biri olan, yayılmacı eğilimli ve tedhiş taraftarı Batınî-İsmailîlik’tir.²³ Bu mezhep Selçuklu-

¹⁹ Bosworth, a.g.e., s. 120-122; Joel L. Kraemer, *Humanizm in the Renaissance of Islâm*, Brill (Leiden, New York, Köln) 1992, s. 31-43; Şerafeddin Gölçük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 20-27; Erdoğan Mercil, “Büveyhîler”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 497-500.

²⁰ M. Şerafeddin (Yaltkaya), “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, *Türkiyât Mecmuası*, I, İstanbul 1925, s. 114-116.

²¹ Bosworth, a.g.e., s. 119-122; Erdoğan Mercil, “Büveyhîler” *DİA*, İstanbul 1992, VI, 496-500.

²² bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut 1386/1966, X, 176-177.

²³ Batınî düşünce için bk. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-frak*, Beyrut ts. Daru'l-Ma'rife, s. 384; İsfarayinî, *et-Tabsîr fî'd-dîn*, Beyrut 1403/1983, s. 83; Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lar döneminde birçok terör faaliyetinde bulundu. Türk-İslâm büyüklerine suikastlar düzenledi başta Nizâmülmülk olmak üzere ileri gelen birçok insanı katletti.²⁴

2. Sünnî Mezhepler Arası Çatışmalar: Sünnî mezhepler arasındaki çatışmaların, özellikle hilafet merkezi olan Bağdat'ta yoğunlaştığı görülür. Hanefî olan Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey, veziri Amîdü'l-Mülk el-Kundurî'nin teşvikiyle, Rafizîlerle birlikte Şafiî ve Eş'arîlere de minberlerden lanet okutmaya başladı. Eş'arîlerin camilerde ders ve vaaz vermelerini engelledi; bununla da yetinmeyip resmî görevlerine son verdi. Aslında vezirin, Tuğrul Bey'in Hanefîlere olan duygusal yakınlığını diğer mezhep sahiplerine karşı kullandığı ve Abbasiler döneminde gerçekleşmiş bulunan "mihne" benzeri bir uygulamayı yürürlüğe koyduğunu söylemek mümkündür. Bu uygulamadan Sünnî olan Eş'arî ve Şafiîler son derece muzdarip oldu. Kelâm alanında Cüveynî (478/1085), tasavvuf alanında Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi devrin ileri gelen âlimleri bölgeden göç ederek daha güvenli buldukları Mekke ve Medine'ye yerleştiler. Bu durum Nizâmülmülk'ün vezirliğine kadar devam etti.²⁵

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 229; Cihangir Gener, *Ezoterik-Batınî Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1994, s. 73-82; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 226-230; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Ders Notları*, Ankara 1982, s. 62-63; C.E. Bosworth, a.g.e., s. 59-62; Ömer Rıza Doğrul, "İslâm Tarihinde Gizli ve Yıkıcı Teşekküller", *Cennet Fedaileri*, İstanbul, 1364/1945, s. 7-51; Avni İlhan, "Batniyye", *DİA*, İstanbul 1992, V, 191.

²⁴ Batınîlerin Suikastlarına birkaç örnek: "485/1092 Nizamülmülk'ün öldürülmesi, 496/1103 Halep'de vali Celalüddövlü'nin öldürülmesi, 499/1105 Efamiye valisi Halef b. Mülaib'in öldürülmesi, 502/1109 Muhammed Tapar ve vezirinin bıçaklanması, 520/1126 Musul valisi ve Bağdat ordu komutanı Aksungur el-Porsikî'nin öldürülmesi..." (İbnü'l-Adîm, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* (trc. Ali Sevim), Ankara 1989, s. 59, 79, 85, 134; Rıza Nur, *Türk Tarihi*, İstanbul 1342/1924, III, 35; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 229).

²⁵ İbnü'l-Esir, a.g.e., X, 33; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, Beyrut 1404/1984, s. 280; Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ* (nşr. Abdulfettah Muhammed el-Huluv-Mahmud Muhammed et-Tanahî), Kahire 1992, III, 390-393; Bünderî, *Selçuklular Tarihi* (trc. K. Burslan), İstanbul 1943, s. 29; M. Şerafeddin, a.g.m. I, 100-108; Mustafa Cevad, "Asru'l-İmami'l-Gazzâlî", *et-Türâsü'l-Arabî*, sy. 22, Dımaşk 1406/1986, s. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Şiddete dönüşen ve neticede kan dökülmesine kadar varan mezhep mücadelelerin özellikle Eş'arî/Şafiîler ile Hanbelîler arasında cereyan ettiği görülür. *er-Risâle*'nin yazarı Kuşeyrî'nin oğlu Ebu Nasr el-Kuşeyrî'nin, Bağdat Nizâmîye Medresesi'ni ziyareti esnasında (467/1075) Hanbelîler aleyhinde konuşmasının sonucunda Hanbelîler'in ayaklandığı ve çıkan olaylarda yirmi kişinin öldüğü nakledilir. Olayın camiler ve sokaklarla sınırlı kalmayıp zamanın üniversitesi durumundaki Nizâmîye'ye sıçraması üzerine, medresenin baş müderrisi olan Ebu İshak eş-Şirazî, Nizâmülmülk'e mektup yazarak şikayette bulundu. Vezir olayların yatışması için Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'yi Horasan'a davet etti ve ancak bu şekilde ortamın sakinleşmesini sağlayabildi.²⁶ Sultan Sencer döneminde (511/1118-552/1157) ise Nişabur'da Şafiîler ve Hanefîler arasında meydana gelen çatışma, âlimlerin araya girmesi ile kuvvet kullanılmadan önlenebildi.²⁷

Ulemanın durumu da bu dönemde pek iç açıcı değildi. Gazzâlî'nin verdiği malumattan şöyle bir tablo çıkmaktadır: Fıkıh, kelâm gibi ilimlerle uğraşanlar, şeklî tartışmaların, içeriksiz, ruhsuz sözlerin, rakibi ilzam etmeye, ayağını kaydırmaya yönelik kaba atışmaların içerisinde kaybolmuş, toplumun gerçek gündeminden ve kendi maneviyâtlarından uzaklaşmışlar; ortaya koydukları tartışmalar, elde ettikleri sonuçlar kendilerine ve topluma yarar sağlamadığı gibi, toplumda kutuplaşmaya yol açabilecek gelişmelere sebebiyet vermiştir.²⁸ Sonuçta, bazı devlet adamlarının yanlış politikalarının de etkisiyle Sünnî mezhepler arasındaki çatışma ve çekişmeler, minberlerden ha-

110; W. M. Watt, *Müslüman Aydın* (trc. Hanefi Özcan), İzmir 1989, s. 80; Sabri Orman, *Gazzâlî*, İstanbul 1986, s. 21; İbrahim Kafesoğlu, "Nizamül-mülk", *IA*, İstanbul 1964, IX, 331-332.

²⁶ İbnü'l-Esir, a.g.e., X, 124; Bünderî, a.g.e., s. 53; M. Şerafeddin, a.g.m. I, 112; Watt, *Müslüman Aydın*, s. 81.

²⁷ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 235.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn* (ts. Daru'l-Kütübî'l-Arabî), I, 1-3, 74; ayn. mlf., *el-Munkiz mine'dalâl* (*Mecmuatü resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1416/1996, s. 540-541.

sım aleyhine lanet okumaya kadar varan çirkinliklerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur.

Gazzâlî (ö. 505/1111), bu durum karşısında Selçuklu sultanı Melikşah (465/1072-485/1092) ve vezir Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) desteği ile öncelikle Sünnîliğin güçlendirilmesi projesi dahilinde kurulan Nizamiye medreselerinde görev almış, *Tehafütü'l-felasife* adıyla felsefeye, *Fadâihu'l-bâtıniyye* adıyla İsmailî-Batınî düşünceye reddiyeler yazmıştır. Sünnîlik içerisindeki mezhepler arası çatışmaları önlemenin yanında zahir-batın çatışmalarını önlemek için çözüm önerileri getirme çabasına girmiştir. Bu çerçevede zâhir kesimi, sufî kesime yaklaştırmaya ve bir uzlaşma zemini oluşturmaya, onlara yeni bir içerik, anlam ve vizyon kazandırmaya çalışmıştır. Bunun için etkisizleşmiş dini ilimlerin yeniden canlandırılması ve ıslahı çerçevesinde *İhyau ulimi'd-dîn* adlı eseri yazmış ve orada zahir düşünce ile batın düşünceyi uzlaştıracı bir yaklaşım sergilemiştir.²⁹ Gazzâlî'nin zahir kesime yönelik bu ıslahatı, sufilik için de bir ıslahattı. Zira o, anılan eleştirilere muhatap olan zahiri kesimi reddederken felsefî sûfiliğin sözde iddialarını ve cezbe sarhoşluğunu da kınamıştı.³⁰

Kelâm açısından bakıldığında durum şudur: Gazzâlî ile birlikte zühd ilaveli kelâm anlayışı yeniden canlanma gösterdiyse de, felsefenin etkisiyle bu fazla sürmedi, zamanla zühd (sufilik) rengi yerini felsefeye bıraktı. Aslında eserleri ve tavrı değerlendirildiğinde Gazzâlî'nin böyle bir amacı olmamakla birlikte onunla başlayan kelâmın felsefe rengine bürünmesi Şehrîstânî (ö. 548/1153) ile ivme kazandı, Fahreddin er-Razî (ö. 631/1233) ile tamamlandı. Felsefî kelâmın temel özelliği, metafizik konuların yoğun olarak tartışılması, mantık kurallarının ifade ve izahta hakim konuma gelmesidir. Her ne kadar

²⁹ Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Mıtafazar ve Modern*, Bursa 2002, s. 163-164; Çağfer Karadaş, "Çok Yönlü Bir Âlim Portresi Gazzâlî", *Divan İlmî Araştırmalar*, sy. 10, İstanbul 2001/1, s. 215-225.

³⁰ Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1992, s. 200-201; Çağfer Karadaş, *Gazzâlî*, İstanbul 2004.

Gazzâlî'den itibaren gelenekselleşen, felsefe ve özellikle metafiziğe dair konuların eleştirisi sürdüyse de, konuların ele alınış biçimi, içeriği ve kullanılan kavramlar felsefe damgasını taşıyordu.³¹ Maverâünnehir bölgesinde Sünnî Eş'arî kelâm okuluna paralel gelişen Semerkant Hanefî kelâm okulu olan Matürîdîlik, daha özgün bir gelişme gösterdi. Gazzâlî'nin çağdaşı olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî, mezhebin kelâmî özelliğini ve karakterini muhafaza eden bir tavır sergiledi. Takip eden mezhep mensupları da bu özgünlüğü büyük ölçüde korudular. Ancak Matürîdî alimlerinin itikadî eserlerinin, Osmanlı medreseleri dahil olmak üzere medrese sistemi içerisinde yer alamamasının, mezhebin hem tanınmasını hem de düşünsel gelişmesini menfi yönde etkilediği de bir gerçektir. Bununla birlikte mezhebin görüşleri, Hanefiliğin yaygın olduğu bölgelerde geniş kitleler tarafından benimsenmiştir.³²

E. Moğol-Latin İstilas: Duraklama ve Yeniden Toparlanma

Orta Asya'dan gelen Cengiz Han (603/1206-624/1227) ve oğulları komutasındaki Moğol atlıları, doğudan batıya doğru neredeyse bütün İslâm ilim ve kültür merkezlerini yağmalayıp yıktılar; ilim hayatını yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktılar. Kendi otoritelerini sağlamlaştırmak için diğer siyasî ve idarî oluşumları yok eden veya etkisizleştiren Harzemşahlar, tek başına bu istilayı engelleyemedi, ünlü Harzemşah sultanı Celaleddin'in (617/1220-628/1231) bütün çabaları başarısızlıkla sonuçlandı. Semerkant, Buhara, Nişabur... ve en son İslâm ilim ve kültürünün en önemli merkezi Bağdat (10 Şubat 1258) düştü. On binlerce insan katledildi, ibadethaneler tahrip edildi, kütüphaneler talana uğradı.³³

³¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341/1339, I, 88.

³² bk. Çağfer Karadaş, *Bakılanî'ye Göre Allah ve Alemi Tasavvuru*, Bursa 2003; Sönmez Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, Ankara 2003; Yusuf Şevki Yavuz, *Matürîdîlik*, DİA, Ankara 2004, s.

³³ bk. Brockelman, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, s. 228-234; Aydın Taneri, *Harzemşahlar*, Ankara 1993; H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilas ve Abbasi Devletinin Yıkılışı Cengiz ve Hülagu Dönemleri*, İstanbul 2005, s. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Aynı tarihlerde batıda Endülüs büyük bir felaketle karşı karşıya idi. Moğol yıkımına benzer bir davranış, bu tarafta Latinler gerçekleştirdi. Endülüs halkı, kuzeyden gelen söz konusu Hristiyan Latin saldırıları karşısında Kuzey Afrika'da kurulmuş Müslüman devletlerden yardım istedi. Bunun üzerine Endülüs, önce Murabıtların (448-541/1056-1147) sonra da Muvahhidlerin (524-667/1130-1269) etkisi altına girdi. Bu devletlerin yıkılması ile küçük emirliklere (mülûk-i tavaif) bölünen Endülüs müslümanları Latinlerin saldırıları karşısında fazla dayanamadı. 897/1492 tarihinde son devlet Granada/Gırnata'nın düşmesi ile müslümanların Endülüs'teki siyasî varlıkları son buldu. Bundan sonra siyasî desteği yitiren Müslüman ahali için zor bir hayat süreci başladı. Hristiyanların bölgeyi hakimiyetlerine alması ile birlikte kiliseye çevrilenler hariç, camilerin büyük bir kısmı ve kütüphaneler tahrip edildi, kitaplar meydanlarda yakıldı. Müslüman halk, hristiyanlaştırma dayatmasına maruz kaldı; ibadet hayatından giyim ve kuşama kadar her hareket ve davranışa müdahale edildi. Karşı gelenler engizisyon mahkemelerinde yargılanıp, acımasız cezalara çarptırıldı. Bu baskılar karşısında müslüman halk, evde başka sokakta başka giyinmeye ve davranmaya başladı. Sonuçta "moriskos" adı verilen evde müslüman, dışarıda hristiyan gibi davranan bir müslüman tip ortaya çıktı.³⁴

Moğol ve Latin istilası bir yanıyla İslâm düşüncesindeki gelişmeyi duraklatmış ise de bir yanıyla yeni gelişmelere ve açılımlara sebep

273-310; Mustafa Kafalı, "Cengiz Han", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 367-369; Abdulaziz ed-Durî, "Bağdat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 431-432; Abdulkadir Yuvalı, "Hülagu", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 473-475.

³⁴ A. G. Palencia, *Tarîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüsayin Mu'nis, Kahire 1955), s. 1-29; G. S. Colan, *el-Endelüs* (trc. İbrahim Hurşid-Abdulhamid Yunus-Hasan Osman, Beyrut 1980, s. 107-141; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1982, s. 345-351; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (trc. Komisyon), İstanbul 1995, I, 263-267, 473-475. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, Ankara 1994; M. Ali el-Kettânî, "İslâm in Andalusia Since the Fall of Granada Until the end of the 19th Century", *İslâm Gelenek ve Yenileşme içinde*, İstanbul 1996, s. 251-264; Rodrigo de Zayas, "Endülüs'te Yüzbinlerce Müslüman Katledildi" (trc. Cemal Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya içinde*), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 109-114.

olmuştur. Bu yeni bir silkiniş ve toparlanış hareketiydi. Bu dönemde ilim merkezlerinde değişmeler olmuş; tahribatlar ve işgaller neticesinde eski değerini ve görkemini yitiren ilim merkezlerinin yerine, yeni ilim merkezleri doğmuştur. Özellikle Moğol istilasına maruz kalmayan Mısır ve Hindistan bölgelerinde ciddi ilmi çalışmalar meydana gelmiştir. İlim camiasında büyük bir göç dalgalanması yaşanmıştır. Bu çerçeveden olmak üzere Moğol saldırıları dolayısıyla Semerkand, Buhara Belh ve Merv gibi doğu ilim merkezlerinde bulunan alimlerin bir çoğu, daha güvenli buldukları Anadolu, Suriye ve Mısır tarafına intikal etmişlerdir. Bu göç hareketi ile birlikte İslâm dünyasının batısında ilim ve fikir hayatının canlanması ve gelişmesi söz konusu olmuştur. Sözelimi Konya, Kayseri ve Sivas gibi kentlerdeki ilmi faaliyetlerin büyük bir kısmının doğudan gelen ilim adamları tarafından yürütüldüğü bilinmektedir. Örneğin Mevlana'nın babası Bahaeddîn Veled Belh'ten Konya'ya gelmiştir. İlk Osmanlı Müderrisi olan Davud-i Kayserî'nin ailesi Azerbaycan'ın Save kentinden ayrılıp Kayseri'ye yerleşmiştir. Aynı durum Latin istilasının sonucunda Endülüs'te yaşanmıştır. O bölgede bulunan ilim adamlarının doğuya hicretleri neticesinde merkez coğrafya olan Mısır, Şam ve Irak üçgeninde yeni bir sentez ortaya çıkmıştır. Daha sonraki dönemlerde Moğolların çabası ile yeni ilmi faaliyetlerin oluştuğu da bir gerçektir. Bağdat'ı yakıp yıkan Hulagu'nun Urumiye gölü yakınındaki Meraga kentinde Nasiruddîn et-Tûsî'ye (ö. 1274) bir gözlem evi kurdurması ilaveten de gözlemevinin yakınında 400 bin cilt kitaptan oluşan bir kütüphane oluşturmaları bunun en açık örneğidir. İslâm dünyasını istila eden Moğol hanlarının zaman içinde müslümanlaşması ile birlikte bu faaliyetlerin artarak sürdüğü görülür. Yine Moğollar sonrasında kurulan Timurlular devletinin başkenti olan Semerkand'da da ciddi ve önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Timur'un torunu olan Uluğ Bey'in hükümdarlığı sırasında kurulan Semerkand Gözlemevi o zamana kadar görülmemiş bir bilimsel kurum olarak karşımıza çıkar. Burada kullanılan araçlardan biri de Güneş'in meridyen genişliğinin ölçüldüğü 'meridyen kadrani'dir. Semerkand'da kurulan medresede Gıyaseddin Cem-

şid, Bursa'dan o bölgeye ilim öğrenmek için giden Kadızâde Rumî, Fatih Sultan Mehmet'in daveti ile İstanbul'a gelecek olan Ali Kuşçu gibi önemli simalar hem yetişmiş hem de görev yapmışlardır.³⁵

Moğol istilasından sonra İslâm ilim coğrafyasını iki kategoride ele almak mümkündür: Azarbaycan, Horasan ve Maverâünnehir bölgelerini içine alan doğu İslâm coğrafyasında riyaziye, hey'et, kelâm ve felsefe; merkez coğrafya olan Şam bölgesi ve Mısır'da ise, dinî ve hukukî ilimlerle, tefsir, hadîs, tarih, edebiyat ve gramer gibi ilimler revaçta idi. Özellikle Selçuklular ve Osmanlıların ilk dönemlerinde bu ilimleri öğrenmek isteyenler Anadolu'dan bu bölgelere seyahat ederlerdi. Fatih Sultan Mehmet döneminde Fatih caminin iki yanında kurulan Sahn-i Semân medreseleri ve Kanuni döneminde kurulan Süleymaniye medreseleri ile birlikte İstanbul yeni bir ilim merkezi konumuna yükseldi. Ali Kuşçu gibi devrin önemli ilim adamlarının bu medreselerde ders vermeleri ile ilim aşıklarının yönü bu tarafa çevrildi. Osmanlıların ilim ve kültür yatırımları sadece İstanbul ile sınırlı değildi, başta Bursa ve Edirne olmak üzere Rumeli ve Anadolu'nun muhtelif bir çok ilinde önemli medreseler kuruldu ve kütüphaneler oluşturuldu ve gelişmelerine destek verildi. Medreselerde hem riyaziye, felsefe ve tıp gibi aklî ilimler hem de fıkıh, kelâm, hadis gibi naklî ilimler birlikte okutulurdu. Sözgelimi Fatih Sultan Mehmet'in kurduğu Sahn-ı Seman medreselerinde tefsir, fıkıh usulü, kelâm, Arap dili'nin yanı sıra tıp ve matematik okutulurdu. Kanuni'nin kurduğu Süleymaniye medresesinde ise yukarıda sayılan dinî ve hukukî ilimlerin yanı sıra tıp, matematik ve tabiat ilimleri okutulmaktaydı. Ayrıca her iki ilim merkezinde de Hz. Peygamber'in sözlerinin okutulduğu birer dâru'l-hadîs medreseleri bulunmaktaydı. Osmanlı coğrafyasındaki tüm medreselerde genelde felsefe (ilm-i hikmet), mantık, belagat, akait, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, hadîs, hadîs usulü ve tefsir gibi ilimler okutulmaktaydı. Bunların yanı sıra matematik ve tıp ilmine dair dersler de bu-

³⁵ H. Ahmet Özdemir, a.g.e., s. 306-310; Esin Kahya-H.G. Topdemir, "Türklerde Bilim", H. Gazi Topdemir, *Türk Düşünce Tarihi*, Ankara 2001, s. 42-44.

lunmaktaydı. Görülen o ki, Osmanlıların bütün bu gayret ve faaliyetlerinin, İslâm ilim ve kültür mirasına sahip çıkılmasında ve sonraki nesillere aktarılmasında çok büyük bir payı vardır. Sadece Süleymaniye kütüphanesinde bulunan eserlerin yekûnu ve günümüze sağlam bir şekilde ulaştırılmış olması bile, bu gayretin ve faaliyetin nitelik ve niceliğini anlatmaya yeter.³⁶

Yukarıda ileri sürülen görüşlerin aksine açıklamalarda bulunanlar da yok değildir. Aksi kanaatte olanlara göre anılan gelişmelere rağmen Moğol ve Latin felaketi İslâm düşüncesini önemli oranda duraklattı. Osmanlı dönemindeki siyasî istikrarla birlikte kimi kıpırdanmalar var ise de, bütün bunlar İslâm dünyasının durağanlıktan çıkmasına ve beklenen hamleleri yapmasına yetmedi. Bu dönem onlara göre *kendini tekrar dönemidir*. Kurumsallaşmış olarak çok sayıda medrese bulunmasına rağmen yeni bir atılım gerçekleştirilemedi. Resmîleşmiş kitapları tekrar etmenin, hazır metinleri açıklama ve anlama faaliyetinin ve kalıplaşmış ifadeleri ezberlemenin ötesine geçilemedi. Sözgeli mi Fatih Sultan Mehmed devrinde medrese alanında radikal bazı reformların yapılması gelecek vadeden bir gelişmeydi ancak, sonraki dönemlerde medreselerin dışarıdan müdahalelerle liyakatsiz ve yetersiz müderrislerin eline terkedilmesi, yapılan bu reformun sonuçsuz kalmasına neden oldu. Medreselere hakim olan koyu gelenekçilik de, bu kurumların gelişmesinde olumsuz bir faktör işlevi gördü. Derslerde tartışma ve yeni fikirler üretme yerine, tercih edilen yazarın kitabını ezberleme, görüşlerini taklit etme yoluna gidilmesi, kaçınılmaz olarak eleştiri yerine açıklamayı, kavrama yerine ezberlemeyi gelenek haline dönüştürdü.³⁷

³⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 19-34, 227.

³⁷ Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahâk* (sad. O.Ş. Gökyay), İstanbul 1980, s. 20-21; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihî Gelişimi*, Ankara 2001, s. 157-164.

Moğol istilasından sonra gelişen iki ekol önemlidir: Felsefî rengin ağırlıklı olduğu İşrakîlik ve Sufî rengin ağırlıklı olduğu Vahdet-i vücudçuluk. İşrakîlik VI/XII. Yüzyılda ve genç yaşta öldürölmüş olan Şihabüddin Sühreverdi'nin (ö.587/1191) eklektik felsefesidir. İşrakîyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürötmeyi temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İşrakîler (İşrakîyyûn) bu düşünceye mensup olanlardır. Bu akım daha sonraki yıllarda Molla Sadra ile Şîî gelenek içinde bir felsefe ekölü haline geldi. Vahdet-i vücûd ise İslâm tasavvufunun "varlığın birliği"ni esas kabul eden hususi bir şekli olup, Muhyiddin İbn Arabî'de (ö. 638/1240) tam ve mükemmel şekline ulaşmıştır. İbn Arabî tasavvuf, kelâm ve felsefeden aldığı unsurları, yeni terimler ve mistik üslûp ile sufilik rengi hakim yeni bir formda sentez yaparak vahdet-i vücud sistemini oluşturdu. O bu yönüyle tasavvuf başta olmak üzere İslâm düşüncesi üzerindeki derin ve kalıcı etkiler bıraktı. Bu iki düşünce sisteminin ortak noktası, akıl dışında hads, sezgi, ilham, keşf gibi subjektif, derunî, içsel kaynağa dayanmasıdır. Bunlara ilave olarak Hint Alt Kıtasında Şah Veliyyullah Dihlevî'nin önderliğinde gelişen Kur'an ve Sünnet merkezli anlayışı da anmak gerekir. Onun temelini attığı anlayış ile Hint Alt kıtasında gerek Kur'an ilimleri gerekse hadis ilimleri alanında kayda değer çalışmalar yapılmıştır.³⁸

F. Sömürge Hareketi ve Yeni Arayışlar

Sömürge hareketi ile İslâm dünyası yeni bir istilaya maruz kaldı. Ticarî şirketler şeklinde İslâm ölkelerine yerleşen batılı güçler, zamanla zayıflatıkları siyasi otoriteleri, bir kukla haline getirdiler, ardından

³⁸ bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981, s. 139; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 173-176; Abdulhamit Bırışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001; Mahmut Kaya- Süleyman Uludağ, "İşrakîyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 435-439.

da kendi sömürge yönetimlerini oluşturdular.³⁹ Onlara göre buralarda kalıcı olmanın yolu, kendi anlayışları çerçevesinde sömürge halklarını kültürel ve sosyal olarak dönüştürmektir. Bundan dolayı ilahî veya beşerî bütün dinleri yadsıyan ve kamusal alanı tamamen aklın verileri doğrultusunda düzenlemeyi öngören Modern Batı Medeniyeti, tek seçenek olarak sunuldu. Hatta sömürgeci hakim gücün dil ve kıyafeti medenî olmanın ölçüsü olarak ileri sürüldü. Bugün hâlâ bir çok sömürge olmuş ülkelerde resmi dilin sömürgeci hakim gücün dili olması bu uygulamanın boyutunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Öte yandan kiliseler misyonerlik teşkilatları ile hristiyanlaştırma faaliyetlerine giriştiler ve ilkel diyebileceğimiz bazı Afrika ve Uzak Doğu kabileleri üzerinde etkili de oldular.⁴⁰

Bu yeni durum karşısında Müslüman aydınlar, üç tavrı ortaya koydular:

- a. Batılı değerleri kabul etmeyi, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmanın ve ilerlemenin tek yolu gören *salt ilerlemeci* (terakkî),
- b. Kendi değerlerini üstün gören ancak Batının bilim ve teknolojisini almanın gerekli hatta kaçınılmaz olduğunu düşünen *gelenekçi ilerlemeci*,
- c. Batıdan gelen hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan *muhafazakar* yaklaşım.

İlk iki tavrın nihai amacı aynı olmakla birlikte metod ve donanım hususunda tam bir zıtlık söz konusudur. Birinci görüştekiler, insanın

³⁹ Sözelimi İngilizler, izne tabi ticari bir şirket olarak geldikleri Hindistan'da elde ettikleri askeri başarılarla 1765'lerde Babürlü hükümdarı II. Şah Alem'i (1760-1806) kendilerine bağlayıp fiilen bütün yetkilerini ellerinden aldılar. 1858 tarihine kadar İngiliz Doğu Hint Şirketi'ne bağlı maaşlı memur halinde hayatlarını devam ettirdiler. Son Babürlü padişahı II. Bahadır Şah İngilizlere karşı mücadele ettiği için Birmanya'ya sürgün edildi. Birlikte bulunduğu bütün aile efradı ise teslim olmaları halinde bir şey yapılmayacağına dair taahhütte bulunulmasına rağmen, kurşuna dizildi ve cesetleri ibret olsun diye bir meydana teşhir edildi. (Abdulhamit Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 42-43).

⁴⁰ bk. Abdulhamit Birişik, *Oryantalist Miryonerler ve Kur'an*, İstanbul 2005.

sahip olduğu değerleri ve bunların toplamının oluşturduğu medeniyeti portatif bir malzeme veya eskiyince yerine yenisi konulan bir eşya gibi görmektedirler. Halbuki insan tarihin çocuğudur ve sahip olduğu değerler yılların birikimi ile muhteva ve form kazanmaktadır. İnsanın bir anda bundan kurtulması, ancak anne baba dahil bütün bir çevreyi tamamıyla değiştirmesiyle mümkün olabilir. Bu ise imkansız taleptir. XIX. yüzyıldan günümüze toplumların karar mekanizmalarını ellerinde bulundurmalarına rağmen bu görüş sahiplerinin kendi ideallerini gerçekleştirmede tatmin edici bir başarı ortaya koydukları söylenemez.

İkinci görüş sahipleri, Batılı gibi olmaya karşı, ciddi fikrî eleştiri ortaya koyan kişilerden oluşuyordu. Bunlar bir geleneği ve birikimi olan medreselerden yetişmiş olmalarına rağmen batıya ilgi duymaktaydılar. Yabancı dil öğrenmeleri bunlara Batı düşüncesini birinci elden takip etme imkanı sağladı. Onları anılan yaklaşıma götüren saik, batılı güçlerin ellerindeki teknik ve bilimsel potansiyeli kullanarak hakim pozisyona geçmeleridir. Batının bilim ve tekniğine itirazları bulunmayan hatta bunları ortak beşerî ürün gören bu kesim, kültür, sanat, hukuk ve gelenek söz konusu olduğunda farklı bir tavır ortaya koymaktadırlar.⁴¹ Bu hareketin ortaya çıktığı yerler, doğal olarak batıyla ilişki içerisinde olan İstanbul, Mısır, Hint Alt Kıtası ve Kazan gibi bölgelerdir. Bu bölgeler aynı zamanda geleneksel kültürün canlı ve yoğun olarak yaşandığı ve öğretildiği merkezlerdir. Bu hareketin en önemli temsilcilerini şöyle sıralamak mümkündür: Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmed Hamdi Akseki, Musa Carullah Bigiyev, Şibli Numanî, Seyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl... Ancak bu düşünce adamlarını aynı potaya koymak, diğer bir ifade ile tek tip düşünce sahipleri olarak görmemek gerekir. İçlerinde gelenekçi anlayışa yakın olanlar bulunduğu gibi, modernist tavır ortaya koyanlar da vardır.

⁴¹ M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 146.

Genel itibariyle bu görüş sahiplerinin ortaya koyduğu tavrın iki boyutu vardır:

- a. Kendi değerlerini koruma.
- b. Batının bilim ve tekniğini alma.

Birinci boyutu gerçekleştirmek için, kendi değerlerinin bir tanımı ve çağın gerçeklerine uyumu hususunda çalışmalar yapılması gerekirdi. Bunun yapılabilmesi için doğu ve batı bilgisinin yanı sıra kendine özgü bir metot bulma gereği vardı. Bu dönem düşünürleri sistematik bir metot takip etmedikleri gibi ortak bir tavır ortaya koyamamışlar, dolayısıyla tek bir eğilim içerisinde de olamamışlardır. Bazen akıllı slogan haline getirmişler, zaman zaman nasları olduğu gibi kabul etmişler, kimi zaman da tasavvuftan istifade etme yoluna gitmişlerdir. Vahiyle gelen hakikati koruyarak ve temel değerleri muhafaza ederek, modern zamanlara ayak uydurmak yolunda yeterli ve tatmin edici bir görüş ve öneri ortaya koyamamışlardır.⁴² Bunun sonucu olarak görüşleri halk nezdinde yankı bulmamış ve bir taban oluşmamıştır. Neticede İslâm toplumları ya katı tutuculuk ya da değerleri hiçe sayma gibi zıt kutuplar arasında gelgitlere maruz kalmıştır.

Önerinin ikinci boyutu bilim ve tekniği değerden arınmış kabul etmekten ibarettir. Halbuki, belli bir medeniyet ve kültüre sahip bir milletin, topluluğun veya bireyin üretmiş olduğu bilim ve teknik, bütün bunlardan arındırılmış, diğer bir deyişle bilim ve tekniği üreten kişi, bu eylemi gerçekleştiren tüm değerlerinden arınarak nötr bir durumda bunu gerçekleştirmiş değildir. Her gelen bilimsel ve teknolojik ürün üreticisinin değerlerini de beraberinde taşır. Ürünü alan beraberinde taşıdığı değeri de kaçınılmaz olarak kabul etmek durumundadır. Nitekim ortaya çıkan sonuç, bu öngörüye doğrular mahiyette gerçekleşti. Bu da doğrudan değil de, dolaylı yoldan batılı değerleri kabul etmek anlamına geliyordu. Neticede bilimsel ve teknolojik gelişmeye paralel hayat tarzında, düşünme biçiminde değişimler ve

⁴² a.e., s. 151.

dönüşümler olmaya başladı. İlk yüzyıllarda tercümeler yoluyla felsefenin İslâm dünyasına girişiyle birlikte hakim pozisyonda olmasına rağmen müslüman toplumun bir çok sorunla yüz yüze geldiği düşünülürse, mahkum pozisyonda alınan modern düşüncenin daha çok sorunlara yol açacağı apaçık bir gerçektir.

Üçüncü görüş temelde muhafazakarlığı esas aldığından yeni bir öneri getirmesi düşünülemezdi. Gelişen hayat şartlarına göre pozisyon almak ve bunu geleneksel yorumları tekrar ederek meşrulaştırmaktan öte bir tavır ortaya koyamamış, şartların zorlamasıyla hayat tarzındaki değişimleri gelenekten aldığı bilgilerle içselleştirmeye çalışmıştır. Sonuçta bu çevreler, dünyevî işlerde değişime karşı duramamış ama dinî konularda katı gelenekçi tavırdan da vazgeçmemiştir. Bir kısmında ise muhafazakarlığın sadece zihinsel planda kaldığı da bir gerçektir. Nitekim muhafazakar çevrelerin, dünyevî işlerinde modern araç, gereç ve yolları kullanırken, dinî işlerinde tutucu tavırlarını sürdürmeleri bu tespiti doğrulamaktadır. Bu da onların bir ikilem içerisinde bulunduklarının göstergesidir.⁴³

Miladi 2000'li yıllara Hicrî XV. asrın ikinci çeyreğine girerken batının sömürgecilikten küreselleşmeye geçişinin dışında İslâm toplumlarının pozisyonunda henüz beklentileri karşılayacak bir değişiklik görülüyor.

G. Küreselleşme ve Yeni Şekillenmeler

XX. yüzyıldan XXI. yüzyıla geçerken, iletişim araçlarının gelişmesiyle dünya küresel (global) bir bütün haline geldi. Siyasal veya kültürel bağımsızlıklar zayıflamaya, devletlerin ve toplumların birbirine bağımlılıkları artmaya başladı. İletişimle devletler ve toplumlar ara-

⁴³ Bu dönem hakkında geniş bilgi için bk. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 1991; Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1990; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul 1999; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994; Hüseyin Aydın, "Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişimler ve Deist İman", *U.Ü. İlahiyat Fak. Der. c. 8, sy. 8, Bursa 1999, s. 1-28*.

sındaki duvarlar yıkıldı, toplumlar ve bireyler dünyada var olan her hareket ve oluşumun etkisine açık hale geldi. İletişim araçları bireye bütün bir dünyayı ve içinde olanları bilme avantajı sağlarken, aynı zamanda onu dünyadaki tüm tehlikelerle yüz yüze getirdi. Bu küreselleşmenin yani madalyonunun bir yüzüdür. Bir de küreselleşmenin ekonomik, siyasî ve askerî alanlarda zayıf olan toplum ve ülkelerin güçlülere bağımlı ve uydu olması veya yapılması gibi öteki yüzü vardır. İslâm dünyası hem ekonomik hem de siyasî ve askerî alanlarda zayıf olması dolayısıyla bu ikinci yüzüyle karşı karşıyadır. Sözelimi, ekonomik bakımdan güçlü petrol zengini kimi ülkeler, siyasî ve askerî açıdan son derece zayıf olduklarından ellerindeki bu gücü etkin kullanmamakta, askerî ve siyasî açıdan güçlü ülkelere mahkum kalmaktadırlar. Köklü bir askerî yapıya sahip kimi ülkeler ise, ekonomik açıdan güçlü devletlerin denetiminde olan küresel para merkezlerinden bağımsız hareket edememektedir. Öte yandan batılı düşünce merkezleri (think thank centers) ellerindeki malî ve teknik güçle kendi ülke ve kişisel çıkarları doğrultusunda ürettikleri bilgileri, iletişim araçları ile bütün dünyaya yaymakta oldukça başarılıdırlar. Bu imkanlardan mahrum olan toplumlar ve bireyler bu bilgileri olduğu gibi almak ve kullanmaktan öte bir imkana sahip değildirler. İslâm toplumlarının bilim adamları da bu ikinci gruba girmekte ve yeni gelişmeler hususunda batıya bağımlılık sürmektedir. Bu durum sadece teknik ve pozitif bilimlerde değil sosyal bilimlerde de geçerlidir.⁴⁴

Batı'da özellikle "İkiz Kuleler" olayından (11 eylül 2001) sonra "İslâm'ı ılımlılaştırma/uysallaştırma" düşüncesi yoğun bir şekilde gündemi işgal etmektedir. "İlimli İslâm"ın, batı çıkarlarına uygun, zararsız, bir nevi "aydınlanma" sonrası "deist" anlayış çerçevesinde olması öngörülmektedir. Bu istek karşısında Müslüman aydınlar üç tavır sergilemektedirler: Bir kısım aydın zaten deist çerçevede bir dinî algılayış ve yaşayış içerisinde olduğundan bu talebi kabul tarafında

⁴⁴ Küreselleşme ve din konusunda bk. Ulvi Murat Kılavuz, "Küreselleşen Dünyada Din", *U.Ü. İlahiyat Fak. Der. c. 11, sy. 2, Bursa 2002, s. 191-212.*

yer alırken, özellikle geleneksel çizgide yer alan kesimler karşı çıkmaktadırlar. İkisi arasında yer alanlar ise küreselleşmenin getirdikleri ile İslâm'ın ilke ve değerleri arasında sıkışmışlık görüntüsü sergilemektedirler.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, "küreselleşme" henüz zihinlerde netleşmiş değildir. Batı'da algılanış biçimi ile Doğu'da algılanış biçimi; gelişmiş gelir düzeyi yüksek ülke insanların bundan beklentisi ile az gelişmiş veya gelişmemiş gelir düzeyi düşük ülke insanların beklentisi bir birinden farklı ve uzaktır. Görünen o ki, zihinlerde netliğin oluşabilmesi için uzun bir zamana ve tarafların birbirini anlayacakları ortak zeminin oluşmasına ihtiyaç vardır. Sözgelimi şu soruların cevabını bugünden vermek zor görünüyor:

Küreselleşme,

-Güçlünün güçsüze hakim olması mı?

-Bir arada yaşama ortamı oluşturmak mı?

*

-Küresel kültür kılıfı ile yerel olanı tasfiye mi?

-Yerel kültürlere saygılı ve onu koruyan "küreselleşmiş hoşgörü" mü?

*

-Topluluk, grup ve kanaat önderlerinin tasfiyesi mi?

-Ferdin tercihi saygılı "küresel toplum" oluşturmak mı?

*

-Küresel diyalog söylemiyle modern aklın dinleri dizayn etmesi mi?

-Her dinin ve din mensubunun kendi değerlerini koruyarak yaşayabileceği bir ortam oluşturmak mı?

*

-Dünya toplumlarının dönüştürülmesi mi?

-Dünya toplumlarının gerçeklerine uygun olarak üzerinde uzlaşmış bir düzen oluşturmak mı?

*

-Güçlü devletlerin veya küresel şirketlerin çıkarlarının garanti mekanizması mı?

-Hukukun üstünlüğünün ve İnsan haklarının garanti mekanizması mı?

GÜNÜMÜZDE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN PROBLEMLERİ

*Süleyman ULUDAĞ**

İslâm düşüncesi, müslüman toplumlarda yaşayan ilim ve fikir adamlarının, aydınlarının din, toplum, medeniyet, kültür, felsefe ve benzeri konularda ürettikleri ciddi ve önemli nitelikteki görüş, kanaat ve bilgilerin tamamını kapsar. Sanat ve metafizik de buna dahildir.

Belli bir zaman dilimi itibariyle tarihe baktığımız zaman, selef ve Ehl-i sünnet bilginleri, düşünürleri ve aydınları tarafından üretilen bilgiler, görüşler, kanaatler, teoriler, icatlar, keşifler, geliştirilen teknolojiler ve sanatlar bu düşüncenin kapsamına girdiği gibi; Mu'tezile, Şia, Haricîler, mutasavvıflar ve hukema gibi mezhep ve ekollere ait bilgi birikimi de buna girer. Bunların bid'atçı, heretik sapkın, inkarcı ve kafir olmakla suçlanması fikir ve kanaatlerinin bu çerçevede ele alınmasına engel değildir.

İslâm düşüncesi denildiği zaman iki şey akla gelir:

1. Kur'an'ı Kerîm ve hadîs-i şerifler çerçevesinde mümin ve müslüman bilgin, düşünür, aydın ve sanatkârların ürettikleri bilgiler, bilimler, görüşler ve geliştirdikleri dinî-manevî kültürel hayat. Bu durumda İslâm düşüncesinin iki temel dayanağı Kur'an ve hadîs ile bu ikisine bağlı olan icma ve kıyastır. Özellikle Kur'an üzerinde düşün-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

me, ibret alma, tefekküre dalma, orada var olan hukukî hükümlerden hareketle yeni hükümler çıkarma kıyas, içtihat ve nazar yoluyla ilim ve fikir üretme imkanı vermesi bakımından önemlidir. Kıyasın yanı sıra istihsan, istishab, maslahat, sedd-i zeraîi, örf, umumî belvâ, keşf ve ilham gibi daha başka bilgi üretme usulleri de vardır. Tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm, ahlâk ve tasavvuf gibi ilimler ve bunların dalları bunun ürünüdür. Onun için de bunlara özellikle "İslâmî İlimler" (ulûm-i islamiyye) adı verilir. Sarf, nahiv, iştikak, belagat, bedî, beyân ve aruz gibi lisan ilimleri (ulûm-i lisaniye) bir bakıma vesile ilimler; İslâmî ilimleri anlamak ve üretmek için araçtır, bir bakıma da bağımsız ilim dallarıdır. Fakat özellikle araç/vesâil olan bu ilimler, son dönemde amaç/makâsıd olan İslâmî ilimlerle eşdeğerde tutulmuş, hatta daha da ileriye giderek İslâmî ilimlerin temeli olarak görülmüştür. Bugün zayıflayan bu görüşün kalıntılarına İslâm aleminin her tarafında rastlamak mümkündür. İslâm düşüncesinin problemlerinden biri, zaman zaman güçlenen ve toplumda etkili hale gelen bu akımların olumsuz tesirlerinden hem müslüman toplumları hem de İslâm düşüncesini korumaktır. Afganistan'daki Talibân hareketinde görüldüğü gibi.

2. Genel olarak İslâm düşüncesi dendiğinde felsefe, mantık, metafizik, tababet (tıp), biyoloji, zooloji, botanik, astronomi, aritmetik, geometri, fizik, kimya, tarih, coğrafya gibi aklî, felsefî ve tecrübî ilimler akla gelir. Mimari, şiir, musikî, hüsn-i hat, tezhip ve benzeri güzel sanatlar da İslâm düşüncesine dahildir. İslâm toplumlarında yetişmiş ve bilgi üretmiş gayr-ı müslimler bile bu anlamda İslâm düşüncesi kapsamında görülür. Zaten söz konusu ilim ve sanatların kaynağı ve kökü, İslâm'dan önceki kadîm medeniyetler ve kültürler olup bu ilim ve sanatlar İslâm medeniyetinde gelişerek devam etmiştir. "Aklî ilimler", "hikemî/felsefî ilimler" gibi isimler alan bu ilimler belli bir dinin ve kavmin malı olmayıp insanlığın ortak malı ve mirasıdır. Müslüman ilim ve fikir adamlarının katkıları veya bu tür düşünce hareketlerinin müslüman toplumda gelişerek hayatîyetini devam ettirmeleri sebebiyle biz bunları özel anlamdaki İslâmî düşünceye ek olarak genel an-

lamdaki İslâmî düşünce olarak görmekteyiz. Akademik çevrelerdeki kanaat ve uygulamalar da bu yönde olduğundan aynı zamanda bu husus genel görüşü de yansıtmaktadır. İmam Eş'arî (260/874-324/935) dönemindeki İslâmın meselelerini ve bunlarla ilgili düşüncelerini konu alan eserine "*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*" yani kendilerini İslâm'a nispet edenlerin düşünceleri demesi, "*makâlâtü'l-müslimîn*" yani müslümanların düşünceleri dememesi bu bakımdan dikkate değerdir.

Şunu hatırlatmakta fayda var: Müslümanlar, insanlığın mirası ve ortak malı dediğimiz kadîm hikmet ve kültürle ilk defa karşılaştıklarında ona karşı olumsuz bir tavır takındılar, bazen tamamen bazen de kısmen bunu reddettiler. Özellikle Selefiye hareketinin tutumu böyle olmuştur. Mu'tezile bu kültüre sıcak bakarken Selef mezhebinin öncüsü İmam Ahmed b. Hanbel bu duruma karşı kararlı ve istikrarlı muhalefet sergilemiştir. Bu muhalefete rağmen kadîm hikmet ve aklî ilimler geniş ölçüde İslâm'da taraftar bulmuş ve benimsenmiştir.

Bir başka husus da "günümüz İslâm düşüncesinin problemleri" ibaresidir. Acaba İslâm düşüncesinin problemleri dün başka bugün başka mıdır? Eğer bu soruya cevabımız "evet" ise, o zaman tekrar sormak gerekir: Başka olmasının sebebi nedir?

Düşünce hareketleri devamlı olarak değişen ve gelişen bir süreç izler, bir akış içindedir, hareketlidir. Tıpkı bir organizma gibi canlıdır. Hayatietini onu üreten insandan alır. Bu süreçte bazı fikirler ölür veya itibardan düşer veyahut da kısmen terk edilir. Diğer taraftan yeni düşünceler doğar, gündeme gelir, geçerlilik kazanır ve rağbet görür. Düşünce ile ilgili değişimin ve rağbet görmesinin moda seviyesinde genel-geçer nitelikte ve kısa ömürlü olanları vardır. Bunlar ciddi ve önemli değildir. Aslında bunlara fikir demek dahi mümkün değildir. Bunlar birer heves niteliğinde düşünceler olup mecaz yoluyla fikir adını alırlar. Gerçek düşünce bilimseldir, ciddidir ve kalıcıdır. Parlayan ve kısa sürede sönüp giden düşünce ve sosyal hareketlerle, uzun süre toplumda etkili olan, belli bir yükselme ve gelişme trendi izleyen, kalıcı düşünce hareketlerini birbirinden ayırmak gerekir. Biri yapay ve

geçici diğeri doğal ve sürekli; kalıcı izler bırakır, kısmen değerini kaybetse bile, yeni düşüncelerin içinde ve onların bir parçası olarak varlığını sürdürür.

Bahsedilen hususlar dikkatle ele alındığında İslâm düşüncesini kaba hatlarla şöyle tasvir etmek mümkündür: Hz. Peygamber zamanında İslâm düşüncesi, dört halife döneminde İslâm düşüncesi, Emevîler döneminde İslâm düşüncesi, Abbasîler döneminde İslâm düşüncesi... vs. Bölge itibariyle de Hicaz'da, Suriye'de, Irak'ta, Horasan'da, Mavevarünnehir'de, Mısır'da, Endülüs'te İslâm düşüncesi şeklinde kısımlara ayırmak mümkündür. Bu dönemler ve bölgelerde neşv u nemâ bulan İslâm düşüncesi bir zincirin halkaları gibi birbirlerine bağlıdır, birbirlerinden kopuk ve ayrı değildir ama farklıdır. Hatta Hz. Peygamber zamanında Mekke dönemindeki İslâm düşüncesi ile Medine dönemindeki İslâm düşüncesi birbirini tamamlayan bir nitelikte olmakla beraber farklıdır. Kur'an'daki *mekkî* ve *medenî* ayetler ayrımı bunun en güzel örneklerinden biridir.

Kanaatimize göre İslâm'daki fikrî, ilmî ve itikadî hayat XIV asırlık bir tarih içinde iki büyük düşünce ve medeniyetle karşılaşmıştır. Bu karşılaşma onları bazen tamamen bazen kısmen ret ve inkar, bazen çatışma, bazen uzlaşma ve etkilenme, bazen de onlara hayran kalıp İslâm düşünce geleneğini terk veya ret veyahut hafife alma, önemsememe şeklinde kendini göstermiştir. Bunlardan biri, Hicaz şartları içinde belli bir nitelikte ortaya çıkan İslâm inanç ve düşünce hareketinin antik çağ Yunan düşüncesi/felsefesi ve Helenistik kültürle karşılaşması, ikincisi XVIII. asırdan itibaren Batı medeniyet ve düşüncesiyle karşılaşmasıdır. Aradaki fark, birinci durumda müslümanların, sosyal ve askerî bakımdan galip ve muzaffer iken ikinci durumda mağlup ve mahkum bir halde bulunmalarındır. Bu iki durum mukayese edilirken söz konusu farkın daima dikkate alınması gerekir. Bugün bizim önümüzde bu iki büyük tarihi tecrübe bulunmaktadır. Tahlil ve yorumlarını sağlıklı yapmamız ve gereken dersleri çıkarmamız halinde işlerimiz epeyce kolaylaşır.

İmam Eş'arî, yukarıda adı geçen eserinde kendi döneminde müslümanların gündeminde bulunan birçok düşünceleri tespit etmiş ve bunları bize aktarmıştır. Bunların bir kısmı araz, cevher, cisim, cevher-i ferd, hareket, sükûn, tafrâ gibi felsefe ve fizikle ilgili meseleler; bir kısmı hilafet, kader, Kur'an'ın mahluk olup-olmaması, Allah'ın görülüp-görülmemesi, Allah'ın sıfatları, iman-amel ilişkisi gibi hususlardır. O zaman yerküresinin hareket halinde mi, yoksa sakin ve hareketsiz mi olduğu tartışılmakta idi. Eş'arî bu konuda Ebu Hüzeyl Allâf, el-İşkâfî, el-A'sam, Hişam b. Hakem ve Bîşr b. Mu'temir gibi Mu'tezile alimlerinin düşüncelerini naklettikten sonra bu konuda mülhitlerin düşüncelerini de hiç eleştirmeden aktarır (bk. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 22-23). Demek ki ona göre mülhitlerin İslâm'a nispet edilenlerin İslâm'ların düşünceleri kapsamına girmektedir. O dönemde tartışılan ve İslâm ile ilişkisi olduğu sanılan düşüncelerin bir kısmı İmam Eş'arî'den sonra müslümanların gündeminden çıkmıştır. Eş'arî'den Gazzâlî'ye kadar olan dönemde özellikle kelâm ilmi sahasında müslümanların gündemine yeni düşünceler girdi. Ancak Gazzâlî ile birlikte bu düşüncelerin yerlerini de yenileri aldı. Bu gelişme neticesinde önceki ve sonraki kelâmî düşünceyi ayırmak için eski kelâm-yeni kelâm (mütekaddimûn-müteahhirûn) ayrımı yapıldı. Fıkıh, tefsir, hadîs ve tasavvuf sahasında da benzeri düşünce değişimleri görüldü. Bütün bunlar İslâm'daki düşünce hareketlerinin statik/durağan değil dinamik/hareketli ve canlı olduğunu göstermektedir. Düşüncelerin ve fikrî hareketlerin değişmesinde ve gelişmesinde etkili olan sosyal, kültürel ve felsefî pek çok faktör vardır. Ama her çeşit dış etkiye kapalı ve tecrit edilmiş bir toplumda bile bir değişim ve gelişme olgusu mutlaka yaşanır. Bunun kaynağı da bizzat o toplum ve onu oluşturan bireylerin benlikleri ve beyinleridir. Tabiidir ki, dış tesirlere açık toplumlardaki fikrî ve ilmî süreç daha farklı bir seyir izlediğinden daha karmaşıktır. Döneme göre müslümanların gündemindeki meselelerin nasıl değiştiğinin örneği Osmanlı'daki Kâtip Çelebi'dir (ö. 1659). O, *Mizânî'l-hak* isimli eserinde döneminde müslümanların gündemindeki meseleleri şöyle sıralar: Hızır, müzik, raks, salavât, tütün (sigara),

kahve, afyon (uyuşturucu), Hz. Peygamber'in anne-babasının imanı, Firavun'un imanı, Muhyiddîn İbn Arabî, Hz. Hüseyin'nin katli emrini veren Yezîd'e lanet, bid'at, kabir ziyareti, kandil gecelerinde kılınan namaz, tokalaşma-el sıkma, boyun eğme-inhina, iyiyi emir-kötüyü men, millet-ümme-din, rüşvet, Birgivî-Ebu's-Suud çekişmesi, Sivasî-Kadızaâde kavgası... XVII. yüzyıl Osmanlı başkenti İstanbul'da İslâm düşüncesinin meseleleri bunlardı. Bu konuda en güzel tahliller ve değerlendirmeler yapan da şeyhülislamıktan veya medreseden gelen biri değil, *ketebeden* diye küçümsenen ve bürokrasiden gelen Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) idi. İstanbul'da İslâm düşüncesinin tartışma konuları bunlar iken İran, Türkistan, Hindistan, Arabistan gibi İslâm memleketlerindeki İslâm düşüncesinin gündemi daha farklı idi. Nihayet XIX. asrın başında Avrupa etkisinin iyice hissedildiği Osmanlı başkentinde ıslahat, tanzimat ve meşrutiyetle birlikte İslâm düşüncesinin meşguliyet ve faaliyet alanı, aşama aşama epey değişmişti. Bu dönemde alimler; yönetim, şura, müsavaat, hürriyet, uhuvvet, ittihat, meşrutiyet, kanun-i esasî, kadın hakları gibi konularda fikir beyan etmeye başlamışlardı. Bu durum hala bütün İslâm aleminde üzerinde önemle durulan bir konu olma özelliğini korumaktadır.

Vahyin olgusundan kaynaklanan ve önemli ölçüde saflığını koruyan fıkıh, akaid tefsir, hadîs, tasavvuf ve ahlâk ilimleri ile ilgili yeni ve değişik düşüncelerin kaynağı müslüman toplumu ve toplumu oluşturan mümin bireyler olmakla beraber, yukarıda kısaca değinilen aklî ve hikemî düşüncenin de, bu düşünceler üzerinde etkileri önemli, ciddî, sürekli ve güçlüdür. İslâm toplumuna dışardan girdiği için *ulûm-i dâhile* adını da alan felsefî düşünce ve diğer hususlar İslâm düşüncesini belirgin bir şekilde etkilemiş, hatta bazen de yönlendirmiştir. Bunun olumlu sonuçları olduğu gibi olumsuz yönleri de olmuştur. Tefsirde israiliyyât, hadîste mevzu hadisler, kelâmda ve tasavvufta felsefe etkisi bu tesirin örnekleridir. Felsefî kelâm ve tasavvufun ortaya çıkışının bir sebebi de dış kaynaklardan gelen tesirlerdir.

İslâm düşüncesinin, insanlığın mirası ve ortak malı dediğimiz insanın akıl sahibi bir canlı olmasından kaynaklanan kadîm hikmet ile tefekkürün ve bilgi birikiminin tesirinde kalması son derece doğaldır, zorunludur, kaçınılmazdır. Bunun sebebi müslümanların insanlık âleminin bir parçası olarak o küllî mirasta pay ve hak sahibi olmaları; diğer bir sebebi ise kadîm ve semavî dinlerin gelmesi, dolayısıyla o hikmetin ve bilgi birikiminin vahiy kaynaklı bilgi birikimi ve hikmetle yoğrulmuş olmasıdır. Gazzâlî ve İbn Teymiyye ahlâk siyaset ve aile hayatı (amelî hikmet) ile ilgili birçok hususu müslümanlar daha evvelki kültürlerden değil, tam tersine onlar kendilerinden evvelki peygamberler ve evliya geleneğinden almışlardır derken bu noktaya işaret ederler (*el-Munkiz*, Kahire 1991, s. 28; *Nakzu'l-mantık*, Kahire 1951, s. 112). Mısır'daki Hermes kültürünün Hz. İdris'ten (as) geldiği bazı kaynaklarda belirtilir.

Bahsedilen sebeplerden dolayı İslâm düşüncesi zamanla artan bir şekilde dış kaynaklardan gelen bilgi, düşünce ve fikirlerin tesirine maruz kaldığından tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvufa ilgili eserleri inceler, irdeler ve değerlendirirken bu tesirlerin dikkate alınması gerekli olmuştur.

Aklî, tecrübî müspet ilimlerin bugün de, İslâm düşüncesini ve ilimlerini etkilemesini tabîî, hatta kaçınılmaz olarak kabul etmek gerekir. Beşerî, sosyal ve normatif ilimleri ve disiplinleri de buna eklemek lazım gelir. Bu ilimler hayatımızın ayrılmaz parçaları ve gerçekleridir. Onları yok sayamayız, görmezlikten gelemeyiz. "Allah'ım bana eşyayı olduğu gibi göster" diye dua eden bir müslüman bunları görmek zorundadır.

Eskiden beri aklî ve tecrübî ilimlerin verilerini ve kanunlarını mutlak olarak doğru kabul eden, determinizm ve sebep-sonuç ilişkisini esas alan bir ilim anlayışı hakimdi. Bugün tabiat ilimlerini, bunlarla ilgili tabiat kanunlarını, hatta rasyonel ilimleri nisbî ve izafî gerçekler ve bilgiler olarak görme, bunların içinde doğdukları ve geliştikleri kültür ve medeniyet havzalarına göre şekillendiklerini benimseme

yönünde ciddi ve dikkate alınması gereken bir eğilim vardır. Buna göre, değişmeyen mutlak ilmî hakikat yoktur. İlmî hakikatler vardır ama izafidir. Beşerî ve sosyal ilim ve disiplinlerde mutlak doğru diye bir şeyin olmadığı, doğru ve gerçeklerin birden fazla ve izafi olduğu, kişilere ve kültürlere göre farklılık gösterdiği zaten genellikle kabul edilmektedir.

İzafi ilim anlayışı üzerinde durmamızın sebebi, değişen ve izafi nitelikteki bir ilmin verileri ile değişmeyen ezeli-ebedî ve mutlak hakikati ihtiva eden dinî inanç, bilgi, düşünce ve gerçeklerin nasıl bağdaştırılacağı ve uzlaştırılacağı hususudur. İslâm'da bu nitelikteki açık-seçik ve kesin bilgilere îkân ve yakîn denir ve bunlar dinde esastır. Bir müminin bu gerçekleri tartışmaya açması, bunlar konusunda şüpheye düşmesi, 'acaba' diye tereddüt etmesi bile iman açısından sakıncalıdır. Şu halde bir yandan izafi ilmî bilgi ve gerçekler, diğer yandan iman ve itikadın neticesi olan mutlak doğrular, gerçekler. Bunlardan hangisi öncelikli ve daha sağlamdır? Hangisini önceleyerek ve esas alarak öbürünü buna göre değerlendirmeli ve yorumlamalı? Bir mümine göre bu soruların sorulması bile abestir. Zira yapılması gereken şey, apaçık bellidir. Buna rağmen kelâm alimleri "akıl ile nakil tearuz ederse/çatışırsa akla öncelik verilir ve nakil/vahiy ona göre yorumlanır" önermesini bir kural olarak kabul etmişlerdir. Fakat bu nokta son derece girift, karmaşık ve problemlili bir noktadır. Meselenin çözümüne bir ölçüde yardımcı olsa da, onu halletmekten uzaktır. Burada vahiyden gelen dini hakikat ile, akıl ve deneyden gelen bilimsel hakikatin çatışma ve karşı karşıya gelip-gelmeyeceği varsayımının ne derece doğru ve geçerli olduğu üzerinde durmamız gerekir. Gerçi kelâm alimleri bu hususu bir varsayım değil, bir olgu bir gerçek olarak kabul ederek Kur'an'da Allah'a nispet edilen bazı sıfat ve fiilleri te'vil etmede ve yorumlamada hareket noktası olarak kullanmışlardır.

Gazzâlî bu konu ile ilgili beş farklı görüşün bulunduğunu *el-Kanûn fi't-te'vil* isimli eserinde belirtir ve görüşlerinin beşincisini şöyle ifade eder: Akıl da nakil de ayrı ayrı ve bağımsız iki hakikattir ve ha-

kikatler arasında bir çatışma, bir çelişki, bir karşıtlık ve birbirine karşı olma hali asla söz konusu olmaz. Bir hakikat öbürüne neden zıt olsun? Eğer olursa ya dinî/vahyî veya aklî hakikati doğru anlamıyoruz, yanlış anlıyoruz. Anlayışımızı düzelttiğimiz zaman müşkilimiz hallolur. Bu görüş bu konuyu epey aydınlatır. İbn Teymiyye, *Beyânu muvâfakati sarîhi'l-ma'kûl li sahîhi'l-menkûl* isimli eserinde bu konuyu ele alır ve kısaca "sahih nakil ile sarîh naklin birbiriyle uyumlu olduğunu" ispata çalışır. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikme ve şerâh mine'l-ittisâl* isimli eserinde vahiy ile hikmet arasındaki bağlantı ile uyumu göstermeye çalışır ve ikisi arasında çelişki olmaz, der.

Dinî alan-dünyevî alan (umur-i diniye ve umur-i dünyeviye) ayrımı ile bu problemi halletmeye çalışanlar da olmuştur. Bunlara göre Allah, sıfatları, fiilleri, isimleri, gayb alemi, ahiret ve ibadet konularında nakil önceliklidir. Bu sahada aklın yetkisi naklin verdiği bilgileri ve hükümleri açıklamak ve aydınlatmaktan ibarettir. Akıl bu alanda bilgi üretmez, yeni bir hüküm koyamaz. Dünyevî konularda ise akıl ve tecrübe önceliklidir. Hurma aşısı meselesi dolayısıyla Hz. Peygamber'in ilgili sahabeye "siz dünya işlerini benden iyi bilirsiniz" demesi bunu gösterir. Fıkıh usûlü alimleri biri ta'lîlî diğeri taabbüdî olmak üzere dinî hükümlerin iki türünden bahsederler. Birincisinde akıl ve mantık yürür, ikincisinde yürümez. İbadetler akıl yürütme ve aklî çıkarım alanının dışındadır. Dünya işlerini doğrudan İslâm düşüncesiyle ilgili görmeyen bir kimse, dünya ile ilgili olayları, meseleleri, ilmî gelişmeleri hiç değilse doğrudan dinle ilgili görmeyeceğinden bununla ilgili düşünceleri de, doğrudan dinle bağlantılı olarak görmez. Bu gibi hususların İslâm düşüncesi ile ilgisi, özü ve esası itibariyle değil, dolaylıdır. Her ilmi ve sosyal, dolayısıyla bireysel olay ve mesele, dolaylı yoldan da olsa müslümanları, dolayısıyla İslâm düşüncesini ilgilendirir. Buna dair pek çok örnek vermek mümkündür. Bunların başlıcalarını aşağıda bahis konusu edeceğiz.

Darwinizm: Charles Darwin'in (1809-1882) biyoloji, türlerin kökeni ve evrim konusundaki düşünceleri ve teorisi ile ilgili fikirler ve değerlendirmeler İslâm düşüncesini XIX. asırdan beri meşgul etmektedir. Evolutionizm/evrimcilik sadece İslâm düşüncesinin değil, bütün semavî dinlerin de problemidir. Bu teori Yüce Allah'ın ilim, kudret, irade ve yaratma sıfatları kadar, insanın haiz olduğu yüksek şerefi de geçersiz ve anlamsız hale getirdiğinden manevi sahada sebep olduğu tahribat, İslâm düşüncesinin bir problemi olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Müslüman düşünürlerin bu hususu İslâm'a yönelik bir tehdit olarak algılayıp makul ve bilimsel bir şekilde üzerinde durmaları faydalı ve gereklidir. Bu arada bu konuda özellikle Hristiyan aleminde ne olup bittiğine bakmak da gerekir. Zira bu ve benzeri teoriler ilk defa ciddi ve güçlü bir şekilde orada ortaya çıkmış, orada kabul görmüş ve yine orada ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Bu bakımdan Batı alemini sosyal bir laboratuvar olarak görmek, bu teorilerin o toplumlarda meydana getirdiği olumsuz etkilere ve tahribata bakıp tedbir almak gerekir. Evrim teorisi materyalizme destek olması itibarıyla de dikkate alınmalıdır.

Freudizm: Viyanalı Sigmund Freud'un (ö. 1939) psikoloji ile ilgili felsefesi insanın ve insan nefsinin (ruh) ulvî ve ilahî yönünü inkar etmesi; ahlâkın, sanatın ve diğer yüksek değerlerin kaynağı olarak cinsiyet içgüdüsünü görmesi, insana ve tarihe bu açıdan bakarak bütün beşerî faaliyetleri cinsiyetle açıklamaya çalışması, bu suretle bir dünya görüşü ortaya koymak istemesi, bütün dinler için özellikle semavî dinler için büyük bir tehlike olmuştur. İnsanı bir şehvet küpü olarak gören bu felsefe, tıpkı Darwinizm gibi Marksizm'i ve Komünizm'i besleyen bir kaynak olmuştur.

Marksizm: Karl Marx (ö. 1883) ve arkadaşı Engels (ö. 1895) tarafından kurulan madde eksenli iktisadî, sosyal, ve siyasî görüşler kümesidir. Marksizm her şeyi maddeden ibaret gördüğünden başta Tanrı ve din olmak üzere her çeşit manevî ve kutsal değerlere karşıdır. Toplumun alt yapısı ekonomidir. Tanrı ve din inancı bu yapının bo-

zulması ve çarpıtılması neticesinde ortaya çıkan sosyal bir hastalıktır. Alt yapı olan ekonomi düzeldiği zaman Tanrı inancı ve din kendiliğinden ortadan kalkar. Komünistlere göre ekonomik ve siyasî gücü elde tutan egemen sınıf, dini ve Tanrı inancını geniş halk kitlelerini, işçileri ve emekçileri kandırmak ve uyuşturmak için bir afyon gibi kullanmıştır.

Lenin 1917'de Rusya'da gerçekleştirdiği ihtilalden sonra bütün dinî faaliyetleri, ayinleri ve ibadetleri yasakladı, ibadethaneleri kapattı. Din kurumuna ve Tanrı inancına karşı kampanya açtı. Eğitimde ateizmi esas aldı. Özellikle komünist partide görev alanların dine ve Tanrı inancına karşı olmalarına dikkat edildi. 1991'de Sovyetlerin sonu gelene kadar bütün SSCB'de, ayrıca Doğu Blok'u ve Varşova Paktı'na bağlı ülkelerde, Çinde, Kuzey Kore ve Vietnam'da dine ve Tanrı inancına karşı faaliyetler yürütüldü ve çeşitli baskılar uygulandı. Bunun etkileri komünist olmayan Batı Avrupa, Güney Amerika ve İslâm ülkelerinde de hissedildi. Bugün için fazla geçerliliği kalmayan bu akım, din için potansiyel tehlike olma özelliğini hala korumaktadır.

Materyalizm: Materyalist felsefenin kökü eski çağ Yunan filozoflarından Demokritos'a kadar gider. Maddecilere göre her şey madde-den gelir, yine maddeye döner. Evreni, Tanrı değil, zorunlu ve değişmeyen kanunlar idare eder. Bunları değiştirecek bir kuvvet yoktur. Düşünce beynin bir fonksiyonudur, sinir ve cevherinden ayrı bir ruh yoktur. Evrendeki olay ve kanunların bir amacı mevcut değildir. Evrende, biri tabiat diğeri ahlâk olmak üzere iki türlü kanun yoktur, sadece madde alemindeki kanunlar vardır. Teizm, ilmin düşmanıdır. Maddeciliğin, atomcu maddecilik, mekanik maddecilik, fizikalist maddecilik, diyalektik ve tarihsel maddecilik gibi şekilleri vardır. İngiliz Thomas Hobbes ve Fransız Fierre Gessendi tanınmış materyalistlerdir. Ekonomi temelli maddeciliğin kurucuları ise Karl Marx ve Frederich Engels'tir. Diyalektik ve tarihsel maddecilik Komünizm'in temelidir. Darwincilik ile Freudizm bu felsefenin önemli destekçileridir. İslâm aleminde İbn Ravendî'nin maddeci olduğu söylenir. Zındık-

lar, mülhitler ve dehrîler dendiğinde de, maddecilerin kast edildiği olur. Son asırlarda Batı'nın etkisiyle İslâm toplumlarında bu hareketin etkileri belirgin bir şekilde görülmüştür.

Pozitivizm (Olguculuk): Fransız Auguste Comte (ö. 1857) tarafından kurulan dini ve Tanrı inancını reddeden bir felsefedir. Comte göre insanlık tarihinde teolojik ve metafizik dönemlerden geçip pozitif döneme ulaşmıştır, ilk iki dönemin artık geçerliliği kalmamıştır. O dönemler bâtıl inançlar, hurâfeler ve masallar dönemidir. Akıl ve ilimle ispatlanmayan, hiçbir şeyi kabul etmeyen, dini ve Tanrı inancını peşinen reddeden pozitivist felsefenin etkileri İslâm aleminde de görülmüştür. Durhheim'in sosyolojisi esas itibariyle dinsizdir. Siyantizm (Scientisme/Bilimcilik): deymi de çoğu zaman pozitivizmle eşanlamlı olarak kullanılır.

Ateizm: İlim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarına sahip Tanrı'ya inanma şeklindeki inanca teizm; tanrı tanımama inancına, daha doğrusu tanrı inkarcılığına da ateizm denir. Eskiden beri toplumlarda ateistler vardır. İslâm kaynaklarında dehriyye, zenâdika ve melâhide gibi terimlerle bunların anlatıldığı olur. Tanrıtanımazlık özellikle XIX. asırda Batı toplumlarında çok yayılmıştır. Darwincilik, Freudizm, Materyalizm, Pozitivizm, Nihilizm, Naturalizm, Anarşizm esas itibariyle tanrıtanımaz hareketlerdir. Ancak bu akımlara mensup olmayan ateistler de vardır. İslâm öncesi müşrik Araplar ateist değil putpe-rest/paganist idiler. Tanrı'ya inanıyor ama, onu temsil ettiğine inandıkları putların onunla kendileri arasında aracılar, Tanrı'nın şerikleri/partnerleri olarak görüyorlardı. Bununla beraber içlerinde dehrîler de yok değildi (bk. Câsiye 45/24).

Ateizm ile antiteizm, ate/ateist ile antiteist arasında fark vardır. Ate Tanrı'nın varlığını kabul etmez. Ateist Tanrı inkarcısıdır, ayrıca bunun propagandasını yapar. Antiteist ise Tanrı inancına karşıdır. Ateist tanrının olmadığına inanır ama ona inananlara karışmaz, saygı duyar. Buna karşılık kendi inancına da saygı duyulmasını ister. Antiteistler ise Tanrı'ya inanmadıkları gibi Tanrı'ya inananları da bu inançların-

dan vazgeçirmeye çalışırlar, ateizmin propagandasını hatta militanlığını yaparlar. Komünist sistem antiteizmi esas almıştı. Ateizm, antiteizme göre ehven-i şerdir.

Deizm (Yaradancılık): Tanrı inancını kabul etmekle beraber, vahye ve vahiy yoluyla elde edilen bütün bilgilere karşı olan, buna rağmen herkesin tabiatında ve fitratında *bir din* fikrinin ve inancının mevcut olduğunu, buna akıl ve sezgi yoluyla ulaşılabileceğini savunan bir akımdır. Bunlara göre Tanrı evreni yaratmış, ona bir düzen vermiş, bundan sonra evren bu düzen içinde varlığını sürdürmektedir. Deizm, Tanrı'nın varlığına ve yaratıcılığına inanır, bu bakımdan Teizme benzer ama O'nun irade sıfatına ve sürekli olarak evrene müdahale ettiğine inanmaz. Bu bakımdan da Natüralizme benzer. İnsanın yapısında ve yaratılışında din fikrinin mevcut olduğunu kabul ettiklerinden bu anlamdaki dine "Tabiî Din", "Fitrî Din" adı verilmiştir. Volter ve J.J. Rousseau bu görüşte idiler.

Septisizm (Şüphecilik/Reybîlik): Bunun kökü eski Yunan filozoflarından Protogoras ve Pyrhon'a kadar gider. İslâm kaynaklarında şüpheciliğin üç şekinden bahsedilir. İndiye, lâ-edriye, inâdiye. *Neseî Akâidi* "Sofistlerin/şüphecilerin aksine eşyanın hakikati vardır" ifadesiyle bu akımın İslâm açısından arz ettiği tehlikeye işaret eder. Dinde şüphe ve tereddüt küfürdür. İslâm müminlerin îkan ve yakîn ehli olmalarını ister. Tanrı'nın meleklerin, peygamberlerin ve ahiretin varlığından şüphe eden, bunun için bu hususların mevcudiyetini tasdik etmeyen bir kimse müslüman olamaz. Septisizm bir hakikate ulaşmak için şüphenin araç olarak kullanılması anlamına gelen metodik şüphecilikten farklıdır. Agnostisizmin bir türü de şüpheciliğe dahildir. İman şeksiz ve şüphesiz bir tasdiki ve kesin bir kararı ifade ettiğinden septisizm İslâm için bir tehlikedir.

Nihilizm (Hiçcilik): Bir hakikatin bulunmadığını dolayısı ile hakikatin bilgisi denilen şeyin boş bir kuruntu olduğunu ve var sanılan madde ve hakikatin aslında hiç/sıfır olduğunu savunur. Bu bakımdan da bu akım septisizme benzer. Nihilistler din ve ahlâkı da hiç olarak

kabul eder ve tanımazlar. Nihilizm XIX. asırda Rusya'da ortaya çıkmıştır. Turgenyev'in Babalar ve Oğullar (İstanbul 1963) isimli romanında Nihilizm işlenir. Alman filozofu Nietzsche (ö. 1900) de nihilisttir. Her şeyi mubah sayan İbâhiye hareketine mensup heretiklere/sapkınlara da nihilist denir. Tefvik Fikret'in "Her şey yapma, her saadet piç / Her şeyin ibtidâsı âhiri hiç" mısraları hiççi anlayışı dile getirir.

Globalizm, bütün dünyanın özellikle müslümanların ihmal edemeyecekleri ve hafife alamayacakları önemli bir meseledir. Gerekli-gereksiz, faydalı-zararlı olduğu tartışması bir yana küreselleşme (Globalizm) çağımızın bir gerçeğidir. Küçülen dünyamızda ulaşım, iletişim ve bilişim faaliyetlerinin yoğun hale gelmesi, pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Batı kaynaklı kültür ve medeniyet, evrensel olduğunu iddia etmekte, bölgesel ve yerel kültürlerle meydan okumakta, onları ya yok etmekte veya zayıflatmaktadır. Böylece müslüman kavimlerin dinleri ile bütünleşmiş ve kaynaşmış kültürleri hasar görmekte ve harap olmaktadır. Müslüman toplumların gelenek, görenek, töre ve kültürlerinin zarar görmesi sonuçta bir şekilde dinî hayatı da etkilemektedir. Bu sebeple müslüman ilim ve fikir adamları İslâm'ın aslına ve özüne sahip çıkarken kendi kültürlerini de önemle ama dikkat ve itina ile korumak zorundadır.

Ahlâk Felsefeleri (Etik): Dine ve tanrı inancına karşı olan felsefî ekoller genel olarak ahlâk kurallarına fazilet, şeref, hayır ve saadet gibi ahlâkî kavramlara da karşıdırlar. Epikür'ün zihinsel hazların şehvete ve bedensel hazlara tercih edilmesini öngören hazcı ahlâkı (Hedonizm) çok geçmeden keyfine düşkün olma anlamında yorumlanmış, bazen buna Epikürcülük adı da verilmiştir. İmmoralizm (ahlâk dışı/gayr-i ahlâkîlik) Nietzsche'nin ahlâk felsefesidir.

Batı örnek alınarak İslâm ülkelerinde ve müslüman toplumlarda geliştirilmeye ve yayılmaya çalışılan laik ve dinden bağımsız ahlâk anlayışının İslâm düşüncesinin önemli bir konusu olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir. Gerçi ahlâk/etik temel kuralları ve ilkeleri itibariyle evrensel bir niteliktedir. Her toplumun ve kavmin bir ahlâkı

vardır ve bunlar bir ölçüde birbirine benzer, hatta bazı noktalarda özdeştir. Ama yine de İslâm ahlâkını İslâm'ın inanç-ibadet, haram-helal, günah-sevap sisteminden ayrı düşünmek mümkün değildir. İslâm ahlâkı, İslâm'ın diğer unsurları ile kaynaşmıştır; ahlâk, akaid, ibadet ve hak-hukuk bir bütünlük arz eder.

Meslek ahlâki, genel ahlâk ilkeleri çerçevesinde ve ayrıntılı bir şekilde oluşan ahlâk alanlarıdır. Ticarî ahlâk, iş ahlâkı, siyasî ahlâk, tıp ahlâkı gibi. Müslüman birey ve toplumların İslâm'ın öngördüğü sağlam, düzgün ve ciddi bir ahlâk anlayışına sahip olmaları gerekirken çeşitli sebeplerle ahlâki bir zafiyet ve gevşeklik içinde bulunmaları son derece düşündürücüdür. Ahlâkî zafiyet ve gevşeklik giderilmeden herhangi bir eylem planının başarıya ulaşması zordur.

İdeoloji: İdeoloji, idea öğretisi anlamına gelir. Bu terim ilk defa Fransız Destutt de Tracy (ö. 1836) tarafından ideoloji isimli felsefe akımını ifade etmek için kullanılmış, XIX. asırda bu akım hızla yayıldığından bu asra ideoloji çağı denilmiştir. Oldukça kapsamlı bir toplum kuramı getirmesi, bir siyaset programı sunması, bu programın mücadele ile kabul ettirileceğini ve dolayısıyla kendini ona adanmış savunucular gerektirdiğini vurgulaması, bu felsefenin özetidir. Herhangi bir ideolojinin bu özellikleri taşıması bir meydan okuma içermesi anlamına geliyordu. Bu sebeple ideoloji ile inkılap arasında daima bir ilişki görülmüştür. Bu dönemde faşist, nazi, nasyonalist, sosyalist ve komünist ideolojiler yanında pek çok ideoloji ortaya çıkmıştır. Bunlar topluma sundukları eylem programlarıyla taraftar bulmada başarılı oldular.

İdeoloji pragmatizmin olumsuz karşıtı anlamında da kullanılır. Bu anlamda ideolojistler, ayakları yere basan deneyimli politikacıların karşıtları olarak görüldüklerinden hafife alınır. Bu arada ideoloji ile militan dini inanç arasındaki benzerliklerden de sıklıkla söz edilir (bk. Anabritanica, X, 469).

Yukarıdaki tarif dikkate alınarak İslâm'ın bir ideoloji olup olmadığı belirlenebilir. Bir hayat tarzı, sosyal bir düzen olması bakımından İslâm ile ideoloji arasında bir benzerlik bulunduğu açıktır. Ancak birçok ideolojide var olan baskı ve zorlama unsurlarının İslâm'da bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat İslâm adına hükümet olan bazı yönetimlerin, İslâmî hayat tarzını fiiliyata ve uygulamaya geçirmek için baskı ve zor unsurlarına başvurdukları da olmuştur.

İdeoloji toplumu düzenlemeyi tekeline alması bakımından, aynı şeyi isteyen İslâm'a karşı bir meydan okuma ve onu toplumdan dışlama özelliğine sahip olduğu için, dindar müslümanlarca hoş karşılanmaması gerekir. Ama İslâm nev-i şahsına mahsus bir ideoloji olarak savunulmuştur. Çeşitli ideolojilerin aralarında mücadeleye girdikleri hatta ölüm-kalım kavgası yaptıkları bir gerçektir. İdeolojilerin bu durumu, İslâm'ın onlara karşı tavrı almasına sebep olmuş, bu da İslâm'a bir ideoloji niteliği atfedilmesine yol açmıştır.

Genellikle *izm* veya *cılık/culuk* eki alan belli terimler bir ideoloji ifade eder. Sosyalizm, komünizm, faşizm, nazizm veya nasyonalizm/milliyetçilik, laisizm/laikçilik, ateizm/tanrıtanımazcılık, batıcılık, modernizm ve şovenizm gibi. Bu terimler millet, laiklik, batı ve modern şeklinde yalın olarak ele alındıklarında, İslâm'a o kadar karşı olmaları söz konusu olmaz. Fakat belli bir hayat tarzının merkezi, bütün sosyal ve beşeri değerlerin eksen ve bir dünya görüşü anlamında ideoloji olduklarında İslâm ile problemlili hale gelirler. Aynı durum doktrinler/öğretiler için de az çok söz konusudur.

Laiklik, devlet yönetimi, siyaset tarzı ve hukukla ilgili bir ilke olduğu için değil daha çok laisizm ve sekülerizm şeklinde bir ideoloji olarak algılandığı ve uygulandığı için müslüman toplumlarda gerginliğe sebep olmaktadır. İdeoloji, "devlet ideolojisi", "derin devlet", "batıcılık", "modernizm", "komünizm" gibi isimler verilen akımlar, toplum hayatında başat değer olmaktan çıktığı ve yerini ideolojiden arındırılmış bir siyaset şeklinde ve bir hukuk devletine bıraktığı za-

man özellikle toplumumuzda yaşanan sıkıntılar ve gerginlikler geniş ölçüde azalacak ve rahatlamaya sebep olacaktır. Laiklik ilkesine dayanılarak din/İslâm, siyasi ve hukuki hayatın dışına çıkarılmış ama yerine bir ideoloji ve inanç sistemi halini alan laikçilik ve sekülercilik iktisade edilmiştir ki, bu da bir çeşit dindir. Seküler bir topluma yani dinî etkilerden arındırılmış bir toplum şekline hiçbir dindar mümin onay vermez. Zira mümin doğru olduğuna inandığı bir dindarlığın toplum tarafından da yaşanmasını tabîi olarak arzular, bunu gerçekleştirmek için meşru usullerle mücadele eder ve onu bundan menetmeye de kimsenin hakkı yoktur. İslâm sadece Allah ile kulu arasında bir ilişkiden ya da camilerde toplu olarak serbestçe ibadet etmekten ibaret değildir. Baskı ve şiddetten uzak kalarak toplum hayatının her önemli noktasında İslâm var olmak ister. Bu da seküler bir toplum değil, dindar bir toplum anlamına gelir.

Batıcılık, laikçilik, sekülerizm, sosyalizm, komünizm, liberalizm, modernizm, ırkçılık, milliyetçilik ve benzeri terimler çoğu zaman belli bir ideolojiyi ifade eder. İslâm düşüncesinin en önemli problemlerinden biri de İslâm ülkelerinde yaygın ve etkin olan İslâm dışı ideolojilerdir. Radikalizm/köktencilik, fundamentalizm/temelcilik, fanatizm/bağnazlık (taassup) gibi ideolojiler, diğerleri gibi batı kaynaklı olmakla beraber İslâm toplumlarında da ortaya çıkan ama fazla ilgi görmeyen ideolojik akımlardır.

Özgürlük, İslâm düşüncesinin en önemli meselesi olmaya devam etmektedir. Özgürlük adına bir yandan din, vicdan, ibadet, kendini ifade etme, düşüncelerini dile getirme ve savunma hürriyeti olarak; diğer yandan yasakların kaldırılması mücadelesi olarak önem taşır ama günah ve haram inancı özgürlüğü sınırlar. Zina, kadın-erkek ilişkileri, faiz, tefecilik, kumar, içki gibi konularda bir müslümanın özgürlük açısından tavrının ve tutumunun ne olacağı önemlidir. Hürriyet meselesi son bir buçuk asırda müslümanları en fazla meşgul eden bir mesele olduğu halde, hala toplumun kesimleri arasında bu konuda bir mutabakat noktasına varılmamıştır.

Hürriyet bahis konusu olunca müslümanların totaliter/totalizm, despot/despotizm (aydın veya işçi despotizmi), militan/militanizm, şoven/şovenizm ve dikta yönetimleri gibi özgürlükleri olabildiğince kısıtlayan siyasî iktidar ve rejimler karşısındaki tavrı da önemlidir. Bu tür dikta ve totaliter rejimlerin baskısı altında yaşayanlar birçok haklardan yoksun kalacaklarından kendilerini geliştiremezler, iyi bir birey olmazlar. Bu sebeple siyasi iktidarların özgürlükler karşısındaki tavrı, İslâm düşüncesinin çok önemli bir meselesi olduğu halde müslüman düşünürlerin bu konu üzerinde yeterince durmadıkları, baskıcı ve yasakçı iktidarların verdiği küçük ödünlerle yetinip ses çıkarmadıkları, susmayı tercih ettikleri hatta bazen onlarla işbirliği yaptıkları bile görülmektedir. Bu noktada müslümanların demokrasiyi, adaleti, hukuk devletini, milli iradenin hakimiyetini cesaretle ama dikkatle savunmaları gerekir. Zira sağlıklı bir dini hayat ve iyi bir kişilik ancak baskıcı ve dayatmacı olmayan bir yönetimle gerçekleşebilir. Bireylerin akıl ve iradelerini serbestçe kullanamadıkları bir toplumun dindarlığı sağlıklı olmaz, iyi bir geleceği de bulunmaz.

Hukuk ve insan hakları, İslâm düşüncesinin diğer ve önemli bir meselesidir. Geleneğimizde kul/insan hakkı, Allah hakkı kadar önemli ve kutsaldır. Kur'an'da ve sahih hadislerde ifade edilen hakların önemli bir kısmı evrensel niteliktedir. Yaşama hakkı, mülk edinme hakkı, miras hakkı, seyahat hakkı, ibadet etme hakkı, öğrenim görme hakkı vs. Bunun yanında değişen sosyal ve kültürel şartların getirdiği bir takım yeni haklar da vardır. Bu yönüyle hukukun zamana ve mekana göre değişen ve gelişen bir yönü bulunmaktadır. Mecelle'deki "Zaman ve mekanın değişmesiyle ahkâmın/hukukun değişmesi inkar olunamaz" genel kuralı son derece önemlidir.

26 Ağustos 1789 *İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi* ile 10 Aralık 1948'de Paris'te yayımlanan *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* ve 03 Eylül 1953'te yürürlüğe giren *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi* müslüman ülkeler tarafından da kabul edilmiştir. Dünya nüfusunun dörtte birini oluşturan müslümanların küçülen dünyada gayr-i müslim nü-

fusla iyi ilişkiler içinde yaşayabilmesi için söz konusu anlaşmalarla belirlenen insan haklarına uymaları gerekir. Bu da bir takım yeni haklar ve yükümlülükler anlamına gelir. İslâm düşüncesi bunları yok sayamaz. Kadın hakları, işçi hakları, çocuk hakları ile ilgili hususların birçoğu zaten İslâm'da mevcuttur. Özellikle kadınların siyaset, iktisat, ticaret, yönetim, eğitim ve diğer sosyal ve kültürel alanlarda görev almalarının ve faaliyet göstermelerinin önünde İslâm'dan gelen bir engel yoktur. Var gibi görünen engeller genellikle töre ve geleneklerle ilgilidir. Buna rağmen Afganistan'da Taliban rejiminde görüldüğü üzere İslâm adına kadınların insan hak ve özgürlüklerinin anlamsız ve gereksiz bir şekilde kısıtlandığı bir gerçektir. Bu tür kısıtlamalara İslâm tarihinde de sıkça rastlanır. Töre cinayetleri, aile içi şiddet, darp, dinî nikah, tesettür, kadınların eğitimi, kamuda ve özel kesimde çalışmaları, fuhşun ve pornografinin, eşcinselliğin yayılması, müstehcen filmler, çocuk pornosu aile ve cinsel hayatla ilgili ciddi problemlerdir. Kadınlarla ilgili bahis konusu kısıtlamalar genellikle Kur'an'dan değil, töreden ve fıkıh kitaplarındaki bazı görüşlerden kaynaklanır. Batı toplumlarında yakın zamana kadar kadınların en tabîi insan haklarından mahrum olmaları orada cinsiyet ayrımcılığına karşı mücadeleyi amaçlayan, kadınların haklarını ve özgürlüklerini savunan *feminizm* akımının ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu akım İslâm ülkelerine de sıçramıştır. Bu sebeple özellikle kadının toplumdaki statüsü ve hakları İslâm düşüncesinin önemli bir meselesi olduğu için son asırda müslüman ülkelerde bu alanda yüzlerce eser, binlerce makale yazılmıştır. Fakat bu konuda daha yapılması gereken epeyce şey var. İşçi ve çocuk hakları meselesi de böyledir.

Kadın ve çocuk hakları konusunun, İslâm aile yapısı ve insan hakları çerçevesinde ele alınması gerekir. Zira kadın ve çocuk hakkı kadar aile kurumu da, tehdit altındadır ve korunmaya muhtaçtır.

Müslüman toplumlar gayr-i müslimlerin egemenliği altında yaşamaktan, onlar tarafından sömürülmekten çok çektiklerinden, siyozizm, emperyalizm ve kolonyalizm, mücadele edilmesi gereken tehli-

keli akımlar olmaya devam etmektedir. Özellikle kültür emperyalizmi ve popüler kültür müslümanları geleneklerinden ve kimliklerinden uzaklaştırmakta, bozulmalara ve yozlaşmalara yol açmaktadır. Yabancı film, tiyatro, müzik ve benzeri faaliyetler konusunda aşırılıklardan kaçınarak makul, ölçülü ve gerçekçi bir yol izlemek önemlidir.

İçki, uyuşturucu ve benzeri keyif veren maddelerin özellikle yeni nesil arasında yayılması, orta ve yüksek tahsil öğrencileri arasındaki şiddet, müslüman aydınların kafa yormaları ve çare aramaları gereken başka bir meseledir.

Batı medyası ve siyaset adamları tarafından İslâm'daki *cihat* anlayışının bir terör imiş gibi takdim edilmesi, İslâm'ın bir *kılıç dini* şeklinde gösterilmesi, müslümanların insanlık alemindeki itibarlarına büyük bir darbe olmakta, kötü bir *İslâm imajı* vücuda getirilmekte, maalesef bir kısım yerli medya da buna çanak tutmaktadır. Müslüman imajının olduğu gibi ortaya çıkarılması, doğru bir şekilde tanıtılması önemli meselemizdir.

Misyoner ve şarkiyatçıların İslâm ve müslümanlarla ilgili faaliyet ve yayınlarına da dikkat edilmesi, bunlardan kaynaklanan olumsuz durumlara karşı önlem alınması gerekir.

Müslümanların tarihlerinden gelen ve bünyelerinden kaynaklanan problemler dış kaynaklardan gelen problemlerden daha az önemli değildir. Bunların başında da mezheplerden, etnik köken farklılığından, kavmiyetten, aşiretten, eğitimsizlikten, adaletsiz gelir dağılımından, işsizlikten, yoksulluktan, yolsuzluktan, ortak değer ve bağları güçlü kardeş bir toplum olamamaktan, taassuptan, ananeperestlikten ve benzeri hususlardan kaynaklanan ihtilaflar, çekişmeler, kavgalar, savaşlar gelir. Uzun yıllar Afganistan'da yaşayan etnik ve mezhep savaşları, resmi açıklamalara göre 650 bin kişinin can verdiği Irak'taki aynı nitelikteki kavgalar ve katliamlar bunun tipik örnekleridir. Bugün dünyada en fazla huzursuzluğun yaşandığı bölgeler, müslüman ülkelerdir. Bu durumun dinî, sosyal ve akademik, siyasî ve kültürel

sebeplerini ciddi ve kapsamlı bir şekilde inceleme ve araştırmanın, irdeleme ve tahlilin konusu yapılmalıdır.

Şunu da hatırlatmakta fayda vardır: İslâm düşüncesinin sorunları Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) gibi vakıflar tarafından düzenlenen sempozyum, panel, seminer, tartışmalı ve istişarî toplantılarda masaya yatırılmış, bu konular enine-boyuna ele alınmış ve yayınlanmıştır. Birçok dergi de kitap hacmindeki özel sayılarını bu meselelere tahsis etmiştir. Bu meselelerin hemen hepsi ciddi ve ilmî araştırmaların, değerli eser ve makalelerin de konusu olmuştur. Benzeri çalışmalar ve yayınlar, diğer İslâm ülkelerinde de yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Buna Batı'daki aynı mahiyetteki çalışma ve yayınları da eklememiz gerekir. Bunlara bakıldığında ümitsiz olmak için sebep yoktur. Yapılması gereken bu sürecin daha ciddi, sağlıklı, sürekli, etkili ve ilmî bir şekilde işlemesi için gayret harcamak ve buna katkıda bulunmaktır.

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE DİNLERİN YERİ ve ÇAĞDAŞ İSLAM DÜNYASI'na BİR BAKIŞ

Bülent ŞENAY

Küreselleşme söylemi ve bu söylemde din(ler)in yeriyle ilgili tartışmalar Hristiyanlık'tan İslâm'a, Hinduizm'den Budizm'e, Konfüçyazizm'den Yeni Dînî Hareketlere kadar pek çok dini kapsamaktadır. Ancak uluslararası strateji alanında olduğu gibi akademik yayınlar ve küresel medya takip edildiğinde de dikkat çeken husus, İslâm'ın medeniyetler-arası ilişkilerdeki rolü üzerinde özellikle durulmakta oluşudur.

A. Küreselleşme ve XXI. y.y.'da İslâm Dünyası

XXI. y.y.'ın şu ilk yıllarında, 'Öteki'lerin İslâm'a bakışı sadece radikal ve olumsuz yönde bir değişikliğe uğramakla kalmamış, aynı zamanda İslâm, 'medeniyetler çatışması' tartışmalarında malzeme olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Bu olumsuz gelişme, yani küreselleşmenin hegemonik nitelikli unsurlarından biri olan 'İslâm karşıtlığı', ve buna ilaveten İslâm dünyasındaki entelektüel, sosyal ve dînî reaksiyonların niteliği, her şeyden önce İslâm dünyasını iyi tanımayı zorunlu hale getirmiştir.

Müslüman dünyanın sosyal, ekonomik ve siyasal potansiyeli, bütün bölünmüşlüklere rağmen dikkat çekicidir. Müslümanlar, 56 ülke-

* Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

de çoğunluk, 7 ülkede büyük ölçekli ve en az dokuz ülkede de küçümsenemeyecek ölçekte azınlık statüsünde yaşamakta ve 1 milyarı biraz geçen nüfusları ile insanlığın yaklaşık beşte birini oluşturmaktadırlar. Dünyanın bir ucundan ötekine, Amerika'daki 8-10 milyon müslümanla birlikte Batı'da Fas'tan Doğu'da Mindanao'ya kadar pek çok coğrafyaya yayılmış olan müslümanlık olgusu, farklı diller ve kültürlerin renkliliği içerisinde varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, nüfusun %68.3'ünü oluşturması dolayısıyla müslüman nüfusun Asya'da yoğunlaştığı görülür. Afrika, dünyada müslüman nüfusun varlığını hissettirdiği ikinci büyük bölgedir ki nüfusun %27.4'ünü oluşturmaktadırlar. Ayrıca, dünya müslüman nüfusunun yaklaşık %20'sini Araplar oluşturmakta, Arapların da %7'ye yakın bir kısmı gayr-i müslimlerden ve dünya müslümanlarının kalan %80'lik nüfusu pek çok millet, ırk ve kültürden oluşmaktadır. Bunun anlamı, İslâm dünyası denilince kültürel, târihî ve etnik açılardan tek tip (monolitik) bir dünyadan bahsedemeyeceğimiz gerçeğidir.

Müslüman ülkelerin coğrafi, kültürel, siyâsî tarihleri ve ekonomik durumları dolaylı olarak o ülkelerde 'Çağdaş İslâm Düşüncesi'ne dahil edebileceğimiz düşünürlerin ve varsa İslâmî hareketlerin anlaşılmasında da yardımcı olur. Neredeyse, dünya müslümanlarının İslâm dışında tek bir ortak paydası olduğunu söylemek zor olacaktır. Bazı müslüman ülkeler, meselâ Mısır, İran, Irak, Yemen, v.b. uzun bir tarihî geçmişe, öte yandan Pakistan ve Nijerya gibi müslüman ülkeler ise Batı kolonyal mirasından ortaya çıkmış bir tarihe sahiptirler. Farklı sömürgeci Avrupalı ülkelerin, meselâ Fransa'nın Cezayir ve Tunus'da, İngiltere'nin Pakistan, Mısır ve Nijerya'da olduğu gibi, siyâsî ve ekonomik etkilerini de hâlâ üzerlerinde taşımaktadırlar. Bangladeş, Mısır, Pakistan, Endonezya, Nijerya, Ürdün ve Malezya çok nüfuslu, Suudi Arabistan, Libya, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, ve Kuveyt seyrek nüfuslu ülkelerdir. Lübnan ve Bahreyn büyük ölçüde kentleşmiş; Sudan, Pakistan, Bangladeş, Ürdün, Mısır, Fas, Tunus, Cezayir, Malezya ve Endonezya ise o ölçüde kentleşmemiş toplumlardır.

İslâm dünyasında, sadece Türkiye, kendi içinde İslâm'ın yeri ve medeniyet tercihi ile ilgili süregiden 'kimlik ikilemi'ne rağmen, koloniyalizm tarihinde yer almayı, ekonomik potansiyeli, Batı ile en stratejik ilişkiler sürecini yaşayan tecrübeli bir ülke oluşu ve İslâm tarihindeki Osmanlı İmparatorluğu mirasının bıraktığı özgün konumu ve ulusal kimlik tecrübesiyle müslüman ülkeler arasında en farklı yere sahip olan ülkedir.

Müslüman ülkeler, pek çok uluslararası organizasyonda aktif rol almaktadırlar. İslâm dünyası, hepsi deniz hattı olan stratejik 7 bölge üzerinde yerleşiktir. Akdeniz, Türk Boğazları, Kara Deniz, Süveyş Kanalı, Kızıl Deniz, İran Körfezi, ve Malaka bölgesi. Bu bölgeler, yalnız zengin hammadde kaynakları ile değil, dünyanın petrol rezervlerinin de üçte birine sahip olma özelliği yanında, yeri doldurulamayacak ölçekte ucuz işgücü ve her türlü mal ve hizmet sektörüne pazar olma imkanı sağlamaktadır. Batı medyası tarafından Araplar genelde petrol zengini şeyhler olarak karakterize edilirler. Gerçekte ise, New York'taki Dünya Ticaret Merkezinde yönetilen servet ne kadar New York'un sıradan insanlarına ait ise, veya Hollywood mülk ve gelirinin ne kadarı Los Angeles ve civarında yaşayan insanlara ait ise, petrolden kazanılan dolarlar da o kadar petrol zengini Arap devletlerindeki Araplara aittir. Yani 8.5 milyon Somalilinin, 25 milyon Sudanlının, 55 milyon Mısırlının, 4 milyon Ürdünlünün, 12 milyon Suriyelinin, 26 milyon Faslının, 10 milyon Yemenlinin, 18 milyon Iraklının, 8 milyon Tunuslunun, 3 milyon Lübnanlının, ve 1.5 milyon Ummanlının büyük çoğunluğu dünyanın en fakir halkları arasındadır. Pek çok müslüman ülke de petrol kaynaklarına sahip olmayıp, uluslar arası kıstaslarla belirlenen fiyatlar üzerinden yine müslüman ülkelerde Suudi Arabistan, Kuveyt, Libya, Birleşik Arap Emirlikleri, Irak ve İran'dan ithalat yapmaktadırlar. Körfez ülkeleri denilen bazı 'mini' Arap devletleri de 'dînî dille' ifade edilecek olursa, 'hesabını veremeyecekleri kadar' israfa yönelmiş, petrol zenginliği ile 'medeniyet olmak' arasındaki farkı temyiz edememiş görünen örneklerdir.

Bu ülkelerdeki müslümanlar arasında, fikhî mezhep ve ayrıca Sünnî-Şîî farklılıklarına dayalı anlayış ve düşünüş çeşitliliği mevcuttur. Siyasal olarak çoğu, tek parti rejimi, monarşik krallık veya askerî cunta ile yönetilmektedir. Bu ülkelerin ekonomileri, eğitim sistemleri ve kültürel yapıları da bunlardan etkilenerek şekillenmektedir. Bu ülkelerin çoğu kendi millî-devlet sınırları içerisindeki problemlere kilitlenmişler, küresel ilişkilerde etkin değil edilgen aktörler olarak yerlerini almışlardır. Böylesine farklılıklar-çeşitlilikler içeren ve hatta bir tür dağınıklık görüntüsü veren İslâm dünyasının, küreselleşme adına monolitik bir tehdit olarak algılanması, tek bir temele indirgenmektedir. O da, bu dağınıklık içerisinde hâlâ İslâm'ın İslâm dünyasına bir tür 'medeniyet aidiyeti bilinci' veren bir ortak payda olmaya devam etmesidir. Bu nedenledir ki, müslüman ülkelerde meydana gelecek her türlü köklü ve İslâm-duyarlıklı toplumsal açılım ve değişim eğilimi, uluslararası çevrelerce dikkatle izlenmektedir.¹

Böyle bir dünyada, en sade ifadesiyle 'izlenen' İslâm dünyasında, küreselleşmeye ve getirdiklerine yönelik iki temel yaklaşım olduğu söylenebilir. Küreselleşme, Batılı medeniyet değerlerinin Batı dışındaki medeniyetlerce de benimsenmesi anlamında alınırsa, müslüman ülkelerdeki iki yaklaşımdan birisi, temel tercih olarak Batılılaşmayı (westernisation)² ve İslâm'ın kamusal alandaki rolünün en aza indirilerek bir tür deizm benzeri bireysel inancın vurgulanması çizgisidir. İkinci yaklaşım ise, İslâm'ın insan ile Tanrı arasında sadece bir ritüeller-ibadetler rehberi olmakla kalmayıp bu dünyada toplumsal düzlemde insanın 'öteki'lerle ilişkilerine yol gösterici prensipler de içerdiği tezini esas alan ve İslâm'ın tarih tecrübesini de buna örnek gösteren, hümanizmanın adalet, barış, sevgi ve saygı gibi ideallerinin gerçekleşmesi için tek çerçevenin dînî dünya görüşü olduğunu savu-

¹ M. Zohair Hussain (1995) *Global Islamic Politics*, New York: Harper Collins College Publishers, xi-ii.

² Arnold Toynbee, bunu bir tür 'medeniyet ihtidâsı' olarak tanımlar. Bkz.: A. Toynbee (1978-çev.) *Tarihçi Açısından Din*, İstanbul: Kayihan Yayınları, s. 210-211.

nan, uhrevî kurtuluş ile dünyevî yaşam biçimini ilişkili gören çizgidir. Ara çizgiler şüphesiz bulunmakta ise de, temel tartışma alanları bu iki yaklaşıma indirgenebilir. İslâm ülkelerindeki aydınların görüşleri bunu yansıtmaktadır.

Bu yaklaşım farklılığı, derin epistemolojik izler taşımaktadır. Medeniyetler, kendilerine ait bir epistemolojik dünya görüşüne, yani bilginin kaynağı açısından olaylara ve eşyaya bakış tarzına, anlamlandırma biçimine sahiptir. O halde, Mezopotamya, Yunan, Hint, Çin, Roma medeniyeti, İslâm, ve Hristiyan-Batı medeniyetleri birbirinden farklı kimliklerini böyle kazanmıştır. Amerikalı stratejistlerinden Fukayama'nın *Tarihin Sonu* ve Huntington'ın aslında onunla çelişen ve temelde yeni bir teori olmadığı halde kendilerinin Amerika'nın küresel politikasıyla ilgili strateji enstitülerinde çalışmaları nedeniyle dikkat çeken *Medeniyetler Çatışması* tartışmaları, küresel çatışmaların bir kısmından genelde dinleri ve özelde İslâm'ı sorumlu tutmaktadır.

Batı'nın İslâm'la ilişkilerini hatırlarsak, her ne kadar İslâm'ın Avrupa kültürünün gelişimine katkısı görmezlikten geliniyorsa da, 8. y.y.'dan itibaren Müslümanlar Avrupa kıtasında (İspanya, Sicilya ve sonra Balkanlar) yaşamın bir parçası olmuşlardır. Batı ile İslâm Dünyası arasındaki ilişkilerde, Avrupa Birliği Türkiye ilişkileri özellikle Avrupa dünyası için ilginç bir 'test alanı' olarak dikkat çekmektedir. 'Avrupa'da varoluş' tarihine rağmen, meselâ Türkiye'nin Avrupa Topluluğunun en 'problemlî' üyesi durumunda bırakılması, bir anlamda Avrupa kimliğinin eskiden beri varolan hegemonik ve temelde Hristiyan olan anlayışının hâlâ devam ettiğine işaret etmektedir.³ Avrupa geçmişinin bu 'tek-kültürlü' okunuşu, başlangıçtaki Avrupa

³ Türkiye'nin Avrupa Birliği' ile ilişkiler karşısındaki zor durumunu, komünizmin yıkılışından sonra İslâm'ın Avrupa tarafından en önemli tehdit edici 'öteki' olarak algılanışı ile ilişkilendiren bazı değerlendirmeler için bkz.: R. Pohoryles (ed.-1994) *European Transformations: Five Decisive Years at the Turn of the Century*, Aldershot: Avebury, s. 33-49'da, P. Schlesinger'in "Europeanness—A New Cultural Battlefield" adlı makalesi.

Ekonomik Topuluğunun kurucuları arasında yer alan Fransız politikacı Robert Schuman tarafından daha 1964'de şöyle ifade ediliyordu: 'Avrupa'nın demokratik ideali ve geleceği, temellerini istisnasız olarak Hristiyanlığa borçludur'.⁴ Hatta Avrupa Birliği tarafından resmen kaynak gösterilen ve sekiz ayrı dile çevirisi yapılmış olan Avrupa Tarihi ile ilgili 1990'larda yayınlanmış bir kitapta da Hristiyanlık dışındaki dinlerin özellikle İslâm'ın ve Yahudiliğin Avrupa kıtasının kültürel ve bilimsel mirasındaki katkılarına hiç temas edilmemektedir.⁵ İngiliz sosyolog Bryan S. Turner, ismi nihilizmle anılan Nietzsche'nin İslâm konusunda yaptığı bir değerlendirmeyi hatırlatır bir kitabında. *The Genealogy of Morals: A Polemic* (Ahlâk'ın Soykütüğü: Bir Reddiye) isimli eserinde Endülüs İslâm medeniyeti için Nietzsche şunları söylüyor:

"Hristiyanlık antik kültürlerden istifade etmemizi engellediği gibi daha sonraları İslâm kültüründen yeterince faydalanmamızı da engelledi. Ayaklarımızın altında ezdiğimiz İspanya'daki muhteşem Endülüs kültür dünyası, aslında, bize sanıldığından daha yakın; duygu ve tat dünyamıza Roma ve Grekler'e kıyasla daha doğrudan hitap etmektedir."⁶

Bu tesbitte dikkatimizi çeken nokta, küreselleşme tartışmaları içerisinde, özellikle İslâm dünyasının toplu bir yargılanma süreciyle karşı karşıya bırakılmakta ve adeta çağdaş bir bilinç sürgününe (exile), bir başka ifadeyle, 'diaspora'ya zorlanmakta oluşudur. Medeniyetler de bir tür diasporaya mahkum edilebilirler. Bu mahkum ediş, kendisine

⁴ S.Gill & Gavin D'Costa & Ursula King (eds.-1994) *Religion in Europe*, Netherlands/Kampen: Pharos Publishing, s.7. (R. Schuman, 1964, *Pour L'Europe*, Paris: Nagel, s. 55-78'den naklen.)

⁵ J. B. Duroselle (1990) *Europe: A History of its Peoples*, London: Penguin Books.

⁶ B.S. Turner (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge, s.49. (F. Nietzsche, 1968, *The Genealogy of Morals: A Polemic*, Edinburgh: University of Edinburgh, s.183'ten naklen.)

⁷ 'Diaspora' kavramı bir topluluğun kültürel, ırkî, dînî ya da tarihî-siyâsî sebeplerle kendi coğrafyası dışında sürgünde yaşama halidir.

belirli bir kavramlar-söylemler dizisi bulunmaktadır. En başında ise 'köktendincilik' kavramı-söylemi gelmektedir. Bu söylem, küreselleşmenin anlamını çözümlemeye ve İslâm dünyasına yönelik değerlendirmelerin anlaşılmasında önemlidir.

B- Köktendincilik Tartışması, İslâm ve Öteki Dinler

1988 yılında Amerikan Bilim ve Sanatlar Akademisi tarafından bir proje oluşturulmuş ve finanse edilmiştir. *Fundamentalism Project*, yani *Köktencilik Projesi* adı verilen bu çalışma, XX. y.y.'da farklı dinlerde ve kültürlerde seküler moderniteye karşı oluşan dînî canlanış/tepki hareketlerini incelemek üzere yapılmış ve 5 dev cilt halinde yayınlanmıştır. Serinin *Köktenci Hareketler Üzerine Bir İnceleme*⁸ adlı birinci cildinde, Hristiyanlık, Yahudilik, İslâm, Hinduizm, Sihizm, Budizm ve Konfüçyanizm dinlerindeki muhtelif hareketler incelenmektedir. *Köktenci Hareketler ve Toplum*⁹ adlı ikinci ciltte, İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde 'köktenci' (fundamentalist) hareketlerin dünya görüşlerinin, bilim, teknoloji, aile, kadın ve eğitim konularındaki yansımalarına örnekler verilmektedir. Üçüncü cilt, *Köktenci Hareketler ve Devlet*¹⁰ adıyla çıkmıştır. Bu ciltte, Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Hindû, Sih, ve Budist geleneklerdeki muhtelif hareketlerin, ilgili ülkelerdeki hukuk, ekonomi, ve sosyal çatışma konularına yaklaşımları tahlil edilmektedir. *Köktencilik ve Sonuçları*¹¹ diye çevirebilecek dördüncü cilt, 'köktenci' hareketlerin yapısal özellikleri ile değişen dünya görüşleri, ideoloji-

⁸ Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.-1991) *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press.

⁹ Helen Hardacre, Everett Mendelsohn, and Majid Tehranian (eds.-1992) *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago: Chicago University Press.

¹⁰ H. Garvey, Timur Kuran, and David C. Rapoport (eds.-1993) *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago: Chicago University Press.

¹¹ Nancy T. Ammerman, Robert Eric Frykenberg, Samuel C. Heilman, and James Piscatori (eds.-1994) *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago: Chicago University Press.

leri ve programları arasındaki ilişkileri, sonuçta içinde yaşadıkları toplumlardaki değişimler hakkında evrimci ya da devrimci mi, aktivist ya da pasivist mi olarak ele aldıkları noktasından inceleme iddiasındadır. Son cilt, *Köktenci Hareketler: Bir Karşılaştırma*¹² önceki ciltlerde verildiği düşünülen bilgiler temelinde farklı dinlerdeki ve medeniyetlerdeki 'dînî canlanış hareketleri' üzerine küresel bir açıklayıcı model ortaya koymaya teşebbüs etmektedir. Bu teşebbüs, bizzat *köktencilik* kavramının dînî hareketleri açıklamada ne kadar yetersiz ve sübjektif olabileceğine de kısmen işaret etmektedir. Bu *köktencilik* kavramı, İngilizce'den başka dillere özellikle Türkçe'ye tercüme edilirken sonuçta *köktendincilik* kavramına dönüşmüştür.

Bu son nokta, Batı'da özellikle Amerika'daki bazı akademisyenlerce de dile getirilmektedir. Örneğin meşhur Amerikalı İslâmolog Prof. John Esposito, seküler moderniteye epistemolojik ve sosyolojik eleştiri yönelten dînî canlanma hareketlerinin, dünya medyası ve siyasal güç odaklarınca, devre dışı bırakılmaya çalışılarak seslerinin kısıldığını vurgulamakta, özellikle 'köktendinci İslâmcı' tanımlamasının Amerikan dış politikası ve İsrail lobilerinin planlı çalışması ile günde tutulduğuna, çünkü İslâm dünyasındaki dînî uyanışların Batı hegemonyasına ve medeniyetine bir meydan okuma olarak algılandıklarına işaret etmektedir. Bunları vurguladığı eserin adı da aynı noktaya gönderme yapmaktadır: *İslâmî Tehdit: Efsane mi Gerçek mi?*¹³. Ahlâkî kaygısını devam ettiren pek çok müslüman aydın ve bilim adamı gibi, günümüzde modern teknoloji toplumundaki, ahlâkî, siyâsî ve sosyal krizlerin toplumsal yaşamda daha fazla manevî-dînî duyarlılığı ortaya çıkardığını vurgulayan akademisyenler ve aydınlar Batı'da da mevcuttur. İslâm dünyasında dînî canlanış olgusunun farklı yansımalarını,

¹² Marty, Martin E. and R. Scott Appleby, (eds.-1995) *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: Chicago University Press.

¹³ Bu konuda bkz.: J. Esposito (1995) *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford University Press. Eser, Ömer Baldık – Ali Köse – Talip Küçükcan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

'aşırı-dincilik', ya da 'köktendincilik' gibi tanımı belirli olmayan subjektif nitelemelerle ele almak sosyolojik açıdan isabetli olmayan bir yaklaşımdır. Nitekim ünlü Amerikalı sosyolog ve ilahiyatçı Peter L. Berger yıllar önce klasik Batı sosyolojisi geleneğinin uzantısı bir çizgiden başlayarak yaptığı din-toplum-sekülerleşme tartışmalarında bugün geldiği noktada analizlerini ve bakış açısını değiştirmesi gerektiğini itiraf etmiştir. Nitekim Berger'ın bu konuda en önemli analizlerinden birisi¹⁴ 1996'da yazdığı bir makâlesinde akademisyenlerin dikkatini çekmiştir. Yorumlamak yerine, alıntı olarak verirse, Berger'ın ifadeleri *fundamentalism* konusundaki tespitlerini özetlemektedir:

"Birkaç yıl önce fundamentalizmi konu edinen bir araştırma serisinin ilk kitabı masamdaki yerini almıştı. Kitap, MacArthur Vakfı'nın her türlü masrafı çekinmeden üstlendiği bir projenin eseri idi. Projenin başında Chicago Üniversitesi'nin mümtaz profesörlerinden kilise tarihi uzmanı Martin Marty vardı. Birçok ünlü araştırmacının yer aldığı bu araştırma genelde mükemmel sonuçlar ortaya koymaktaydı. Ama onun beni ilgilendiren tarafı, sözünü ettiğim ilk cildinin daha okumadan masamda dururken bile, benim çok önemli bir konuyu düşünmemi sağlamış olması ve bana bir çeşit "Tamam, buldum!" tecrübesini yaşatmasıydı. Kitap hacimliydı. Birisini yaralamak için bile kullanılabilirdi. Kendi kendime sordum: "MacArthur Vakfı dinî fundamentalizmi konu edinen bu eser için neden birkaç milyon dolar harcamayı gözden çıkarmıştı?" Aklıma iki ayrı sebep geldi. İlki çok ilginç değildi. Vakıf, ilerlemeci (progressive) bir dünya görüşüne sahip olabilir, fundamentalizmi de ilerlemeye karşı bir tavır olarak görebilirdi. Bu durumda söz konusu proje, düşmanı daha iyi tanıma amacına yönelik olmalıydı. Aklıma gelen ikinci cevap ise, bu sözde fundamentalizmin anlaşılması zor, garip bir hadise olduğu, dolayısıyla da projenin bu yabancı dünyayı daha iyi anlama hedefini taşıması olabileceğiydi.

¹⁴ Peter L. Berger "Secularism in Retreat", The National Interest, n. 46, Winter 1996/97, s. 3-13

Ama bu durumda da bir başka soru ortaya çıkıyordu: Fundamentalizmi garip bulanlar kimlerdi? Onu kimlerin daha iyi anlaması gerekiyordu? Bu soruya verilecek cevap basitti: Vakfın, fundamentalizmi daha iyi anlamaları gerektiğini düşündüğü kişiler, vakıf yetkililerinin her zaman görüşüp konuştuğu elit Amerikan üniversitelerinin profesörleriydi. İşte, "Tamam, buldum!" tecrübesini bu sebebi düşündüğüm an yaşamıştım. Vakfı bu projeye dünyayı tersinden görme motivasyonu yönlendirmiş olmalıydı. Buradaki zan, aşırı dinî hareketi ima eden bu sözde fundamentalizmin ender ve izahı zor bir hadise olduğu şeklindeydi. Ama aslında tarihe veya günümüze bakıldığında fundamentalizmin ender bir hadise olmadığı ortadaydı. Aksine ender olan şey bunun tersini düşünen insanlardı. Anlaması zor olan hadise İranlı mollaların durumu değil, Amerikan üniversite profesörlerinin durumu olmalıydı. (Dolayısıyla da bu profesörler üzerine, onları izah etmek için milyonlarca dolar harcamaya değer miydi?)

Bu küçük hikâyenin ortaya koymak istediği nokta, sekülerleşmiş (dünyevîleşmiş) bir dünyada yaşadığımız zannının yanlış olduğudur: Dünya bugün, bazı istisnaları hariç, olabildiğince dinî bir dönem yaşamaktadır. Bu da 1950-1960'larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan ve sekülerleşme (secularization) teorisi şeklinde isimlendirilen literatürün yanlışlığını gösterir. Aslında bu literatüre katkıda bulunanlardan birisi de bendim. O zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebepler vardı. Gerçi bu literatürün bazı yönleri hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Ama aynı şey teorinin özü için söz konusu değildir....."¹⁵

Berger'ın bu değerlendirmesi, modernite ve felsefî-sosyolojik sekülerleşme arasındaki ilişkilerin irdelenmesiyle devam etmektedir. Bu noktada çok önemli birkaç soru sormaktadır:

"Dinin bu dünya çapındaki yükselişinin gerçek sebepleri nelerdir? Bu yükselen dinî hareketler seküler düzeni tenkit noktasında ne

¹⁵ Berger, *a.g.m.*, s.1-2.

gibi farklılıklar arzetmektedirler? Dinin alanına girmeyen diğer konularda bu hareketler ne tür tavırlar ortaya koymaktadırlar?

Birinci soruyla, yani dünya çapındaki dinî yükselişin asıl kaynaklarına ilişkin (yukarıda bahsetmiş bulunduğumuz) iki cevap sözü konusu olabilir. Bunlardan birincisi, insanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesin addettiği değerlerin bugün artık modernite tarafından tehdit edilmesidir. Bu durum insanları rahatsız edici bir hâldir. Bu değerlere tekrar kesinlik atfeden yeni dinî hareketler bu rahatsızlığı hafifletici bir görev üstlenerek insanları cezbetmektedirler. İkinci cevap ise şöyledir: Seküler bir dünya görüşü elit bir kültür oluşturmuş ve bu kültür, kendi inanç ve değerleri hiçe sayılan, özellikle de çocuklarının eğitiminde doğrudan bu inanç ve değerlerin hedef alınmasından rahatsızlık duyan geniş halk kitlelerince benimsenmemiştir. Dolayısıyla da, çok sert bir anti-seküler eğilime sahip olan bu dinî hareketler, dinî motivasyonları çok kuvvetli olmasa da, seküler eliti ve onların kültürlerini benimseyemeyen insanlardan bile zaman zaman rağbet görmektedirler... Eğer bir tahmin yapılacaksa, bu, dar çerçevede her dinî hareket için ayrı ayrı yapılmalıdır. Ama emin olabileceğimiz bir tahminde bulunmak gerekirse, o da, XXI. asırda dünyanın bugünkünden daha az dinî olacağını düşünmek için hiçbir sebebin olmadığıdır.

Bir grup sosyolog eski sekülerleşme tezini son bir çabayla kurtarma gayretindedirler. Bunlar modernizasyonun insanları sekülerleştirdiğini, buna istisna teşkil eden İslâmî ve (Hristiyan) Evanjelik hareketlerin de ancak dinin son kaleleri olduğunu ve bunların da çok fazla direnemeyeceklerini hâlâ iddia etmektedirler. Onlara göre sekülerite mutlaka kazanacak veya en azından İranlı mollalar, Pentakostal vaizler ve Tibetli lamalar zamanla Amerikan üniversitelerindeki meselâ edebiyat profesörleri gibi düşünüp, onlar gibi hareket edeceklerdir. Ama bana göre bu tez hiç de ikna edici görünmemektedir.... Son zamanlarda özellikle Fransa, İngiltere ve İskandinavya ülkelerinde yapılan bazı din sosyolojisi araştırmaları bu gelişmelere yüklediğimiz sekülerleşme nitelemesini sorgulamaktadır. Bu araştırmalar organize kiliselere karşı var olan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hristiyan-

lık içerisinde çok kuvvetli bir dinî canlanmanın olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler dikkatle incelendiği zaman Avrupa’da dini tanımlayan şeyin “sekülerleşme”den ziyade “kurumsallaşmış dinden kaçış” olduğu görülebilir. Yani din için bir “yok olma” değil, bir “yer değiştirme” söz konusudur. Bununla beraber Avrupa’nın dünyanın diğer bölgelerinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Meselâ ABD, Avrupa’dan din adına müspet yönde kesin bir farklılık arzeder. Amerikalılar Avrupalılar’a nazaran daha dindar ve kiliseye daha bağlıdır. Tabii bu durum din sosyolojisini hayrete düşüren muammalardan birisidir.”¹⁶

Berger’ın bu dikkatli analizleri çerçevesinde, XX. y.y. İslâm Tarihinin ilk yarısının en belirgin özelliklerinin neler olabileceği sorulursa, verilecek cevap iki noktada özetlenebilir: Avrupa kolonyalizmi ve buna karşı müslüman dünyadaki farklı şekil ve derecelerdeki bağımsızlık mücadelesi. Türkiye, İran ve Pakistan gibi bir kaç dışında, müslüman ülkelerin ve halkların çoğunun toplumsal hafızasında, hâlâ Avrupa kolonyalizminin etkilerinin ve bunun uzantısı tepkilerin canlı olduğu söylenebilir.¹⁷

XXI. y.y.’ın temel problemleri, yalnız müslümanları değil, bütün dünyada farklı dinlere mensup insanların, bu problemleri çözmeye yönelik kendi manevî dinamiklerini yeniden ve daha dikkatle harekete geçirmelerini gerekli kılmaktadır. Meselâ, çağdaş Müslüman âlim ve düşünür Seyyid Hüseyin Nasr’a göre, günümüzde dünyanın karşı karşıya kaldığı temel problemler şunlardır: 1) ekolojik kriz, 2) küresel düzen projesi, 3) post-modernizm, 4) yaşamın tamamen sekülerleşmesi, 5) bilim ve teknolojinin doğurduğu krizler, 6) İslâm-dışı değerlerin yaygınlaşması, 7) İslâm’a yüklenen imaj, 8) ‘öteki’ medeniyetlere karşı tavır, 9) feminizm, 10) insan hakları, 11) iç çatışmalar.¹⁸

¹⁶ Berger, *a.g.m.*, s.6.

¹⁷ J. Esposito (1995) *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford University Press, s. 47.

¹⁸ S.H. Nasr (1993) *Islam and the Challenge of the 21st Century*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, s.1-5.

'Gelişme-ilerleme' paradigması, büyük ölçüde, Asya ve Afrika coğrafyasında 1960'lı ve 70'li yıllarda artan sosyo-ekonomik büyümeyi, Batılı bir anlayışa dayandırmakta, dolayısıyla Batılı anlamda 'ilerleme'ye karşı görülen din(ler)in yaşam alanlarının daraltılması hedeflenmektedir. Bunun belli bir süreçte ortaya çıkan sonucu, 'ilerleme' kavramının dayandığı modernist dünya görüşüne karşı geniş çaplı İslâmî alternatif söylemlerin ortaya çıkmasıdır. *Fundamentalism Projesi*, düşünürleri ve hareketleri ayrıştırmadan bu İslâmî canlanış eğilimine yukarıda atıfta bulunduğumuz *fundamentalism* adını vermiştir. Adı da konulduktan sonra, İslâmî *fundamentalism* küreselleşmeye ve Batı hegemonyasına¹⁹ karşı bir tehdit olarak sunulmuş ve sunulmaktadır.

Oysa küreselleşmenin, dünya barışını ve medeniyetler buluşmasını sağlayacak bir sürece yönelebilmesi için din fenomeni bütün yönleriyle dikkate alınmalıdır. Küreselleşme, ticarî ilişkiler, işgücü, ileri teknoloji, iletişim, enformasyon, medya, ve düşünceler alanında sınır tanımayan biçimde yayılması sayesinde, her alanda fertleri, kişilikleri, yaşam tarzlarını, hem dindar hem de laik aydınların düşünüş biçimlerini etkilemiştir.

Bu etkileyiş sadece İslâm dünyası için değil başka din coğrafyaları için de söz konusudur. Meselâ küreselleşme bağlamında Konfüçyanizm'e bakıldığında, Çin toplumunun ahlâkî temelini hem Konfüçyan hem de Taocu öğretilerin şekillendirdiği ve materyalist tüketim kültürüne karşı, Konfüçyan maneviyatının (devlet Konfüçyanizmi değil), halk katmanlarında yönlendirici etkisi olduğu görülmektedir. Hong Kong'da antropoloji profesörü olan Tan Chee-Beng, Çin ve Doğu Asya toplumlarında modernizmin ve küreselleşmenin rûhî yönelişlerden

¹⁹ Son 30-40 yılda Birleşmiş Milletler tarafından yapılan toplam 13 operasyonun 9'u doğrudan Müslüman bölgelerde veya Müslümanları ilgilendiren noktalardadır. Sina 1967, Keşmir-1949'dan beri, Kıbrıs-1964'ten beri, Golan Tepeleri-1974'ten beri, Lübnan-1978'den beri, Irak-1991'den beri, Batı Sahra-1991'den beri, Bosna-1992'den beri, ve Somali-1992'den beri. Buna Kosova'yı ekleyebiliriz. (G. E. Fuller & Ian O. Lesser (1995) *A Sense of Siege - The Geopolitics of Islam and the West*, Oxford: Westview Press, s. 159-60.)

uzaklaştırıcı ve materyalistleştirici etkilerine karşı Konfüçyüs'ün öğretilerinin bir 'kimlik' sağladığına işaret etmektedir.²⁰ Yine aynı şekilde, Güney Koreli sosyoloji profesörü Sangjin Han, küreselleşmenin yol açtığı sosyal patolojilere ve kültürel erozyona karşı Konfüçyüsçülüğün bir mânevî koruma sağlayacağını vurgulamaktadır.²¹

Aynı şekilde, çağdaş Hindû düşüncesinde de küreselleşmenin Gandhi tarafından hedeflenen rûhânî küreselleşmenin karşıtı olduğu vurgulanır. Küreselleşmenin, yıkıcı etkilerine karşı, Hind inançlarının 'insanın alt-ben'ini (İslâmî dille belki de nefs-i emmâresini) terbiye edici olduğuna dolayısıyla insanlarla ve çevreyle barışık yaşamının yolunu açtığına işaret edilir. Çağdaş Hindû düşünürler, Hinduizmin ahimsa (hiçbir canlıya zarar vermeme) anlayışının yanı sıra üzerinde tefekkür edilmesi için Gandhi'nin işaret ettiği şu 'yedi günah'a karşı da uyarılmaktadırlar: (1) Ahlâkî ilkelere dayanmayan siyaset, (2) Üretmeden kazanmak, (3) Kişilik kazandırmayan eğitim, (4) Ahlâk tanımayan ticaret, (5) Bilinçsiz eğlence, (6) İnsan için olmayan bilim, (7) Takvâsız ibadet.²² Gandhi'nin bu uyarılarının İslâmî Ahlâk anlayışıyla ne kadar uyumlu olduğu görülmektedir.

Tarih içerisinde Hindûizmin Protestanlığı gibi doğmuş olan Budizm'in inançları da küreselleşmeye karşı önemli eleştiriler sunmaktadır. Budizmin temel öğretilerinde birisi olan 'nefsini yoketmek' (*anâtman*) anlayışı, insanlığın temel problemini materyalizmde ve açgözlü güç mücadelesinde görür. Budistlere göre mânevî aydınlanma ancak bu maddî dünyanın baskısından arınarak mümkün olur. Thailand'lı Budist düşünür Pracha Hutauwatr'a göre, Thailand'da pek çok insan, küresel modernist tüketim kültürü içinde ürkütücü

²⁰ Joseph A. Camilleri & Muzafer Chandra (eds.-1998) *Globalization : The Perspectives and Experiences of the Religious Traditions of Asia Pacific*, Selangor: Just World, 24-28.

²¹ Sangjin Han (1998) "A Confucianist Approach to Globalisation", Joseph A. Camilleri & Chandra Muzafer (eds.-1998) *Globalization : The Perspectives and Experiences of the Religious Traditions of Asia Pacific*, Selangor: Just World, s. 157.

²² a.e., s. 33.

biçimde kaybolup gitmiştir. O yüzden, Budist inançlarına yeniden dönüşün sağlanması gerekmektedir.²³

İslâm dünyasında da çağdaş müslüman düşünürler, küreselleşme adı altında müslüman toplumlar üzerinde etkili olan 'kültürel tektipleştirici bir Batılılaşma' olgusuna karşı uyarıda bulunmaktadırlar. 'Batılılaşmış Hindû gençler', 'Batılılaşmış Budist gençler' ve 'Batılılaşmış Müslüman gençler' daha kolay küreselleşecektirler. Küreselleşmenin müslümanca yaşamının önünde problemler oluşturduğu ve artık 'evrensel değerler' denilen değerlerin İslâmî değerlerle yeterince örtüşmez hale geldiği vurgulanmaktadır. Bir kısım müslüman düşünürler, modernizasyonun ve sekülerleşmenin toptan adapte edilmesini böylece ancak ilerlenebileceğini, diğer bir kısım düşünürler de İslâm medeniyetinin kendi kültürel mirası üzerinde küresel değişimleri dikkate alan bir oluşumun gerekliliğine işaret etmektedirler.

C. İslâm Dünyasında Üç Kriz

Küreselleşmenin tartışma konusu yaptığı İslâm dünyasında yine küreselleşmeyle yakından ilgili olmak üzere üç tür alanda 'kriz' olgusundan bahsedilebilir: Kimlik, gelir dağılımı, demokratik katılım. Modernleşmenin, sekülerleşmenin ve kentleşmenin üçlü kuşatmasında, bölünmüş aileler, bunalımlı gençler, geçim sıkıntısı v.b. problemlerle uğraşan müslüman ülkelerde insanlar İslâm'ın kimlik ve aidiyet aşıl原因an moral gücüne yönelebilmektedirler. Buna demokratik süreçlerle seslerini duyuramamaları da eklenince, İslâm, bazıları için bir yaşam tarzı ve din olarak, bazıları için de kaçınılmaz biçimde radikal boyutlarda bir tür ideoloji olarak bir kimliğe dönüşmektedir.

Bu krizlerin aşılması ve İslâm'ın çağdaş yaşayan bir versiyonunu sunmaya yönelik olarak müslüman alimler ve düşünürler İslâm'ın sosyal yaşamla ilgili ilkelerini yeniden gözden geçirmektedirler. İslâmî vahye ait olan hükümler arasında 'değişmez olan' ile 'değişebilir' olan

²³ Pracha Hutuanuwatr (1998) "Globalisation Seen from a Buddhist Perspective", a.g.e., s. 91.

arasındaki ayırımları ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Çağdaş İslâm Düşüncesi denildiğinde anlaşılması gereken, İslâm medeniyeti daire-sindeki çağdaş düşünürlerin yüzyılımıza ve ötesine ait bu ve benzeri problemlere dair İslâmî epistemolojik temellerden hareketle yaptıkları değerlendirmelerin oluşturduğu, farklılıklar içerebilen ancak esasları itibariyle aynı kaynaktan beslenen, sistematik düşünme biçimi anlaşılmalıdır.

‘Değişmez olan’ ile ‘değişebilir’ olan arasındaki ayırımları ortaya koymaya çalışırken çağdaş İslâm düşüncesi çerçevesindeki bir yaklaşım, İslâmî ilimlerin kendi hermönetik geleneği içerisinde içtihad yani gelenek içerisinde *tecdid ve ıslah* anlayışına dayanmakta, bir başka yaklaşım ise tamamen çağın gereklerini ölçü alarak dînî kaynakları modernist bir çerçevede yorumlamaktadırlar. Bu yorumlamada, en temel hermönetik problem alanı, ‘tarihsellik’ tartışmasıdır. Bu tartışma, İlâhiyatçı bilim adamlarının kendi disipliner gelenekleri içerisinde tartışmaya devam ettikleri konular arasındadır.

Türkiye’de ilâhiyat bilimleri alanında, Kur’an’ın bütünüyle veya tek tek ayetleri itibariyle tarihsel olup olmadığı anlamında ‘tarihsellik’ tartışmasının Çağdaş İslâm düşüncesinin bütününe ilgilendiren bir yönü vardır. Bu tartışmadaki ‘tarihsellik’ tezinin, büyük ölçüde, yalnızca Oryantalist literatürden değil, Batı Hıristiyan düşünce tarihindeki Kitab-ı Mukaddes Yorum (Biblical Hermeneutics) geleneği ve Tarih Felsefesi alanındaki ‘tarihselcilik’ (historicism) tartışmalarından (tarihsellik ve tarihselcilik kelimelerinin aynı anlamda olmadığı hatırlanmak kaydıyla) etkilendiği söylenebilir. Hatta ahkâma dair ayetler çerçevesinde tartışılan tarihsellik tezinin ve bu tezi tüm Kur’an’a genişletme eğilimi gösteren yaklaşımların da fikrî temelleri itibariyle buralara yani Hıristiyan tarihselci yorum anlayışına kadar geri götürülebileceği söylenebilir. Söz konusu etkilenmeyi bilimsel olarak yeterince önemsemeyen düşünce çevreleri, her düşünce yönteminin ve kullanılan dilin, kültürel-sosyal-tarihî ve epistemolojik bir çerçevenin ürü-

nü olduğu²⁴ gerçeğini ve meselâ Reformasyon sonrası Batı düşünce geleneğindeki, özellikle 18. y.y.'da başlamış olup Protestan ilahiyatçı F.D.E. Schleiermacher (1768-1834)'den Wilhelm Dilthey (1833-1911)'e ve M. Heidegger (1889-1976)'den etkilenen²⁵ H.G. Gadamer (1900-) ile P. Ricœur (1913-)'e kadar uzanan çizgide 'hermeneutics'in Batı dışındaki medeniyetlerin ilim geleneğine hemen aktarılabilecek genel-geçer bir 'yorum yöntemi ve yaklaşımı olmadığını' yeterince dikkate almamaktadırlar. Bu konunun çağdaş İslâm düşüncesi ile ilgisi, 'tarihselcilik' (historicism) tartışmasının Oryantalistler tarafından bilinçli bir şekilde canlı tutulması yanında, genelde din bilimleri-felsefesi ve özelden de Dinler Tarihi alanında Kitab-ı Mukaddes Yorum geleneğini ilgilendirmesidir. Batı'da, 'seküler aydınlanma' denemesinin ürünü olarak özellikle Heidegger sonrası felsefi hermeneutics Gadamer'in ve Ricœur'in eserleriyle Hristiyan Kitab-ı Mukaddes 'hermeneutics'ini etkilemiştir; ve günümüzde Kitab-ı Mukaddes Metin Eleştirisi (Biblical Textual Criticism) çalışmaları, bu çerçevede 'Gerçek Hristiyanlığı' yani 'Hristiyan itikadının hakikatını ortaya çıkarma' iddiasındadır. Elllerinde orijinal bir 'metin' olmadığını kendi çalışmalarıyla itiraf noktasına artık gelmiş olan Batılı (çoğunlukla Protestan gelenekteki) Hristiyan ilahiyatçıları bu sıkıntıyı 'tarihselcilik' tartışmasıyla aşmaya çalışmaktadırlar. Gadamer'in ve Ricœur'in 'lingüistik-felsefi hermeneutics'inin, Kitab-ı Mukaddes hermeneutics'ine etkisi²⁶ özetle 'metnin tamamıyla tarihsellik bağlamında ele alınması gerektiği' noktasında olmuştur. Kitab-ı Mukaddes hermeneutics'inin Hristiyanlığın kendi tarihî gerçekliği açısından vardığı nokta artık Hz. İsa'nın bile tarihsel gerçekliğinin ('historical Jesus') tartışılır olduğu²⁷ bir bakış açısını ortaya çıkarmıştır.

²⁴ Graham Ward (2000) *Theology and Contemporary Critical Theory*, London: Macmillan Press, s. 2.

²⁵ Walter H. Capps (1995) *Religious Studies*, Minneapolis: Fortress Press, s. 223-6.

²⁶ bk. Werner G. Jeanrond (1988) *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, New York: Crossroad.

²⁷ Bu konuda bkz., E.P. Sanders (1993) *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin.

İslâm ilâhiyatçılarınin ellerinde 'orijinal' (sahîh-otantik) bir Kitap/Metin ve her türlü 'iç tenkîd' ve 'dış tenkîd'e tabi tutulan bir Peygamberî gelenek vardır. İslâmî ilimler alanında 'tarihselcilik' tezini dolaylı dolaysız esas alan ilâhiyatçılar tarafından Kitâb-ı Mukaddes Hermönetiği ve Tarihselcilik Yaklaşımı arasındaki inkâr edilemez ilişkinin²⁸ daha ciddî ve ilmî bir düzeyde dikkate alınmasında yarar vardır. İlâhiyat çalışmalarının objektif olması demek 'hakikat iddiasını' (truth-claim) görmezlikten gelmek anlamında olmamalıdır. Tarihselci yaklaşım, modernist düşüncenin 'hakikat'ı paranteze (truth in brackets) alması ve 'bağlam'a (contextualism) indirgemesidir. Bir hüküm veya olayı, metodolojik bir bağnazlıkla tarihsel bağlama indirgemek, yani tarihselci bağlamcılık (historicist contextualist) 'olayın anlamını' tarihte bir zaman noktasına sınırlandırmak ve ilgili olduğu diğer 'anımlar' bütünü, yani 'parça-bütün' ilişkisi²⁹ içerisinde görememek anlamına gelir.³⁰ Batılı antropolog Clifford Geertz buna 'kaba tasvîr' (thick description) demiştir.³¹ Bir başka ifadeyle, tarihselcilik, çeşitli derecelerde 'bağlamcılık' (contextualism) yaparak, kolayı seçip soyutlama ve genelleme yapma yöntemidir.³² Bu 'bağlamcı' (contextualist) tarihselci indirgemecilik, kültürel, tarihsel ve hatta bugüne sonuçlar çıkarmak bakımından ahlâkî rölativizm anlamına gelmez mi?³³ Bir başka ifadeyle, tarihselci teoloji bir tür teolojik rölativizmdir. Mesajın 'evrensellik' boyutunda yorumlanabilmesinin önünü tıkar.

²⁸ Robert Morgan 'Historicism', R.J. Coggins& J.J. Houlden (eds.-1990) *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press, s. 290-1.

²⁹ Gavin Flood (1999) *Beyond Phenomenology*, London: Cassell, s. 81.

³⁰ H. White (1973) *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, s. 18-20.

³¹ C. Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, s. 14.

³² Bu konularda bkz., Dominick La Capra (1983) *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca: Cornell University Press, s. 35-39; ayrıca, Dale H. Porter (1981) *The Emergence of the Past: A Theory of Historical Explanation*, Chicago: University of Chicago Press, s. 86-97; David Boucher (1985) *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht: Marinus Nijhoff,.

³³ R.F. Berkhofer (1997) *History as Text and Discourse*, Harvard University Press, s. 36.

Bunun alternatifi, bir dînin 'hakikat iddiasını' ve bunun dayandığı Kaynağı 'tarihsel bağlam'a indirgemek (contextualism) ve mesajın sadece o dönemin 'esbâb' ve 'vasat'ına mahsus olduğunu iddia etmek yerine, 'dönemi', 'zamanı', 'mekânı' ve *makâsüd-vesâil* ilişkisini dikkate almak (contextualisation) ancak geleneğin bir tabîî süreç içerisinde oluşturduğu usûl ve yaklaşımları dışlamaksızın bugün için yeniden anlamlandırmaktır. Aradaki fark ehline yeterince bilinmektedir.

Çağdaş İslâm düşüncesinde üzerinde durulan ve eleştirilen Batılı Oryantalist çalışmalar, İslâmî kaynaklara bir 'historicism' ve 'contextualism' ile yaklaşmışlardır. Felsefî anlamıyla tarih, tarihsellik, tarihselcilik, tarih-üstünlük, ve evrensellik gibi kavramların Kutsal Metin için kullanılması tamamen Batı kültür evrenine aittir. Batı toplumlarının kültürel yapısında Kitâb-ı Mukaddes'ten daha etkili olmuş başka bir doküman yoktur. XX. y.y. Batı toplumu üzerindeki bu etkiyi anlamak Kitâb-ı Mukaddes ilâhiyatçılarının tahlil etmeleri gereken bir konudur. Ancak Kitab-ı Mukaddes'in 'tarihselci' bir yöntemle metin eleştirisine tâbi tutulması, Kitab-ı Mukaddes'in kültür ve toplum üzerinde devam edegelen şekillendirici etkisini anlamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü 'tarihselci' yaklaşım, Batı seküler Aydınlanma geleneğinin etkisiyle, Kitab-ı Mukaddes'i bir tarihî-antik eser (relic) konumuna indirerek çağdaş Batı toplumu için önemini yok sayma sonucunu doğurmuştur."³⁴ Tarihselci Kitâb-ı Mukaddes bilginleri, artık Kitab-ı Mukaddes'e 'de-mitolojik' okuma (yani, mitolojik bağlamını vurgulayarak anlamlandırma / demythologisation) yöntemini uygulamaktadırlar. Kitab-ı Mukaddes için kullanılmış olan bu kavram ve yaklaşımlar, İslâmî kaynaklar için uygulanmadan önce, tanım ile ilgili problemlerin epistemolojik bağlamda çözülmesini gerekli kılar. Dil-anlam ilişkisi bakımından Kur'ân'ın 'tarihe' bir 'tarihte' hitap ettiği doğrudur. Ancak dilin tarihî olması ilkenin evrenselliğine engel değildir. Eğer Vahiy

³⁴ Wilhelm Wuellner (ed.-1995) *The Postmodern Bible*, New Haven: Yale University Press, s. 2-3; Leon Vagany & Christian-Bernard Amphoux (1987) *An Introduction to New Testament Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, s.161.

Metni, tarihselci bir yaklaşımla okunursa, Kur'ân-ı Kerîm olmaktan çıkarılmış ve "Son Ahid" olarak algılanmış olur.

D. Avrupa İslâmı

Avrupa'yı oluşturan ülkelerde ulus-devlet çerçevesinde azınlık statüsünde müslümanların varlığı altmış ya da yetmiş yıl öncesine kadar gitmektedir. Avrupa tarihinde, başka dînî ve etnik azınlıkların, meselâ Yahudilerin ve Ortodoks Hristiyanların, temel haklarına kavuşmaları yüzyıllar süren çatışma ve tartışmalardan sonra gerçekleşmiştir. Burada Müslümanların karşılaştıkları problemleri aşmaları için birkaç kuşak acaba yeterli midir sorusu akla gelmektedir.

Günümüzde 7 milyonu Batı Avrupa'da olmak üzere tüm Avrupa'da yaklaşık 18-20 milyon³⁵ müslüman yaşamaktadır ve bunu yaklaşık 4 milyonu 'eski' Yugoslavya ve civarında bulunmaktadır. Farklı etnik kökenlerden gelen ilk müslüman göç dalgaları, bilindiği gibi, Kuzey Afrika, Türkiye, Hindistan ve Pakistan'dan olmuştur. İlk birkaç kuşağın kendileri için bir 'Avrupa İslâmı' kavramını düşünmeleri beklenemezdi. Batı Avrupa'da İslâm, 1960'lara kadar birkaç şehirde ancak birkaç camiden ibaret 'oraya ait olmayan yabancı' olarak kalmıştır.³⁶ 1960'ların başından itibaren, diğer göçmenlerle birlikte müslümanlar da 'misafir iş gücü' olarak tanınmaya ve fakat öte yandan din ve kültürden ziyade etnik ve millî kökenleri itibarıyla tanımlanmaya başlamışlardır. 1970'lerden itibaren ise 'dînî-kültürel' boyut, Müslüman topluluklarla ev sahibi toplum arasındaki ilişkilerde önemli bir konu olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunda, Batı Avrupa hükümetlerinin daha fazla iş göçünü değil mevcutların ailelerinin birleşmelerini sağlayıcı uygulamaları rol oynamıştır. Eşlerin ve çocukların varışıyla artık, müslümanlar sadece işçi bireyler toplamı olmakla kalmayıp tam anlamıyla bir sosyal grup oluşturmaya başlayınca, özellikle, İngiltere,

³⁵ S. Vertovec & C. Peach (eds.-1997) *Islam in Europe*, Macmillan Press: London, s.13.

³⁶ J. Nielsen (1992) Nielsen, J. (1992) *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s.1-7.

Belçika, Hollanda, Almanya ve Fransa'da öncelikle eğitim alanında olmak üzere 'din' faktörü önemli hale gelmeye başlamıştır.

1980'lere gelindiğinde, İslâm dünyasında olan olayların yansımaları, Avrupa ülkelerinde gittikçe artan işsizliğin de karşı etkisiyle, Avrupa'daki müslümanların popüler kültürde algılanış biçimini şekillendirmiştir. Bu algılanış İslâmofofi diyebileceğimiz bir anlayışın da ipuçlarını vermektedir. Türkiye'deki medyada yansıtılmayan bu 'müslüman antipatisi' o dereceye gelmiştir ki, ilk kez İngiltere'de nihayet 1997'de The Runnymede Trust³⁷ adlı kendisini kültürel çalışmalara adanmış olan bir vakıfta Sussex Üniversitesi profesörlerinden Gordon Conway başkanlığında oluşturulan bir 'İngiltere'deki Müslümanlar ve İslâmofofi'yi İnceleme Komisyonu' tarafından aynı başlıkla yani ISLAMOPHOBIA isimli çok önemli bir çalışma yapılmıştır.³⁸ Bu çalışmada, eğitim, medya, siyaset ve ticaret gibi alanlarda müslümanlara yönelik 'ayrımcılıklar' ve 'aşağılamalar' somut örneklerle ve bilgilerle verilmekte, bunların sosyal psikolojik yansımaları irdelenerek, Batı'da ve özellikle İngiltere'de anti-İslâmizm'in acilen aşılmasına yönelik çözüm önerileri sunulmaktadır.

1990'lara gelindiğinde bir *Avrupa İslâmı* olgusunun tartışıldığını görmekteyiz. Son kuşak müslüman gençlerin eğitim düzeylerindeki artışa paralel olarak İslâmî bilgi ve anlayışlarını, 'taklidî geleneksellik'ten 'bilinçli dindarlık'a dönüştürme eğilimleri ve bunu yaparken de ev sahibi toplumla çatışan bir görüntü vermemeye çalıştıkları dikkat çekmektedir. Buna rağmen farklı değerlendirmeler de vardır. Ferdî dindarlık açısından, Avrupa'daki müslümanların özellikle gençlerin

³⁷ *The Runnymede Trust* 1968'de kurulmuş olan ve etnik-kültürel konularda çalışmalar yapmaya kendini adanmış bir 'think tank' (düşünce üretme kuruluşu)'tır. Bu alanlarda stratejik danışmanlık yapmakta ve buna uygun üyeler bulundurmaktadır. *Trust*, bu 1997 tarihli *Islamophobia* raporundan önce, 1992'de Oxford psikoposu Richard Harries'in komisyon başkanlığında bir anti-Semitizm ile ilgili çalışma da yapmış ve raporunu 'A Very Light Sleeper' adıyla 1994'te yayınlamıştır.

³⁸ Commission on British Muslims, chaired by Professor Gordon Conway, *Islamophobia: Fact Not Fiction*, Runnymede Trust, October 1997.

ibadet ve geleneklere bağlılıkları konusunda çok net bilgilerimiz olmasa da şu tespitler yapılmıştır. Avrupa'da müslüman gençlerin %60 ile %70 arasında olan kesimi, Ramazan'da oruç tuttuklarını; buna karşılık sadece %12 ile %18 arası beş vakit namazı kıldıklarını, söylemektedirler; bir başka ifadeyle %80'i düzenli ibadet etmemekte, %75 ile %80 arası ise kendi öz dillerini ya hiç konuşmamakta ya da az bilmektedirler.³⁹ Buna rağmen 'din' faktörü müslümanları bir arada tutan en önemli unsurdur. Entegrasyonun asimilasyona dönüşmesi ihtimali ise müslümanları endişelendirmektedir. Avrupa üniversitelerinden mezun yeni kuşaklar, içinde yaşadıkları toplumun anlayışına uygun olarak temel haklar konusunda demokratik taleplerini seslendirmeye başlamışlardır. Bunu yapmak üzere çeşitli sosyal ve kültürel amaçlı, fakat aynı zamanda müslümanların 'Avrupa'da müslüman olmanın problemleri'yle ilgili ihtiyaçlarına teorik-pratik çözümler bulmak veya araştırmak amaçlarıyla da dernek ve cemiyetler kurulmuştur. İngiltere'de *The Young Muslims* (YM), *The Federation of Students' Islamic Societies* (FOSIS) ve *The Islamic Society of Britain* (ISB), Fransa'da *Jeunes Musulmans de France* (JMF) ve *Association des Etudiants Islamiques en France* (AEIF), gibi cemiyetler bu tür örneklerdir. Bu cemiyetler *gettolaşmaya* karşı da mücadele etmektedirler. 'Avrupa İslâmı' konusu, Avrupa'daki müslümanları yakından ilgilendirmektedir. 1990'larda Avrupa'nın değişik ülkelerinde Avrupa'da yaşayan *ulemâ*-nın, *imâm*ların ve *aydınların* katılımıyla genel anlamda dînî ve fikhî meselelerin tartışıldığı toplantılar yapılmıştır. Meselâ, Temmuz 1992'de ve aynı grup 1994'te tekrar olmak üzere, Château-Chinon'da *the European Institute for Human Sciences* (Avrupa Beşerî Bilimler Enstitüsü)'nde düzenlenen toplantılarda, Avrupa'daki müslümanların *fikhî* problemlerine çözümler aranmıştır. İngiltere'de, *The Islamic Foundation* tarafından, daha önce 1990'lardan itibaren benzeri toplantılar yapılmış, ayrıca Mart 1997'de Londra'da *European Council for the Creation of*

³⁹ T. Ramadan (1998) *To Be a European Muslim*, Islamic Foundation, Leicester, 121.

*Judicial Opinions and Research*⁴⁰ (Fıkıh Düşüncesi ve Araştırmaları Avrupa Konseyi) kurulmuştur.⁴¹ Özetle, Avrupa'da doğan ve kalacak görünen müslümanlar için buna benzer faaliyetlerle ve farklı platformlarda zaman zaman hükümetlerin de desteğini alabilen çalışmalar çerçevesinde bir 'Avrupa İslâmı' oluşturulmaya çalışılmaktadır. Hollanda İslâm Üniversitesi de bu ihtiyaca cevap vermeye yönelik çalışma yapanlardan birisidir.

Genel olarak Avrupa'da Müslümanların durumu ve Müslüman-Hristiyan ilişkileri milenyumun sonunda oldukça kritik bir aşamadır diyebiliriz. Müslüman göçmenlerin içinde bulundukları ayrımcılık temelli zor şartları, Avrupa devletlerinin Bosna krizini ve daha sonra Kosova krizini çözmede dikkat çekici biçimde pasif kalmaları, hatta Avrupa'nın Filistin problemi konusunda genelde duyarsız yaklaşımı, Avrupa'daki müslümanların kendilerini ne yaparlarsa yapsınlar 'yabancı' (alien) olarak hissetmekten kurtulamamalarına yol açmakta ve çatışma teorisyenlerine yeterince malzeme vermektedir. Avrupa'daki Müslüman azınlıkların geldikleri ülkelerin de, tarihî ve dînî sebeplerle tehdit olarak algılanması, etnik kökeni buralardan olan müslümanların da bundan payını almasıyla sonuçlanmaktadır. Edward Said'in daha 1981'de ifade ettiği gibi, neredeyse dünyada olan her kötülüğün sorumluluğunun başına İslâm kelimesinin ilâştirilmesi *Fundamentalizm/Köktencilik* tezinin tektipleştirici yaklaşımına destek olmaktadır. Hele 'İkiz Kuleler' faciasından sonra bu konuda dünyada müslümanların *çeşitli şekillerde* ortaya çıkabilecek bir *Müslüman Holokost*⁴² undan korkar hale gelmeleri belki de kaçınılmaz olacaktır.⁴³

⁴⁰ Bu konuda bkz.: *The Federation of Islamic Associations of Europe* (Avrupa İslâm Cemiyetleri Birliği) tarafından Arapça olarak yayınlanan *Sawt Uruba* (Avrupa'nın Sesi) bülteni, Milan Mart 1997.

⁴¹ T. Ramadan (1998) *a.g.e.*, s. 251-3.

⁴² Holokost (Holocaust): Avrupa'daki Antisemitizm sonucunda II. Dünya Savaşında Nazi Almanyası'nda Yahudilere uygulanan toplu katliam için kullanılan bir kavramdır.

⁴³ Edward Said (1981) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, London/Henley: Routledge & Kegan Paul, p. XV.

Müslüman topluluklar arasında bir 'Avrupa İslâmı' kimliğinin oluşumu yönünde işaretler de yok değildir. İngiltere'den ayrı olarak Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda, İspanya ve Bosna'daki müslümanlarla Balkanlardaki müslümanların durumlarının tek tek incelenmesi⁴⁴ ile oluşacak sonuçlar, çağdaş İslâm dünyasının daha iyi anlaşılmasına ışık tutacaktır. Bu bakımdan karar mekanizmalarının başında olanların bu alanlardaki uzman akademisyenlerden, bilim adamlarından, özellikle de ilâhiyatçı uzmanlardan yararlanmaları gereği açıktır. 'İkiz Kuleler' faciasından sonra gelişen süreçte, sosyal-politik ve sosyal-psikolojik açılardan müslümanların Batı ile ve global ilişkilerde nasıl tavırlarla karşılaşacaklarını kestirmenin oldukça güç olduğu düşünülürse, tarihî süreçleri ve medeniyet farklılıklarını dikkate alan ve ideolojik olmayan akademik analizlerden yararlanmanın kaçınılmazlığı gerçeği de çağdaş İslâm dünyasını anlamak açısından önemlidir.

E. Müslüman Diasporası

Tarih boyunca ve hâlâ günümüzde, kültürlerin, cemaatlerin, ve etnik grupların diasporik (sürgünde yaşama) tecrübe yaşadıkları bilinmektedir. Günümüzde dünyada geniş bir müslüman diasporası vardır. Burada hatırlanması gereken bir husus şudur: İster akademik toplantılarda isterse başka ortam ve bağlamlarda olsun, müslüman diasporasından pek bahsedilmemekte ve yahudi 'diasporası' sanki dünyanın tarih boyunca tek diasporik fenomeni olarak sunulmaktadır. Oysa bir sosyolojik gerçeğin ihmal edilmemesi gerekir. O da, bir 'diasporik arketip' olarak sunulan İsrail dışındaki yahudilerin bugünkü diasporalarının, bir problem alanı olmaktan çıkmış ve gönüllü bir diasporaya dönüşmüş olduğu gerçeğidir.. Çünkü, Yahudi araştırmacı

⁴⁴ Bu konularda Batı üniversitelerinde önemli çalışmalar yapılmaktadır: Gerd Nonneman & T. Niblock & B. Szajkowski (1996) *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire/UK: Ithaca Press; S. Z. Abidin & Z. Sardar (1995) *Muslim Minorities in the West*, London: Grey Seal Publications (published for The Institute of Muslim Minority Affairs).

Benjamin Neit-Hallahmi'nin ifadesiyle, hem İsrail'in bir siyonist kolonyalist devletçik olarak kurulması, hem de 20. y.y. başlarından itibaren Batı'daki yahudilerin sosyo-ekonomik ve politik durumlarının iyileşmesi ve hatta asimilasyona dönüşmesi, bugün tanımlanmak istendiği şekliyle yani "İsrail'e gitmek isteyip de gidemeyen yahudilerin sürgündeki acıklı hali" anlamında diasporik kimlik iddiasını geçersiz kılmaktadır. Zaten dünyada toplam sayıları yaklaşık 15 milyonu geçmeyen ve bunun sadece 3-4 milyonu İsrail'de bulunan yahudilerin bulundukları pek çok Batı ülkesinde ve hatta müslüman ülkede gönüllü olarak kaldıkları, oraları bırakıp da İsrail'e, tüm Amerikan desteğine rağmen sözde 'vadedilmiş topraklar'a en azından orada tek bir Filistinli kalmayana kadar dönmeyi istemedikleri bilinmektedir. Batı'da önemli oranda bir yahudi kesimin de mevcut İsrail'e 'kanlı ve sömürgeci' politikalar yürüttüğü iddiasıyla mesafeli durdukları bilinen bir gerçektir.⁴⁵ Batı ülkelerindeki yahudilerin 'gentile' topluma asimile olmuş olmaları da dönmeyişlerinde rol oynamaktadır.⁴⁶

Bugün gerçekten sosyolojik anlamda bir diasporadan bahsedilecekse eğer, bu, Filistinlilerin de (hatta Hristiyan Filistinlilerin de) dahil olduğu *müslüman diasporasıdır*. İngiltere'de Surrey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yahudi-Hristiyan Tarihi öğretim üyesi Prof. Michael Prior'ın belirttiği gibi İsrail'in kuruluşu ve 'Aliyah' yani 'yahudiler için dönüş kanunu', Filistinlilerin sürgünüyle ve en temel haklarının yok edilmesiyle gerçekleşmiştir.⁴⁷ O halde hem Filistin diasporası hem de genel olarak mesela Avrupa'da yaklaşık 13 milyonu bulan bir müs-

⁴⁵ Bu konuda bkz., B. Beit-Hallahmi (1992) *Reflections on the History of Zionism and Israel*, London: Pluto Press; Israel Shahak&Norton Mezvinsky (1999) *Jewish Fundamentalism in Israel*, London: Pluto Press (Son eserin çevirisi *İsrail'de Yahudi Fundamentalismi*, (çev. Ahmet Emin Dağ, İstanbul 2002), adıyla Anka yayınları tarafından yayınlanmıştır.)

⁴⁶ C.Goldscheider and A. S. Zuckerman (1984) *The Transformation of the Jews*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 231-232; Beit-Hallahmi (1992) *a.g.e.*, s. 196-205.

⁴⁷ M. Prior (1997) *The Bible and Colonialism – A Moral Critique*, Sheffield Academic Press, s. 198.

lûman nüfus, kolonyalizmin mirası (post-colonial heritage) olarak azınlık/göçmen statüsünde (minority status) her türlü 'gettolaşma' problemiyle karşı karşıyadırlar. Bu diasporanın müslüman ülkelerdeki siyasal-ekonomik gerilikle ilgisi şüphesiz bulunmakla beraber özellikle Batı ve İslâm ilişkileri bakımından hatırlanması gereken bir sosyolojik fenomen olmalıdır.

"Allah, *din uğruna sizinle savaşmayan*, sizi yurduunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi (*teberrû*) ve onlara karşı adil davranmanızı (*kıst*) yasak kılmaz. Doğrusu, Allah, adil olan kimseleri sever. Allah, ancak, sizinle din uğruna savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkarırları ve çıkarılmanıza yardım edenleri dost edinmenizi (*tevellâ*) yasak eder. Kim böylelerini dost edinirse, işte onlar zalimdir." (Kuran-ı Kerîm, Mümtehına-60: 8-9)

Bu âyet göstermektedir ki, müslümanlara bahsi geçen temel insan hakları konusunda zulmetmeyenlere karşı dostluk (ve stratejik işbirliği) kapısı 'vahiy' tarafından açık tutulmuştur. Ayette 'din uğruna sizinle savaşmayan' ve 'sizi yurtlarınızdan çıkarmayan' ifadeleri, çağdaş 'medeniyetler çatışması' tartışmasında müslümanlar ve 'öteki'ler için anlamlı ipuçları vermektedir. Bu ifadeler (şüphesiz âyet, İslâm tefsir geleneğinde açıklandığı üzere, öncelikle Mekke ve Medîne dönemlerinin esbâb-ı nüzûlü/vasat-ı nüzûlü çerçevesinde okunmalıdır) müslümanların diasporaya zorlanabileceklerine, eğer zorlanmazlarsa 'medeniyetler-dinler arası diyaloga' ve 'öteki'yle adalet üzere ilişkiler kurmaya teşvik edildiğine işaret etmektedir. Küreselleşme süreci, İslâm medeniyetini kendi istediği renk ve biçime dönüşmediği takdirde bir tür 'medeniyet diasporasına' zorlamaktadır. Bu zorlama, küresel barışa katkı sağlamamaktadır. Halbuki her medeniyetin 'kendi idrâki-ni yaşama hakkı' tanınmalıdır.

F. Medeniyet Tarihi, Mercator Projeksiyonu ve Avrupamerkezcilik

Medeniyetler, kendilerine ait bir epistemolojik dünya görüşüne yani olaylara ve eşyaya bakış açısına, anlamlandırma biçimine sahiptir. Gerek kişilik, gerek sosyal yaşayış planında medeniyetlere birbirinden farklı karakterini veren şey, medeniyetleri kuran inancın yoğunluğu ve belirleyici etkisidir. Mircae Eliade bunu şöyle ifade eder: "Dîni İnsan'ın (homo religious), 'mükemmel insanı' temsil ettiğini tekrar etmekte yarar görüyorum"⁴⁸. O halde, Mezopotamya, Yunan, Hint, Çin, Roma medeniyeti, İslâm, ve Hristiyan-Batı medeniyetleri birbirinden farklı kimliklerini böyle kazanmıştır. Farklı dinlere mensup insanların bu dünyada bir arada yaşama sanatını öğrenme zorunluluğu yanında, medeniyetleri oluşturan din ve dünya görüşlerinin farklılığı önemini sürdürürken, eski medeniyetlerin bilgisinin de bakış açımıza zenginlik katacağı bir gerçektir. Çünkü, medeniyetler, insan ruhunun bir tarihi gibidirler. İnsan başarısının sergileridir onlar. İnsan çilesinin vazgeçilmez anıtlarıdır. Mezopotamya, Mısır, Grek, Hind, Roma, İslâm ve Rönesans sonrası Batı Medeniyetleri, İnsanlığın bir akış içinde kendini gerçekleştirdiğinin vazgeçilmez hikâyesidir. İnsanlık, tekrar bu medeniyet muhasebesini yapmak ve çağlar üstü bir Aydınlanmaya, bir tür mistik nirvanaya, kendi miracına ulaşmak şansını kaçırmamalıdır. Cemil Meriç'in ifadesiyle⁴⁹, Avrupa medeniyeti, birçok medeniyetlerden birisidir; Roma ve Yunan medeniyetleri bile Avrupa medeniyeti değil, Akdeniz medeniyetidirler. Öyleyse şunu diyebiliriz: Her medeniyet, insanlık tarihine bir şey katmıştır. Bunun arkasında, Peygamberler Tarihinin medeniyetlere ışık tutan yol göstericiliği vardır. Akdeniz, Ortadoğu ve doğuya uzantısı olan ılıman coğrafyada Medeniyetler Tarihi bir Dinler Tarihine dönüşmekte ve İslâm bu dönüşümde son umut olarak yaşamaktadır.

⁴⁸ M. Eliade (1990-çev.) *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 6.

⁴⁹ Cemil Meriç (1979) *Umrandan Uygurluğa*, İstanbul: Ötüken, s.117.

Bunun anlatılabilmesi için, öncelikle, tarihe ve tarih yorumlarına burada ifadelendirmeye çalıştığımız farklı bir bakış açısından bakmak gerekir. Bu bakış açısı şunun farkında olmalıdır: Sömürgeciliğin sona ermesinden sonra, tarihî girişimin mîmarının yani tarihi yapanın, bir başka ifadeyle değerlerin tek yaratıcısının sanki Avrupa imişcesine⁵⁰, tarihe sadece Avrupalı gözüyle bakmanın imkânsız olduğu görüşü artık önem kazanmaya başlamıştır. Çünkü, bizzat Batı kendi 'Avrupa-merkezci' dünya görüşünü sorgulamaktadır. Marshal G.S. Hodgson bu sorgulamanın en önemli örneklerinden birini sunmaktadır. Hodgson'ın dünya tarihi üzerine olan yazılarının ilgi odağını Batı tarihinin küresel bağlama yeniden oturtulması ve süreç içerisinde onun Avrupa merkezli teleolojilerden kurtarılmasıydı.⁵¹ Hodgson, bir adım öteye giderek, bir dünya tarihi bakışı açısından medeniyet tarihinin kaçınılmaz olarak bir Asya merkezli tarih olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Hodgson'a göre, bir dünya haritasına bakıldığında, "Avrupalı olmaktan çok Yakın Doğulu görünen ve kökleri son yüzyıla kadar batılı olmaktan ziyade doğulu olan Grekler hariç, Avrupa'nın ortaçağ sonlarından önce dünya çapında önem ifade edecek herhangi bir şey husule getirdiği söylenemez."⁵²

⁵⁰ Konumuzla burada doğrudan ilgili olmamakla beraber, akademik literatür dışından örnek vermek gerekirse, Tanzimat-sonrası Türk romanındaki özellikle Servet-i Fünûn edebiyatındaki Batı medeniyetini tartışmasızcasına üstün gören Halid Ziya'nın *Aşk-ı Memnu*'sunda Firdevs Hanım; Mehmet Rauf'un *Genç Kız Kalbi*'nde Behiç; yine Rauf'un *Menekşe*'sinde Bülend ve Violet; R. Ekrem'in *Araba Sevdası*; H.Rahmi'nin *Şık*; Ahmed Mithad'ın *Karnaval*'ı, gibi romanlarının roman karakterleri Tanzimat'tan sonra batıya ardına kadar açılan kapılardan geçip bugüne gelen 'Avrupa merkezci Batı uygarlığının üstünlüğü'nü Batılılaşma anlayışında tipik olarak yansıtır. Bu romanların hepsi bütün olarak bunu onaylamazlar belki, fakat o zamanki Osmanlı-Türk toplumundaki sosyal-kültürel değişimin bu karakterlerde yansımalarını görmek bakımından ilginç örneklerdir.

⁵¹ M. G. S. Hodgson'ın Chicago Üniversitesi'ndeki meslektaş ve kendisi gibi bir Dünya/Medeniyet Tarihçisi olan William McNeill ile aynı dönemde 1950'lerde başlayarak bu konuda yaptığı çalışmalarının bir kısmı, *Rethinking World History, Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge University Press, 1993) adlı bir eserde biraraya getirilmiştir. Eserin Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır: M.G.S. Hodgson (çev.- 2001) *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Yöneliş.

⁵² Hodgson, a.g.e, s. 88.

Bugünkü küresel dünya tasavvurlarımızın geçerliliğini daha 1960'larda sorgulayan Hodgson, günümüzde yaygın olarak kullanılan dünya haritasının bile XVI. y.y. Avrupa'sında Hollandalı bir haritacı tarafından oluşturulan bir *Mercator* projeksiyonuna dayanmakta olduğunu ve bu mercator projeksiyonunun, Avrupa yarımadasını olduğundan daha büyük gösterdiğini hatırlatmaktadır.⁵³ Bu 'büyük gösterme' yaklaşımı ise Avrupa merkezci bir tarih anlayışının ürünüydü ve hâlâ devam etmektedir. Temel ayırım çizgisi şöyle belirlenir: 'Biz' ve 'ötekiler', 'Yahudiler' ve 'Gentileler', 'Grekler' ve 'Barbarlar', 'Batı' ve 'Doğu'. Her ne kadar ırk-merkezci (ethnocentric) teorilerin etkisine dolaylı ya da doğrudan açık olmuşsa da, Avrupamerkezcilik, bayağı bir kavim-beyaz ırk merkeziliği olmaktan çıkmıştır; kökenleri itibarıyla Rönesans'tan geriye uzanmayan ve XIX. y.y.'da yaygınlık kazanmış bir kültürel evrenselcilik iddiasıdır. Onun bir paradigmaya dönüşmesi, çeşitli biçimlerde ortaya çıkmasına dayanmaktadır. Bu, bazen medyada görülen basmakalıp 'üstünlük' fikirlerinde olduğu kadar, bazen de sosyal bilimlerin çeşitli alanlarına mensup uzmanların anlatımlarında kendini gösterebilmektedir. Avrupamerkezcilik, dünya tarihinin, Avrupa tarihi etrafında mitolojik bir güçle yeniden kurgulanmasıdır. Batı'nın atası Yunan miti⁵⁴ bir 'Helleno-mani' ye dönüşerek Avrupamerkezciliğin temel taşı olarak sunulmaktadır. Bu yeni Avrupamerkezci tarih yazımı, temellerini Hegel'den, W.R.Smith'e, Lawrence'dan Renan'a⁵⁵ uzanan XIX. y.y. Şarkiyatçıların⁵⁶, Doğulu-

⁵³ Hodgson, a.g.e., s. 20-21.

⁵⁴ M. Bernal (1998-çev.), *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?*, s. 74-92. Gerçekten de bu mit, Martin Bernal'in 'Antik Yunan'ın Tezgahtanması' adını verdiği ve ilginç bir tutarlılık içerisinde medeniyet tarihi bağlamında anlattığı bir kurgudur.

⁵⁵ Renan, müslüman dünyanın gerilemesinden Arapları ve Türkleri ırken ve kültürel olarak sorumlu tutuyordu ve yetersiz de olsa Namık Kemal Renan'a bir *Reddiye* yazmıştı. Renan, *Sami Dillerinin Karşılaştırmalı Sistemi ve Genel Tarih (1847-61, Historie générale et système comparé des langues sémitiques)* adlı bir çalışmada, ileri sürdüğü İslâm ve Sami ırkla ilgili aşağılayıcı yorumlarını Paris'te *Bilim ve İslamlık* adlı bir konferansında tekrar etmiş; bunu 1883'de sürgündeyken duyan Namık

ları genetik ve kültürel karakter olarak 'aşağı', 'duygusal', 'akılcılıktan uzak', 'tutucu', 'özgürlüğe ve ilerlemeye kapalı' bir öteki ('other') olarak gören bakış açısında bulur. Ancak, XX. y.y'ın ikinci yarısında daha ılımlı bir çerçeveye dönüşmüş, bu defa o birikimi 1920'lerin süzgecin-den geçiren Max Weber'in 'Avrupa'nın üstünlüğü' tezinden kuvvet almıştır. Sosyal bilimlerin hemen hemen her alanında açık ya da dolaylı fakat hakim olan ve devam eden bu Weberyen tez, özetle ılımlı bir genetik yorumdan Doğu despotizmine oradan dinî yönelişe ve üretim tarzlarına uzanan bir süreçte Şark'ın karakter itibariyle geriliğe mahkum olduğunu anlatmaya çalışan bir sosyal teori klasiği olma iddiası da taşır. O nedenle de sosyal bilimlerde hâlâ en önemli teoridir ve yeri geldiğinde Weber'den alıntı yapmak vazgeçilmez bir ritüeldir.⁵⁷ Günümüzde Batı akademiasında bu tezin en bilinen temsilcisi *Sosyal İktidarın Kaynakları* adlı eseriyle Michael Mann'dır.⁵⁸ Mann'ın modelinde, Hegel-Marx-Weber ve diğerlerinin çizgisindeki 'Avrupa'nın üstünlüğü' tezi daha analitik bir uygarlık teorisine oturularak pek çok bilgi ve yorum yanlışlıklarıyla birlikte devam ettirilmektedir. Devam ettirilen hatta empoze edilen bu bakış açısına göre, Avrupa'nın dîni sayılan Hristiyanlık, bireyi ve onun doğaya egemen olma yeteneğinin gelişmesine diğer dinlerden daha fazla fırsat tanıdığı ölçüde kapitalizmin gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Buna karşılık,

Kemal de Renan'a cevaben *Renan Müdaaafaanâmesi*'ni yazmıştı. Bu müdaaafânâme aynı zamanda mesela İ. Şinasi'nin Renan sempatisi ile N. Kemal'in eleştirisi arasındaki bakış açısı farkını sergiler. Niyazi Berkes, N. Kemal'in bu *Müdaaafaanâmesi*ni başarısız olarak değerlendirir: bkz. N. Berkes, 1978, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı yayınları, s. 344.

⁵⁶ Konumuz açısından, Şarkiyatçılığın, gücünü karşılaştırmalı filoloji, karşılaştırmalı anatomi ve ırk kuramından alıp, Said'in ifadesiyle, yorumlarını tarihselciliğin, Darwinciliğin, Freudculuğun, ve Spenglerciliğin yörüngesinde devam ettirdiği hatırlanmalıdır.

⁵⁷ J. M. Blaut (1993), *The Colonizer's Model of the World*, London: the Guilford Press, s. 52-104.

⁵⁸ M. Mann (1986) *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, (*Sosyal İktidarın Kaynakları: Başlangıcından 1760'a İktidarın Tarihi*) Cambridge: Cambridge University Press.

Konfüçyüsçülük, Taoculuk, Hindûculuk, Budacılık, ve özellikle de İslâmiyet, ilerlemeye kapalı, toplumsal değişmeye engel dinler olarak görülür. Eğer bu dinlerin mensupları aynı kapitalist 'başarı'yı yakalamak istiyorlarsa, aynı 'reformasyon' tecrübesini yaşaması gerektiği ima ve ifade edilmektedir. Müslüman ülkelerde dikkat çekici olan ise, Hristiyanlık ile İslâm'ın hem teolojik hem de tarihsel farklılıklarını dikkate almaksızın bu Batılı düşüncüyü benimseyen 'aydın'ların varlığıdır.

Modern/post-modern küreselleşme ideolojisi, metafiziğin otoritesine son vermiş olma iddiası taşımakla beraber, dînî ihtiyacı ortadan kaldıramamıştır. Bu defa da dînî canlanışlar için yeni bir paradigma üretme çabasına yönelmiştir: *Fundamentalism-Köktencilik*. Değerlendirmesini makâlenin ikinci bölümünde yaptığımız bu 'süper teori' nin en son popüler örnekleri 'sonculuk' teorisyenleri tarafından yani F. Fukuyama⁵⁹ (*The End of History-Tarihin Sonu*) ve S. Huntington⁶⁰ (*The Clash of Civilisations - Medeniyetler Çatışması*) tarafından verilmiştir. Sonuçta, bu Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın kendi oluşumundaki sınır-ötesi ve kolonizasyon-öncesi/sonrası katkıları reddettiği bir *Avrupa Uygarlık Mucizesi* mitine sıkı sıkıya sarılarak kendini ve 'karşısındaki'ni tekrar tekrar bir karşıtlık içine konumlandırma çabasını ifade eder. Dinler arası olduğu kadar medeniyetler arası ilişkilerde problem yaratan da işte budur. Küreselleşmenin önündeki temel problem alanının bu olduğu görünmektedir.

Avrupa-merkezciliğin bu evrenselci kültürel sömürgeciliğine karşı yapıcı duruş, bir karşıt yerel ya da ulusalcı kültür merkezciliği yani sınırlı bir merkezcilik olmamalıdır. Yapıcı bir yaklaşım, bir medeniyet felsefesine dayanmalıdır. Bu yaklaşım, dinler ve medeniyet(ler) tarihinin farklı bir çerçevede, yani, medeniyet tarihi ile 'vahiy'(ler) ve pey-

⁵⁹ F. Fukuyama (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press.

⁶⁰ S. Huntington (1997) *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, London: Simon/Schuster Ltd.

gamberler tarihinin insanlık tarihi içinde birlikte düşünüldüğü 'bütüncü' (holistic) bir çerçevede ele alınması gerektiği düşüncesinden yola çıkmalıdır. İslâm medeniyetinin dünya görüşü, felsefî anlamda böylesi bir 'bütüncü' yaklaşıma dayanır. Çağdaş İslâm Düşüncesi bu bakış açısının evrensel bir dille anlatımına dayanarak küreselleşmeye yönelik yapıcı ve eleştirel bir bakış sunmalıdır.

G. Sonuç

Küreselleşme '11 Eylül' den sonra bir yol ayırımına gelmiştir. Bu yol ayırımında, hegemonik iddiası olan küresel kutuplar, kendileri dışındaki medeniyetlerin de dünyanın gidişine katkıda bulunacak değerlere sahip olduğu gerçeğini kabul noktasına, yani 'öteki'ni⁶¹ (the other) tanıma noktasına yöneldiği zaman ya da farklı medeniyetlerin varlığını kabulden hareketle bu medeniyetlerin 'hegemonik değerler' (hegemonic values) değil 'müşterek değerler' (common values) temelinde buluşabileceği noktasına gelmekle, kendi 'dünyagörüşü'nü empoze etmek arasında bir tercih yapmak durumundadır. 13 Şubat 2002'de İstanbul'da 'İstanbul rûhu' diye adlandırılarak Avrupa Birliği ile İslâm ülkelerinden siyâsîlerin geniş katılımıyla yapılan 'medeniyetler buluşması' kongresinin bir siyâsî gösteri olmanın ötesine geçip somut sonuçlar verebilmesi için bu tercihin yapılması gerekmektedir.

Türkiye'nin kendisinin de tam farkında olup olmadığı tartışılan bir uluslararası önemi ve değeri vardır. Bu değer, içerde Türkiye'nin kendi 'medeniyet idrâki'ni keşfetmesine dönüştüğünde, Batı ile ilişkiler daha istikrarlı bir sürece girebilecektir. İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş sürecinin hâlâ devam eden en az 100 yıllık sancılarına rağmen Türkiye İslâm dünyasında demokratik, hukukî ve sosyal gelişmişliği itibarıyla çok önemli mesafeler almıştır. Sürece eklenmesi gereken boyut, 'medeniyet ben-idrâki'nde İslâm'ın yadsınamaz rolüyle

⁶¹ Tarihte İslâm medeniyetinin ilim geleneğinde 'öteki'ni tanımanın pekçok örneği verilmiştir. Daha 9. ve 10. y.y.'lardaki el-Bürûnî'nin at-Tahqîq mâ lil-Hind'i ve eş-Şehristânî'nin al-Milel ve'n-Nihal'i başka dinlere ve milletlere dair objektif tanımlamanın en seçkin örneklerindendir.

'evrensel' bağlamda yeniden buluşmaktır. Bu konuda aydınların sorumluluğu yadsınamaz önemdedir.

Dinler tarihi açısından 'evrensel' denilen dinlerin (meselâ, Hıristiyanlık ve Budizm gibi) hepsinde, Kur'an-ı Kerim'e ve Peygamberî geleneğe dayalı İslâm ahlâk felsefesinde "ma'rûf" diye adlandırılan 'evrensel iyi' anlayışına karşılık gelen birtakım 'değerler'in bulunduğu inkâr edilemez. Çağdaş İslâm Düşüncesi bu gerçeği de dikkate almaktadır.

Düşünce boyutuyla yaşam boyutunun kesiştiği noktada dünya müslümanlarını ilgilendiren önemli bir nokta, 'çağdaş müslüman diasporası'dır. Günümüzde müslüman diasporası, Oryantalizm'in yazarı Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm*⁶² kitabında vurguladığı ifadeyle, bir 'sürgün' (exile) olgusudur. Medeniyetler de sürgünde yaşarlar. Geçmişte 'Altın Çağ'ın arefesinde Mekke'den Medine'ye hicret eden İslâm, çağdaş dünyada yeni bir Hicret olgusuyla karşı karşıyadır ve 'Mirac'ını beklemektedir. Küreselleşme (globalisation), bir medeniyetin 'öteki'ni reddetmeksizin kendine ait idrâkini sürdürmesine imkân verecek bir adil diyalog (tevellâ) süreci olabilmelidir. Bu süreçte, çağdaş İslâm dünyası, kendi medeniyet değerlerini 'İslâm'ın özgün epistemolojik özü'ne sadık kalarak ve fakat global değişimleri algılayan evrensel bir dille dünyaya yeniden sunma sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Bu sorumluluk, içeriye dönük yüzüyle bir 'mirac hamlesi', dışarıya dönük yüzüyle bir 'Hudeybiye basîreti'dir. Çağdaş İslâm Düşüncesi bu bakış açısıyla, Peter L. Berger'in şu 'içerden' ifadelerinde vurguladığı gözleme de uygun olarak, küreselleşmenin olumlu bir yönde gelişmesine katkı sağlayacaktır:

"Bu karma değerlendirmeler, varmamız gereken genel sonucu temsil eden bir özellik taşımaktadır. Yani tek bir yöne işaret etmeyen bu değerlendirmeler gibi ulaştığımız netice de tek bir şeyi göstermemektedir. Dünyamızdaki olaylarda dinin oynayacağı rolden fazlaca

⁶² Edward Said (1994) *Culture and Imperialism*, London: Vintage, s. xxx.

ümitli olanlar da, aksini düşünenler de mevcut örneklerle bakarak hayal kırıklığına uğramış olmalıdırlar. Çünkü bu örnekler her iki yöne de işaret etmektedir. Dinin üstlendiği bu role müspet veya menfî şeklinde genel bir değer biçmek mümkün değildir. Bu konuda ancak tek tek vak'alar hakkında karar verilebilir. Ama gayet emin olarak söyleyebileceğimiz bir şey de yok değildir: Çağdaş konularda dîni dikkate almadan değerlendirmelerde bulunmak son derece hatalı olur.”⁶³

⁶³ Berger, *a.g.m.* s.13.

SEYYİD EBÜ'L-A'LÂ MEVDÛDÎ

*Abdulhamit BİRİŞİK**

Hint alt kıtasında yetişen yüzlerce ilim ve fikir adamı içerisinde dinî ve ictimai konuları birlikte ele alan ve bunları sadece teorik boyutlarıyla değil uygulamaya yönelik olarak ta değerlendiren nadir şahsiyetlerden biri olan Mevdûdî'nin ilmî, fikrî, içtimai ve şahsî hayatının bir bütün olarak bilinmesinde büyük yarar vardır. Bu yazıda Mevdûdî'nin fikrî ve siyâsî mücadeleler ile geçen hayatı, kişiliğini de ortaya koyacak tarzda biraz ayrıntılı olarak sunulduktan sonra dinî ve siyasî düşüncelerine yer verilecektir. Dinî şahsiyetleri tanımaya çalışırken onları bulundukları ortamla birlikte düşünme ve yaşadıkları şartları da dikkate alarak değerlendirme, haklarında daha doğru ve insafli kanaat oluşturmaya büyük katkı sağlayacaktır. Bu sebeple okuyucularımın Hint alt kıtası düşünce ve siyaset tarihini ana hatlarıyla gözden geçirmelerini veya var olan bilgilerini yeniden bir hatırlamalarını önermek isterim.

A. Hayatı ve Eserleri

1. Hayatı ve Dinî-Siyâsî Mücadelesi

Mevdûdî, 1903 yılında¹ Haydarâbâd-Dekken'e bağlı Evrengâbâd şehrinde dünyâya geldi. Ona, büyük dedelerinden birine nisbetle

* Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Doğumunun yüzüncü yılı olan 2003 yılında Mevdûdî çeşitli etkinliklerle anılmıştır.

Ebü'l-A'lâ² ismi verildi. Seyyid³ olan ecdâdı h. IX. yüzyılda Afganistan'ın Herât bölgesinden gelip Hindistan'a yerleşmişti. Babası Seyyid Ahmed Hasan (1855-1920) hayatını avukatlıkla kazanan ve 1890'lı yıllara kadar hayat tarzı olarak İngilizler gibi yaşamaya çalışan bir hukukçuydu⁴. Evrengâbâd'a gelip yerleştikten sonra bir âlimin etkisiyle İngilizler'e ait ne varsa hepsini terk etmekle kalmadı kendisini tamâmen dînî hayâta ve riyâzete verdi. Mevdûdî'nin doğumu ve yetişmesi bu yıllara rastlar. 1857 yılında Hindistan'daki yönetimi tamamen eline alan İngilizler'in uyguladığı yanlı ve acımasız politikalar sebebiyle samimi müslümanlar devletten bir hayli soğumuş ve pasif direniş (sivil itaatsizlik) kararı almışlardı. Seyyid Ahmed Hasan, çoğunlukla İngilizler'in kontrolünde olan devlet okullarına ve geleneksel eğitim programları uygulayan medreselere karşı fikrî ve ilmî güvensizlik taşıdığından oğlu Mevdûdî'yi evde ve özel hocalarda okutmaya karar verdi. Dokuz yaşına kadar aldığı özel eğitim aşamasında Arapça sarf-nahiv ve edebiyat'ın yanında hadis, fıkıh gibi ilimlerin de ilk kitaplarını okuyan Mevdûdî ilk düzenli okul hayatına on bir yaşında nisbeten iyi bir eğitim veren Medrese-i Fevkâniyye'de (orta ve lise) başladı. Burada, aldığı özel eğitimin de yardımıyla emsallerinden çok ileri bir duruma geldi ve "mevlevî" derecesiyle mezun oldu. Babasının 1915 yılında felç olmasıyla eğitimini yarıda bırakmak zorunda kaldı.

Okuma ve öğrenmeye olan merakı sebebiyle kendisini yetiştirmeyi sürdüren Mevdûdî, İngiliz yönetimindeki devlet dâirelerinde çalışma düşüncesinde değildi. Bu sebeple 1918 yılında ağabeyinin yanında gazeteciliğe başladı. Osmanlı'nın temsil ettiği Halîfeliğin korunması için 1919'da başlatılan Hindistan Hilâfet Hareketi'ne hem

² Pakistan'da Mevdûdî'nin ismi üzerinde de tartışmalar olmuş bu ismin kullanılmasının sakıncalı olduğunu söyleyenler çıkmıştır.

³ Yunus İbrâhîm es-Sâmerrâî, *'Ulenâu'l-Arab fi şibli'l-kârati'l-Hindiyye*, Bağdâd 1986, s. 704-707.

⁴ Seyyid Es'ad Geylânî, *Seyyid Mevdûdî- Da'vet u Tahrîk*, Lahor 1986, s. 60.

yazıları hem de konuşmalarıyla destek veren Mevdûdî⁵ çalıştığı gazetenin kapatılmasıyla Cebelpûr'dan Delhi'ye geçti. Burada Diyobendî ulemâ tarafından daha çok siyâsî ve İngiliz karşıtı organizasyonlar düzenlemek için kurulan Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in yayınladığı *Müslim* (1921-23) ve *el-Cem'iyet* (1925-28) dergilerinde editörlük yaptı ve ilk kitabı olan *el-Cihâd f'l-İslâm'ı* (Ağra 1930) 1927 yılında *el-Cem'iyet*'te tefrika etti. Mevdûdî, Delhi yıllarını eğitimi ikmal bakımından ganîmet bildi ve burada gazetecilikten arta kalan zamanını özel hocalardan tefsir, hadis, fıkıh mantık ve felsefe dersleri olarak değerlendirdi⁷.

Mevdûdî 1928 yılında *el-Cem'iyet* dergisini bırakıp Haydarâbâd Dekken'e gitti ve burada bir müddet Osmâniye Üniversitesi için A-rapça'dan Urduca'ya kitap tercüme etti⁸. 1933 yılında ise hâlen Cemâ-at-i İslâmî'nin yayın organı olan *Tercümânu'l-Kur'ân* dergisinin editörü oldu⁹. Muhammed İkbâl'in Doğu Pencâb'daki Pathankôt'a bağlı

⁵ bk. Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought*, I-II, Lahore 1984-86, I, 29-31.

⁶ Muhammed Kâsım Nânevtevi'nin önderliğinde bir araya gelen bir kısım âlim'in 30 Mayıs 1866 (15 Muharrem 1283) yılında Hindistan'ın Utter Pradeş eyâletinin Sehârenpûr vilâyetine bağlı Diyobend kasabasında kurduğu medreseye (Medrese-i Diyobend) nisbetle anılan cemaat ve mensuplarına Diyobendî denilir. Medrese sonradan pek çok şubesi olan büyük bir üniversite haline gelmiş ve Dârülulûm-i Diyobend adını almıştır.

⁷ bk. Muhammed Yusuf Batt, *Mevlânâ Mevdûdî Apnî aôr Dîsrôn ki Nazar meyn*, Lahor 1989, s. 34-35. Mevdûdî bu dönemde dünyada mevcut olan semâvî ve semâvî olmayan dinlere âit temel literatürü, batı felsefesini, batı felsefecilerini, İslâm tarihini, siyreti ve hadis külliyyatını büyük bir dikkatle okuduğundan bahsetmektedir (bk. Mevdûdî, "Tefhîmu'l-Kur'ân Likey Huey Meyrey Pîş-i Nazar Kiya ta", *Âin* (Tefhîmu'l-Kur'ân Özel sayısı), 11/7 (Lahor 1972), 112-113.

⁸ bk. Çodri Abdurrahmân Abd, *Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî*, Lahor 1988, 68-69; Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 74-75. Osmâniye Üniversitesi, temel İslâmî kaynakları Urduca'ya çevirtme ve bunlardan uygun olanları da ders kitabı olarak belirleme gibi bir düşüncüyü bir süreden beri uygulamaktaydı. Bu projenin bir devamı olarak da ilmi ıstılah komisyonu kurulmuş ve belirlenen ıstılahlar ders kitaplarıyla ilmi eserlerde kullanılarak ilmi hayatta kavram birlikteliği sağlanmıştı.

⁹ bk. Abdurrahman Abd, *a.g.e.*, s. 81-90; Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 90.

Cemâlpûr köyünde bir İslâm araştırma merkezi (Dâru'l-İslâm) kurulması niyetiyle çağırdığı Mevdûdî 1937'de Haydarâbâd'dan ayrılarak buraya geldi¹⁰. İkbâl'in vefatıyla (1938) da merkezin kurulması ve faâliyetlerin yürütülmesi onun üzerinde kaldı¹¹. Mevdûdî bazı anlaşmazlıklar yüzünden 1939'da buradan ayrıldı ve Lahor'a gitti. *Tercümânü'l-Kur'ân*'ın 1941 yılı Nisan sayısında "Ek Sâlih Cemâat ki Zarûret (İyi bir cemaatin gerekliliği)" adında bir makâle yazdı ve makâledeki düşüncelerini paylaşacak olanları 24 Ağustos 1941 tarihinde Lahor'da istişare toplantısına davet etti. Bazı kimselerle de özel olarak irtibata geçildi. Davete icâbet eden yetmiş beş kişinin oluşumun yapısı hakkında sürdürdüğü görüşmeler sonunda adına Cemâat-i İslâmî dedikleri yeni bir hareket kuruldu (26 Ağustos 1941), Mevdûdî de ilk emir seçildi¹². Mevdûdî, Pathankôt'taki Dâru'l-İslâm'a 1942'de geri döndü ve burasını aynı zamanda Cemâat-i İslâmî'nin de merkezi yaptı¹³. Dâru'l-İslâm'da bir yandan ilmî çalışmalarda bulunan Mevdûdî öte yandan da halkla olan diyalogunu artırma, onları tanıma ve bilgilendirme yoluna gidiyordu. Burada verdiği ve sonradan kitaplaştırılan cumâ sohbet ve hutbelerinin halkın beğenisini topladığı belirtilmektedir¹⁴. Dâru'l-İslâm'da yapmayı planladığı işler 14 Ağustos 1947'de Pakistan'ın kurulmasıyla yarım kaldı. Mevdûdî 29 Ağustos 1947'de Hindistan sınırları içerisinde kalan Pathankôt'u bırakarak Pakistan'a geçti ve Lahor'un İçra mevkiine yerleşti. Onun Pakistan'a gelmesiyle cemâatin merkezi de buraya naklolundu.

¹⁰ Mevdûdî'nin İkbâl ile olan ilişkileri için bk. Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 120-34.

¹¹ Aziz Ahmed, Mevdûdî'nin düşünceleri ve ilgilendiği alan itibarıyla İkbâl'den çok farklı hatta birbirine zıt olduğunu ifade eder (bk. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 257).

¹² bk. *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I-VIII, Lahor 1993, I, 7-20; Abdurrahman Abd, *a.g.e.*, s. 169-71; Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 243-50.

¹³ bk. Abdurrahman Abd, *a.g.e.*, s. 121-43; Na'im Sıddîkî, *el-Mevdûdî*, Lahor 1989, s. 265.

¹⁴ Mevdûdî'nin Dâru'l-İslâm'daki faâliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 255-331.

Bir İslâm devleti olarak kurulan Pakistan Mevdûdî'nin düşüncelerini gerçekleştirmesi için uygun bir zemindi. Ancak burada yaptığı dini-siyasi faaliyetleri daha ilk yılında başına sıkıntılar açtı. Mevdûdî 4 Ekim 1948 yılında devletin güvenliği ve itibarı bahane edilerek bazı arkadaşlarıyla birlikte tutuklanarak Multan cezâevine kondu. Burada yirmi ay tutulan Mevdûdî hapisanede ki vaktini üç kitap yazarak değerlendirdi¹⁵. Hapishaneden çıkınca çıkarılacak anayasa ve kânunların İslâmî prensiplere uygun olması için hükümet üzerine baskı yapacak kamuoyu oluşturma çalışmaları yaptı. Kendi geleceklerini belirleme (self-determinasyon) hakları ellerinden alınan Keşmir halkının bağımsızlığını elde etmeleri için girişilen siyâsî ve silahlı mücâdelelere destek verdi. 1953 yılındaki Kadiyânî problemi¹⁶ bir çok âlim gibi onun da tutuklanarak hapse konulmasıyla sonuçlandı¹⁷. İdam istemiyle yargılanırken ömür boyu hapse çarptırıldı. Nisan 1955'te daha mahkûmiyetinin ikinci yılında iken tahliye oldu¹⁸.

1956 yılında Doğu Pakistan'a (bugünkü Bengladeş) giderek hazırlanacak anayasanın İslâmî temeller üzere oturtulması için mitingler tertip etti, toplantılar yaptı ve kırk gün içerisinde ülkeyi dolaşarak halkın ilgisini canlı tutmaya çalıştı¹⁹. Mevdûdî'nin ve diğer baskı gruplarının girişimleri sonucunda hazırlanan anayasada Pakistan'ın bir İslâm cumhuriyeti olduğu deklere edildi. 1956-69 yılları arasında Ge-

¹⁵ bk. Abdurrahman Abd, *a.g.e.*, s. 232-44.

¹⁶ Gulam Ahmed Kâdiyânî'nin peygamberliğini ilan etmesiyle ayrı bir mezhep, hatta din görüntüsü alan hareket Pakistan'ın kuruluşunu müteakip ülkede nüfuz elde etmeye çalışmıştı. Bunun bir devamı olarak İngiliz yönetimi zamanında güçlenen eğitilmiş Kâdiyânîlerin devlet dairelerinde istihdamı yoluna gidilince Pakistanlı âlimler buna karşı çıkmış ve en sonunda bu hareketi İslâm dışı bir hareket olarak azınlık statüsüne çekmişlerdir.

¹⁷ Kadiyânî problemi ve ulemanın etkin olduğu diğer olaylar için bk. Aziz Ahmad, "Activism of the Ulama in Pakistan", *Scholar, Saints, and Sufis* (Ed. Nikki R. Keddie), Berkeley 1972, 257-272.

¹⁸ Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 440-60; M. Manazir Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 292.

¹⁹ Bangladeş ziyareti için bk. Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 492-505.

neral Eyüp Han'ın (ö. 1974) katı yönetimi ve yıldırma politikası sebebiyle hem Mevdûdî hem de diğer cemâat üyeleri büyük sıkıntı çektiler. Mevdûdî 1963 yılında bir mitingde konuşma yaparken bir suikast girişimine uğradı. Bir arkadaşının öldüğü olayda kendisi yara almadan kurtuldu. Bu yıllarda ülkede kânunlaştırma faaliyetlerine hız verildiği için Mevdûdî mesâisini bu noktada yoğunlaştırdı ve çıkarılması planlanan kânunlar için önerilerde ve çıkarılanlar için yapıcı tenkitlerde bulundu.

Siyâsî-içtimâî faaliyetlerle birlikte *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ın da yazımına devam eden Mevdûdî iki arkadaşıyla birlikte Kur'ân'da geçen yerleri ve peygamberlerin yaşadığı bölgeleri görmek maksadıyla 1959 yılında üç aylık bir süre için seyahate çıktı. Hicâz, Sûriye, Ürdün, Filistin, Kudüs ve Mısır'daki târihi ve dinî yerleri gezerken buralarla ilgili bilgi, belge, fotoğraf ve harita toplamaya çalıştı²⁰. Bundaki temel gâye 1942 yılında yazmaya başladığı *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ı sağlam bir târihî zemini- ne oturtmak ve ileride yazmayı planladığı sîret kitabı için bilgi toplamaktı. Bu seyahat ona aynı zamanda bu bölgelerdeki İslâmî hareketleri daha yakından tanıma fırsatı da verdi. Suûdî hükûmetinin Medine'de uluslar arası bir İslâm üniversitesi açma planı vardı. Bunun için yapılacak istişâre toplantısına pek çok âlimle birlikte Mevdûdî de davet edildi. Aralık 1961'deki toplantıda Mevdûdî, böylesi bir üniversitede İslâmî ilimlerin yanında iktisat ve yabancı diller gibi bazı derslerin de programa konulması ve dört mezhebe göre eğitim yapılması gerektiğini ifâde etti ve teklifi on ikiye karşı on sekiz oyla kabul edildi. Mevdûdî 1968'de bir de İngiltere seyahatinde bulundu²¹.

Sağlık durumu sebebiyle Kasım 1972 yılında cemâatin fiilî liderliğinden ayrılan Mevdûdî kendisini yazmayı planladığı kitaplarına ve diğer ilmî çalışmalarına verdi. Sağlık durumu 1965'ten sonra iyice

²⁰ Bu seyahati beraberinde bulunan Muhammed Âsım tarafından "*Sefernâme-i Arz'ı'l-Kur'ân*" adıyla kitaplaştırılmıştır (Lahor 1968). Seyahatin ayrıntısı için ayrıca bk. Masudul Hasan, *a.g.e.*, II, 75-99.

²¹ Masudul Hasan, *a.g.e.*, II, 100, 274.

bozulmuştu. Çalışmalarını bu şekilde yürütmeye çalıştıysa da bu kolay olmadı. Sağlık kontrolü için gittiği New York'ta tedavisi devam ederken vefat etti (22 Eylül 1979). Cenâzesi Lahor'a getirilen Mevdûdî için burada tertip edilen cenâze namazına dünyanın çeşitli bölgelerinden temsilciler geldi. Cenâzesi ise uzun süre ikâmet ettiği evine defnedildi²².

2. Eserleri

Mevdûdî'nin on sekiz yaşında başlayan yazarlık hayatı vefatına kadar devam etti ve bu zaman zarfında dinî, içtimâî ve siyâsî içerikli yetmişten fazla eser neşretti. Mevdûdî neredeyse eserlerinin tamamını Urdu dilinde yazdı. Dili fevkalade güzel ve akıcıdır. Kitapları Pakistan'da yayınlanmasını müteâkip başta Arapça ve İngilizce olmak üzere başka dillere çevriliyor ve bütün İslâm âlemine yayılıyordu. Mesela 1977 yılına kadar kırk sekiz kitabı Arapça'ya, kırk üç kitabı Bengalce'ye ve otuz dört kitabı İngilizce'ye çevirilip yayınlanmıştı²³. Mevdûdî'nin İslâm dünyasına tanıtılmasındaki en büyük pay, eserlerini tercüme eden ve onun hakkında neşriyat yapan Halîl Ahmed Hâmîdî (ö. 1994) ve Prof. Hurşîd Ahmed'e aittir. Mevdûdî'nin bir kısmı Türkçe'ye de çevirilen eserlerinden bazıları şunlardır²⁴:

1- *Tefhîmu'l-Kur'ân* (I-VI, Lahor 1942-1972. Türkçesi: I-VII, İstanbul 1991).

2- *el-Cihâd fi'l-İslâm* (Agra 1930).

²² Mevdûdî'nin hayatı ve hareketi hakkında pek çok eser yazılmış ve çalışma yapılmıştır. Yukarıda adı geçenlerden başka aşağıdaki çalışmaları da verebiliriz: Syed Asad Gilani, *Maudidi Thought and Movement*, Lahore 1984; *Vesâik-i Mevdûdî* (haz. İdâre-i Ma'ârif-i İslâmî), Lahor 1984; Muhammed 'Îmâra, *Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî ve's-sahvetü'l-İslâmiyye*, Kâhire- Beyrut 1987; Elifüddîn Turâbî, *Ebü'l- A'lâ el-Mevdûdî- hayâtuhu ve da'vetuhu*, Kuveyt 1987; Cemil Ahmed Rânâ - Selîm Mansûr Hâlid (hazırlayanlar), *Tezkire-i Seyyid Mevdûdî*, Lahor 1986; Ferîde Hânım, *Mevlânâ Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî key Siyâsî Hayâlât ka Ek Tenkidî Mütâla'a* (doktora tezi 1990), Câmi'a Milliye İslâmiye, Şu'be Islamic Studies, Delhi.

²³ 'Îmâra, a.g.e., s. 70.

²⁴ Eserleri için bk. Abdurrahmân Abd, a.g.e., s. 414-24; 'Îmâra, a.g.e., s. 66-9.

3- *Parda* (Lahor 1939). Kadının örtüsü konusundaki kitap Ali Genceli tarafından *Hicab*, (Ankara 1978) adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

4- *İslâmî Kânun* (Lahor 1948). Pakistan'da yapılan kanunlaştırma faaliyetlerinin seyrini yansıtmaları açısından önemlidir.

5- *Kadiyânî Mes'ele* (Karaçi 1953). *Kadiyanilik Nedir ? : İslâm Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezheb* (İstanbul 1975) adıyla Ahsen Batur tarafından Türkçeye çevirilmiştir.

6- *İslâm aôr Cedîd Ma'âsî Nazariyât* (Lahor 1963). İslâm ve yeni iktisat teorileri hakkındadır.

7- *Sünnet ki Âinî Haysiyet* (Lahor 1963). Durmuş Bulgur ve Halid Zaferullah Daudi tarafından *Sünnetin Anayasal Konumu* (Konya 1997) adıyla Türkçeye çevirilmiştir.

8- *Hilâfet aôr Mulûkiyet* (Lahor 1967). Hilafetin nasıl saltanata dönüştüğüyle ilgili bu eser Pakistan'da çok tartışılmış ve Ali Genceli tarafından *Hilâfet ve Saltanat* (İstanbul 1980) adıyla Türkçeye aktarılmıştır.

9- *Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Istilâheyn* (Lahor 1978). Osman Cilacı ve İsmail Kaya tarafından *Kur'ân'a Göre Dört Terim* (İstanbul 1987) adıyla tercüme edilen kitap Türkiye'de ve İslâm dünyasında büyük ilgi görmüştür.

10- *Siyret-i Server-i Âlem* (I-II, Lahor 1978). Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatı hakkındaki eser Türkçeye tercüme edilmiştir.

11- *İnsân ki Hakikat- Kur'ân ki Rôşnî meyn* (Lahor 1986). Kur'ân'ın ışığında insan gerçeğini konu edinmiştir.

12- *Resâil u Mesâil* (I-V, 25. bs.: Lahor 1992). Yusuf Karaca tarafından *Meseleler ve Çözümleri* (I-V, İstanbul 1990) adıyla Türkçeye çevirilmiştir.

Mevdûdî'nin tüm eserleri içerisinde en önemlisi hiç şüphesiz 1942-1972 yılları arasında telif ettiği *Tefhîmu'l-Kur'ân*'dır. Bu tefsir için hazırladığı kısa açıklamalı Kur'ân tercümesi ise tefsirin ikmâlinden önce 1969 yılında müstakil olarak tabedilmiştir. *Tefhîm* Pakistan'da

gördüğü aşırı ilgi ve talep sebebiyle bazen yılda birkaç defa tabedilmiştir²⁵. Pakistan'da tefsiri yayınlayan kuruluşlardan biri olan "İdâre-i Tercümânü'l-Kur'ân", 1982-91 yılları arasında 12. baskı gerçekleştirmiş ve bu baskılarda toplam elli bin'i aşkın nüsha piyasaya sürülmüştür. *Tefhîmu'l-Kur'ân* İngilizce, Bengâlce, Sindce, Peştuca, Hintçe, Farsça ve Türkçe gibi dünyanın çeşitli dillerine de çevirilmiş ve büyük itibar görmüştür.

B. Düşüncesi

Mevdûdî küçük yaşta başladığı gazetecilik mesleğinin verdiği birikim ve nosyon, sosyal ilişkilerdeki girişkenliği ve medenî cesâreti sebebiyle hem kendisini ifâdede hem de birlikte çalışacağı insanları bulmada zorlanmamıştır. Yazılarındaki ilmîlik, güncellik ve akıcılık, konuşmalarındaki müessiriyet²⁶ onu çok kısa zamanda sadece Hint alt kıtasının değil bütün dünyânın tanıdığı bir kişi hâline getirdi. Mevdûdî'nin dinî ve siyasî konulardaki düşünceleri bölgedeki geleneksel ekollerden farklılıklar arzettiğinden bunları ayrı ayrı ele almak uygun olacaktır.

1. Dini Düşüncesi

Hint alt kıtasında halk üzerinde müessir olan geleneksel ekoller medreseler yoluyla klasik kaynaklarda yer alan İslâm düşüncesini genç nesillere aktarıyorlardı. İngilizler 1857 yılında bölgeyi tamamen kontrolleri altına alınca eğitim sistemine de müdahale ettiler ve yeni tarzda okullar ve kolejler açmaya başladılar. Bazı müslümanlar da açmış oldukları eğitim kurumlarını batı tarzında yapılandırıdılar. İngilizler artık sadece bu okullarda öğrenim görüp mezun olan kimseleri devlet görevlerinde istihdam edeceklerdi. Bu okullarda verilen eğitim

²⁵ Müellif, aşırı talep sebebiyle Pakistan'da eserin baskısı kalmadığı için aynı zamanda yayınevinin yöneticisi olan Mevdûdî'nin oğlunun şahsi nüshasını edinmiştir.

²⁶ Muhâlifleri de onun bu yönünü teslim etmektedir (mesela bk. Muhammed Yusuf el-Bennûrî, *el-Üstâzü'l-Mevdûdî ve şey'in min hayâtihî ve efkârîhî*, I-II, Karaçi 1976-1977, I, 11.

Hint-İslâm toplumunda birkaç şekilde karşılık gördü: Bazı müslümanlar bu eğitimi son derece tehlikeli görüp çocuklarını buralara vermedikleri gibi çevrelerini de bu konuda yönlendirmeyi bir görev addettiler. Bunun karşısında klasik medrese eğitiminin gerekliliğini ve tek alternatif olduğunu savundular. İkinci grup müslümanlar ise bunun tam aksine olarak batı tarzı eğitimin tek kurtuluş yolu olduğunu ileri sürüp çocuklarını İngiliz okullarına gönderdiler ve devlet görevi almalarının yollarını açtılar. Üçüncü bir grup müslüman ise klasik medrese eğitiminin ve bu bakış açısı ile yetişen insanların problemleri çözmekte yetersiz kaldığını açıkça ifade etmiş ama tamamen batı tarzı bir yapılanma ile hizmet veren İngiliz okullarının da dinin özü ile çelişir muhtevada eğitim verdiğini söylemişlerdir. Orta yol olarak da iki sistemin iyi yanlarını buluşturan bir model önermiş ve bunu tatbik sahasına koymuşlardır. Luknov'daki Nedvetü'l-ulemâ ve Haydarabad Dekken'deki Osmâniye üniversitesi ve diğer eğitim kurumları büyük oranda bu üçüncü tarz yapılanmayı temsil etmektedir.

Mevdûdî gençlik yıllarında katı gelenekçi medreselerde okumamışsa da ileriki yıllarda gazetecilik mesleği sebebiyle bunlarla temas halinde olmuştur. Onun geleneksel kültüre karşı olumlu, batı kültürü ve irfanına karşı ise ihtiyatlı tavrı onda bu ikisini birleştiren bir yenilikçilik ve ilerlemecilik düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak geleneksel İslâm kültürü içerisinde yer alan Kur'ân ve sahih sünnet dışı bilgi ve uygulamaları Kur'ân ve sünnet doğrultusunda ıslaha çalışmıştır. Dinî düşüncesini kabul ettirmede kendi ülkesi içerisinde umulduğu kadar başarılı olamamışsa da siyasî alanda bir dönem epeyce mesafe katetmiştir. Pakistan'daki kısmî başarısızlığında toplum yapısının ve halkın eğitim düzeyinin çok büyük rolü olduğu söylenebilir (Siyaset konusuna aşağıda yeniden dönülecektir). Mevdûdî'nin düşünceleri kitaplarının tercüme edilmesi ve seyahatları sebebiyle eş zamanlı olarak dışarıya da yansımış, Avrupa ve Amerika'daki müslümanlar, Türkler, Araplar, Malezyalılar ve diğer Asyalı ve Uzakdoğulu müslümanlar onun ilerlemeci düşüncelerinden etkilenmiştir.

Bazı kitaplarının baskı adedi yazıldığı dilden daha fazla başka dillerde olmuştur. Mevdûdî'nin düşünceleri, 1960'lı yıllarda ve devamında İslâm dünyasında görüşleri etkin olan diğer yazarlardan Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî ile birlikte daha farklı bir anlam ifade etmektedir. Çünkü bu üçlü düşüncelerine temel olarak İslâm'ın klasik kaynaklarını almakla birlikte söylem ve hedef itibarıyla ciddi bir yenilik ve dinamizm öngörüyorlardı. Bu sebeple diğer iki yazar gibi Mevdûdî de eserlerinde gerek konu gerekse üslup bakımından daha çok günün ihtiyaçlarını ve müslümanların karşılaştığı problemleri nazar-ı itibara alır tarzda yazılar yazmış, eserler vermiştir. Onun eserlerini kaleme alırken hedef kitle olarak Pakistanlı müslümanları almadığı da başka bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevdûdî'nin dinin kaynakları konusundaki görüşleri bize onunla ilgili daha net bir bakış açısı kazandıracığından öncelikle bu hususu ele almak istiyoruz.

Mevdûdî Kur'ân'ı, Allah tarafından insanlara gönderilmiş bir hidâyet, davet ve hareket kitâbı olarak tanımlar²⁷. O, hidâyet kitabı olmasının yanında aynı zamanda anayasa kitabı da olduğu için özü itibarıyla cüz'î değil küllî kâideler ihtiva eder. Onda İslâm nizâmının usûl ve ahlâkî yönleri bütün ayrıntıları ve örnekleri ile bulunurken, amel sûreti genel hatları ile açıklanır. Eğer onda her bir şeyin tafsilatı bulunsaydı peygamber gönderilmesine ihtiyaç kalmazdı²⁸. Mevdûdî Kur'ân'ı muayyen bir zamanda, muayyen bir dilde ve muayyen bir toplumda nâzil olmakla muayyen bir zamana ve topluma aitmiş gibi göstermenin yanlış olduğunu ifade eder. Çünkü o tüm insanlığın muhtaç olduğu temel prensipleri içinde taşıdığı için evrenseldir²⁹. Kur'ân hiç şüphesiz mu'cizedir, fakat onun mu'cizeliği sırf lafızlarında aranmamalıdır, o hem lafzı hem de getirdiği evrensel mesaj ile mucî-

²⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Lahor 1991, I, 25; Hurşid Ahmed, "Kitâb-ı İnkılâb: Tefhîmu'l-Kur'ân", *Âin* (Tefhîmu'l-Kur'ân özel sayısı), 11/7 (Lahor 1972), s. 24-5.

²⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 37.

²⁹ a.e., I, 35-6.

zedir³⁰. Mevdûdî'ye göre, Kur'ân bir hayat kitabı olduğundan ondan istifade için evvelâ onun tabiatını tanımak gerekir. Kur'ân'ın tabiatını iyi anlayabilmek için de indirildiği toplumu ve kendisine inen Peygamber'in hayatının bütün safhalarını bilmek gerekir³¹. Bu bilinmediği takdirde Kur'ân birbirinden kopuk, ne söylediği anlaşılamayan bir kitap olarak gözükebilir. Çünkü o insanlar tarafından yazılan kitaplar gibi bir düzen, konu, muhteva ve şekle sahip değildir³². Kur'ân'ın ana konusu insan, onun kurtuluş, mutluluk ve hüsrânını sağlayan unsurlardır. Bu sebeple Kur'ân'ı doğru anlamak ve yorumlamak gerekir. Ona göre, Kur'ân'ı anlamak isteyen kişi, ona inansın-inanmasın, ilk önce bütün ön yargılarından kurtulmalı ve saf bir zihin ile ona yönelmelidir. Aksi takdirde kişi Kur'ân'ı okuyayım derken onun satır aralarında kendi ön yargı ve düşüncelerini okur. Bu ise değil Kur'ân, normal bir kitap için bile uygun görülmez³³. Mevdûdî diğer önemli hususun onu dikkatli bir gözle okumak olduğunu belirtir. Bu okuma Kur'ân'ın geneli hakkında bir fikir elde etmek için olursa asgari iki, tek tek konular için olursa o konular bir bütünlük içerisinde zihne yerleşinceye kadar olmalıdır. Genel okuyuşla Kur'ân'ın ana gayeleri ve nasıl bir nizam kurmak istediği insan zihnine yerleşir. Mevdûdî'nin örneklerle anlattığı ayrıntılı okuyuş sonunda ise Kur'ân'da nasıl bir mantikî örgüye sahip olduğu ve konuların birbiri ile nasıl irtibatlandırıldığı anlaşılacaktır³⁴. Mevdûdî'ye göre bütün bunlar aslında Kur'ân'ı anlamaya çalışmanın ilk adımlarıdır. O hangi dava için geldi ise nihâî olarak anlaşılması ancak o davanın yaşanması ile mümkün olur. Öyle koltuk üzerine oturularak ya da medrese ve tekelerde remizleri çözülmeye çalışılarak Kur'ân anlaşılmaz. Çünkü kendisine Kur'ân inen Muhammed aleyhisselâm yirmi üç yıllık peygamberlik hayatı boyunca hiç durmamış ve Kur'ân'ın hükümlerini

³⁰ Mevdûdî, "Kur'ân-ı Mecîd", *Âin* (Tefhimu'l-Kur'ân özel sayısı), 11/7 (1972), s. 120-122.

³¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 21.

³² a.e., I, 15.

³³ a.e., I, 31-32.

³⁴ a.e., I, 32-33.

uyguladığı toplumda ortaya çıkan problemleri Kur'ân'a göre çözmüş-tür³⁵.

Bazı yenilikçi muasırlarının aksine Mevdûdî sahih sünneti kabul etmekle kalmaz ona hüküm koymada Kur'ân'a tanınan yetkiye yakın bir yetki tanır. Pakistan'daki hadis inkarcıları ile yapmış olduğu yazışma ve tartışmaları ihtiva eden eserine *Sünnet ki Âinî Haysiyyet* (Sünnetin Anayasal Konumu) adını vermiş olması bu sebeptedir. Mevdûdî klasik tasnifte yer alan vahiy tanımını tamamen kabul eder ve sahih hadisleri "vahy-i gayri metluv" olarak tanımlar. Ona göre Kur'ân, amelî tevâtür yoluyla ulaşan sünnet, mütevatir ve meşhur rivayetler, birbirini destekleyen sahih senedli ahad haberler ve sağlam bir bilgiye ters düşmeyen senedi sahih ahad haberler şüpheden uzak bilgi kaynaklarıdır³⁶. Bunların dışında kalan rivayetler ise bazı ikincil konular için kullanılabilecek olsa da kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilemezler. Mevdûdî, Hz. Peygamber'in (s.a.) peygamberlik görevi gereği söylediği sözler ile diğer ifadelerini ayrı kategorilerde değerlendirir ve birincisini bağlayıcı (vâcibü'l-ittibâ) olarak görürken ikincisini saygı duyulması gereken fakat bağlayıcı olmayan haberler olarak kabul eder. Ancak bu konuda ayırım yapmanın fevkalade zor ve belli kural-lara bağlı bulunduğunu da ifadeden geri durmaz. Sünnetin bağlayıcı-lığı konusundaki düşüncelerinin büyük oranda İmam Müslim ve Şâh Veliyyullâh Dihlevî'de de bulunduğunu bildirir³⁷. Mevdûdî hadislerin senetlerinin güvenilirlikleri ile yetinilmemesini metinleri üzerine de düşünülmesini ve bunların insafli bir kritikten geçirilmesi gerektiğini ifade eder. Metin tenkidi işini ise ancak Hz. Peygamberin mizacını iyi bilen insanlar hakkıyla yapabilirler³⁸.

³⁵ a.e., I, 33-34.

³⁶ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Konumu* (trc. Durmuş Bulgur-Halid Zaferullah Daudi), Konya 1997, s. 127-128.

³⁷ Mevdûdî, a.g.e., s. 34-35.

³⁸ Sünnet konusundaki görüşlerinin bir özeti için bk. Halid Zaferullah Daudi, *Şâh Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 261-268.

İcmâ, kıyas, mesalih ve diğer hüküm koyma ve çıkarma tekniklerini büyük oranda klasik İslâm kaynaklarında geçtiği şekliyle alan Mevdûdî bunlara yeni bazı unsurlar katmayı da ihmal etmez. Sahabe'nin adaleti konusunda geleneksel ulemadan bir biçimde ayrılan Mevdûdî peygamberlerin ismeti konusunu da farklı değerlendiren. Hilafet ve Saltanat adlı eserinde sahabiye İslâm'a olan hizmetleri ve fedakarlıkları sebebiyle övdükten sonra şöyle der:

"Nitekim herhangi bir sahabi yanlış bir iş yapabilir, hatalı bir yol takip edebilir. Bu yanlış ve hatalı işlere "içtihad" demek, müsadenzile biraz tuhaf olmaz mı? Sahabi oldukları için, sırf bu sebeble, hatalarını "doğru" göstermek, ve hatalı işlerine "içtihad" ismini vermek doğru olmasa gerektir. Zira iş böyle olunca herkes bildiğini okumağa kalkar sonra da yaptığı rezaletlerin ismine "içtihad" diyerek işin içinden sıyrılır. (...) Sahabilerin yanlış işleri hakkında sadece "yanlıştır" deyip geçmek gerekir. Bundan başka şeyler söylemek ve daha fazla ilaveler yapmak icab etmez. Bunları bir tarafa bıraksak bile esas itibariyle hatalı bir hareket, bir sahabinin, sahabilik şerefine zarar vermez."³⁹

Mevdûdî sahabe için kullandığı ifadeleri Hulefâ-i Râşidîn için de kullanır. Mesela Hz. Osman'ı devlet yönetimindeki uygulamaları ve İslâm'a ters davranışlarda ısrar eden akrabalarını işbaşında tutmakta ısrar etmesi sebebiyle hatalı görür ve onunla ilgili olarak "Zaten bir sahabinin hatalı bir hareketine hatalı değildir şeklinde itirazda bulunmak dinin icaplarından sayılamaz. Herkesin hatası olabilir. Her hatalı harekete de hata demek icab eder" der⁴⁰. Ancak o, Hz. Osman'ı pek çok icraatı sebebiyle takdir ve hayırla yadetmeyi de ihmal etmez. O aynı tavrı Hz. Ali için de gösterir ve geneli itibariyle çok doğru bir siyaset takip etmesine rağmen bazı konularda hatalı davrandığını ileri sürer⁴¹. Mevdûdî'nin bu rahat tavrı Hint alt kıtasının gelenekçi âlimle-

³⁹ bk. Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat* (trc. Ali Genceli), İstanbul 1980, s. 186-187.

⁴⁰ a.e., s. 142.

⁴¹ a.e., s. 192.

ri tarafından bir hayli yadırganmış ve bu konuları ele aldığı kitaplarına reddiyeler yazılmıştır. Ancak reddiyeler büyük ölçüde yetersiz kalmıştır⁴².

Mevdûdî peygamberler hakkında kullandığı bazı serbest ifâdeler sebebiyle ülkesindeki ulemâ tarafından ağır bir şekilde tenkid edilmiştir. Meselâ o, Enbiyâ⁴³ ve Sâffât⁴⁴ sûrelerinin ilgili âyetlerini yorumlar-ken Hz. Yunus'un (a.s.) Allâh'tan izin almadan kavmine kızıp onlardan uzaklaştığını, bu sebeple de onun Allah tarafından sıkıntılarla imtihan edildiğini söylemiştir⁴⁵. Onun bu ifâdeleri "Mevdûdî peygamberlerin masumiyetine inanmıyor" diye yorumlanarak tenkid edilmiştir⁴⁶. Aynı şekilde yıldıza, aya ve güneşe "Bu benim rabbimdir"⁴⁷ deyip de sonradan bu görüşünü terkederek Hz. İbrâhim (a.s.) hakkındaki sözleri⁴⁸ de hoş karşılanmamıştır⁴⁹. Sâd sûresi âyet 25 ve 26'nın tefsirini yapan Mevdûdî Hz. Dâvud'un bir kabahat işlediğini ve bu affedilmeyecek türden bir kabahat olmadığı için Allâh'ın onu affettiğini yazmıştır⁵⁰. Sular yükseldiğinde Nûh aleyhisselâm'ın Allâh'tan oğlunu kendisine bağışlamasını istemesi ve Allâh'ın da buna olumsuz cevap vermesi Hûd sûresi âyet 45-47'de anlatılır. 46. âyetin sonundaki "innî eizûke en tekûne mine'l-câhilîn" cümlesi üzerine Mevdûdî şöyle der:

⁴² Sahabe ile ilgili bu reddiyelere şu iki örneği verebiliriz: Muhammed Zekerîyya Kandehlevî, *Fitne-i Mevdûdiyyet*, Karaçi 1976; Muhammed Abdullah, *Sahâbe-i Kirâm aor un per Tenkid*, Mûltân 1390, 1410.

⁴³ el-Enbiyâ 21/87-88.

⁴⁴ es-Sâffât 37/139-148.

⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 182-183; IV, 307-308.

⁴⁶ el-Bennûrî, *el-Üstâzü'l-Mevdûdî*, II, 24-26.

⁴⁷ el-En'âm 6/76-79.

⁴⁸ Mevdûdî, *a.g.e.*, I, 556-558.

⁴⁹ el-Bennûrî, *a.g.e.*, II, 21.

⁵⁰ Mevdûdî'nin ifâdesi şöyle: "...Buradan şu anlaşılıyor ki Hz. Dâvud'un (a.s.) yaptığı o işte [bir adamdan kendisi için karısını boşamasını istemesi] nefsi isteklerinin bir dahli vardı..." (bk. *Tefhîmü'l-Kur'ân*, IV, 326-7). Tenkid için bk. Bennûrî, *a.g.e.*, II, 26-29.

“ Bir kimse bu İlâhî irşâdı görüp de “Hz. Nûh’un içinde îmân rûhu az idi, veya onun îmânında câhiliyet şâibesi vardır” diyemez. Burada asıl mesele şudur ki, enbiyâ da insandır ve insanın her vakit, mü’min için öngörülen en yüksek kemâl derecesinde bulunması mümkün olmayabilir. Bazan, insan psikolojisi bakımından çok hassas bir durumda nebî gibi yüksek dereceye sahip olan biri bile kısa bir süre için kendi beşerî zaaflarına mağlup olabilir. Ama ne zaman ki bu durumunun farkında olur ya da ona bildirilir işte o anda yaptığından döner...”⁵¹

Yukarıdaki dört örnekten Mevdûdî’nin ilk bakışta peygamberlerin masumiyetine gölge düşürecek türden birşeyler söylediği çıkarılsa da kullandığı ifâdelere bakıldığında onun masumiyete farklı bir anlam yüklediği ve bunları peygamberlerin masumiyetini ortadan kaldıracak türden işler olarak görmediği anlaşılıyor.

İslâm eğitim tarihinde din ve bilim ayrımı her zaman ciddi bir problem ve tartışma konusu olmuştur. Hint alt kıtası medreselerinde uygulanan eğitim programında fizik, kimya, cebir, matematik, astronomi, biyoloji gibi dersler mütekamil anlamıyla yer almamaktaydı. Ders kitabı olarak seçilen eserler de yetersizdi. İngilizlerin bölgeye hakim olması ile modern tarzda okullar açılmaya başlanınca bu bilimler de öğretilmeye başlanmış ve böylece medrese müfredatına bu derslerin konulup konulmaması konusu tekrar tartışmaya açılmıştır. Mevdûdî 1941 yılında Nedvetü’l-Ulemâ’nın toplantısında yapmış olduğu konuşmada din-bilim ayrımını eleştirmiş ve bu ikisinin de özü itibarıyla insana hizmet için varolduğunu ve birlikte okutulması gerektiğini ifade etmiştir⁵². Daha sonra Cemaat-i İslâmî’ye bağlı olarak Pakistan’da açılan okullarda bu dersler birlikte okutulmuştur. Mevdûdî’nin toplumda kadının konumu, doğum kontrolü, faiz, bankacılık, gibi daha pek çok konuda kendisine has düşünceleri bulunmaktadır. Bu

⁵¹ Mevdûdî, *a.g.e.*, II, 342-3.

⁵² Mevdûdî, *Ta’lîmât*, Lahor 1992 (10. bs.), s. 66 vd.

konuların bazıları ile ilgili olarak müstakil eser yazan Mevdûdî kendisine gelen sorulara verdiği cevaplardan oluşan kitap serisi *Resâil u Mesâil* 'de (*Meseleler ve Çözümleri*) pekçok problem ve konuya değinmiştir.

Mevdûdî, hayatı dini-ilmî ve siyâsî mücadelelerle geçen bir önder ve lider şahsiyet olarak tavsif edilebilir. Bu bağlamda bir yandan, tamamen İslâmî endişelerle Hindistan'dan koparak kurulan Pakistan devletinin idarî ve siyâsî yapısı için hakim güçler ve devlet erkanı ile mücadele ederken öte yandan da İslâm kaynaklarını, tarih ve kültürünü Batıcı-Modernist bir mentalite ile ele alan ve çarpık sonuçlara ulaşan "yenilikçi" kesim ile uğraşmıştır. Ancak bu mücadelesinde haklı iken haksız duruma düşecek tarzda bir aşırılığın içerisinde olmamış ve makul hareket etmeye gayret göstermiştir. İdâre-i Tulû-i İslâm adıyla Gulam Ahmed Perviz tarafından kurulan modernist hareketin temsilcileriyle yaptığı tartışmaları içeren *Sünnet ki Âinî Haysiyet* (*Sünnetin Anayasal Konumu*) adlı kitap sünnetin dindeki değeriyle ilgili oldukça kıymetli bir kaynak olmanın yanında Mevdûdî'nin itidalini de göstermektedir. Geleneksel ulema ise Mevdûdî ile öylesine uğraşmışlardır ki eleştirilerini İslâm dünyasında büyük uyanışlara vesile olan bir fikir adamını "tekfir (dinden çıkmış sayma)" noktasına kadar götürmüşlerdir. Diyobendî, Birelvî ve Ehl-i Hadîs ekollerine mensup ilim adamlarınca yazılan reddiye ve eleştiri türü kitaplardan bazıları üzerinde yaptığımız incelemede Mevdûdî'nin aykırı görüş bildirdiği konulardan birçoğunun daha önce İslâm âlimleri arasında tartışılan ve haklarında kesin deliller bulunmayan konular türünden olduğu görülmüştür. Muhammed Yusuf Bennûrî'nin *el-Üstâzü'l-Mevdûdî ve şey'ün min hayâtihi ve efkârîhi* (I-II, Karaçi 1976-1977) adıyla yazdığı eser bunların en itidallilerindendir. Büyük hadis âlimi Muhammed Zekeriyya Kandehlevî ise *Fitne-i Mevdûdiyyet* (Karaçi 1976) adını verdiği eserde eleştiri dozunu bir hayli kaçırmıştır. Mazhar Hüseyin ise kitabını Mevdûdî'nin düşüncelerini yeni bir din olarak sunar tarzda

Mevdûdî Mezheb (Mevdûdî Dini: Lahor 1992) adıyla yayınlamıştır⁵³. Mevdûdî'nin düşüncesini eleştirenlerin bütünüyle haksız olduğunu ve onun gerek ilmî gerekse siyâsî-ictimâî hayatında hiç hata yapmamış olduğunu söyleyecek değiliz. Özellikle kişiliğinden kaynaklanan muhataplarını sözleri ve davranışı ile etki altına alma özelliği sebebiyle Cemaati içerisinde itiraz edilemez ve karşı görüş ortaya konulamaz konuma çıkmıştır. Cemaati birlikte kurdukları ikinci adam durumundaki Emin Ahsen Islâhî ile şura prensibini Islâmî ölçüler içerisinde uygulamama ve cemaati şahsi düşünceleri doğrultusunda yönetme gibi ihtilaflar sebebiyle görüş ayrılığı ortaya çıkmış ve Islâhî birçok cemaat mensubu ile birlikte hareketten ayrılmıştır. Toplumun entelektüel gelişimi için daha fazla mesai ayırmak mümkün iken cemaatin gücünün daha çok siyasî faaliyetlere kanalize edilmesi ayrı bir eleştiri olarak ortaya konmuştur.

2. Siyâsî Düşüncesi

Mevdûdî'nin siyasi düşüncesi, dini düşüncesinin pratik hayata ve topluma yansıyan yönünden başka bir şey değildir. O gençlik yıllarını İngiliz yönetimindeki Hindistan'ın siyasi ve dini mücadele ortamında geçirerek toplumu tanımaya ve toplumun dini hayattaki problemlerini tahlile çalışmıştır. Fikrî olgunluk dönemi olarak kabul edilen kırk yaşlarına vardığında ise arkadaşlarıyla birlikte kurduğu cemaat yoluyla toplumun ıslahını hedef olarak belirlemişti. Kendisinin "iki kavim nazariyesi"⁵⁴ karşı çıkmasına rağmen Hint alt kıtasında Pakistan ve

⁵³ Bunlara karşı Mevdûdî'nin arkadaşları ve aynı düşünceyi paylaşımlar tarafından yazılan kitaplardan bazıları şunlardır: Âsım Nu'mânî, *Mevlânâ Mevdûdî per Cûtey ilzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, Lahor 1985; a.mlf., *Mevlânâ Mevdûdî per İ'tirâzât ki Hakikat*, Lahor 1990; Melik Gulam Ali, *Hilâfet aor Mulûkiyet per İ'tirâzât ka Tecziye*, Lahor 1991; Muhammed Yusuf, *Mevlânâ Mevdûdî per İ'tirâzât ka İlmi Câize*, I-II, Lahor 1989-91.

⁵⁴ İngiliz yönetimi (1857-1947) zamanında iyice güçlenen Hindular Hindistan'da müslümanların kendileriyle birlikte yaşamasını bir hayli zorlaştırmaya başlamışlardı. Bunu gören ve bir problem olarak müslümanların önüne getiren İkbâl gibi bazı müslüman entellektüeller bölgede müslümanların ayrı bir devlet kurmasının zorunlu hale geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün büyük oranda kabul görmesi

Hindistan adıyla iki bağımsız devlet kurulması sebebiyle Pakistan'a yerleşince dini ıslah düşüncelerine siyasi düşünceleri âdetâ galabe çalmış ve bu ikisini hayatı boyunca içiçe yürütmüştür. Cemaat-i İslâmî'nin prensipleri ile Mevdûdî'nin siyasi düşünceleri neredeyse birebir örtüştüğünden burada Cemaat'ın tarihinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

Yukarıda da temas edildiği gibi, Mevdûdî davetine icabet eden yetmiş beş kişi ile Cemâat-i İslâmî'nin kuruluşunu gerçekleştirmiş ve ilk emir olarak seçilmişti. Cemâatin kuruluşunda yetmiş beş kişinin ortak düşüncesi olarak kabul edilen bazı temel prensipler ve üyelere aranan şartlardan bazıları şunlardır:

- Cemâat-i İslâmî sadece siyâsî, dînî ve ıslahçı bir cemâat olmayıp, en geniş manasıyla İslâm'ın insan hayatı için cihanşumûl dünya görüşüne sahip olduğunu kabul etmekte ve bunu hayatın her sahasında amelî olarak gerçekleştirmek niyetindedir.

- Cemâat-i İslâmî'nin maksadı hükümet-i İlâhiyenin ve İslâmî nizâmın te'sisidir. İslâmî nizâmın maksadı İlâhî rızâyı ve uhrevî saâdeti elde etmektir.

- Bu hedefler doğrultusunda çalışmayı düşünen cemâat üyelerinin İngiliz hükümetindeki görevlerinden ayrılmış olması gerekir. Cemâat üyeleri bir dava olduğunda İngiliz mahkemelerine gitmeyecektir⁵⁵.

Cemâat üyeleri müslümanlar arasında ihtilafa sebebiyet verecek tartışmalardan uzak duracak, okuma ve bilgilenmeye önem verecek ve hayatını İslâmî usûllere göre tanzim edecektir."⁵⁶

üzerine çalışmalar bu yöne kaydırılmış ve nihayet 1947 yılında Hint alt kıtasında Pakistan ve Hindistan adıyla iki devlet kurulmuştur. İkbal ve arkadaşlarının bu düşüncesine "iki kavim nazariyesi" denilmektedir.

⁵⁵ İngilizler'le ilgili bu kararlar 1947 yılında Pakistan'ın kurulmasıyla geçerliliğini yitirmiştir.

⁵⁶ bk. *Rôdâd*, I, 43-53; Muhammed Osman-Mesud Eş'ar, *Pakistân ki Siyâsî Cemâateyn*, Lahor 1988, s. 570-3; Masudul Hasan, *a.g.e.*, I, 250-3.

Cemâat-i İslâmî kuruluşunun akabinde teşkilatlanma faaliyetine başlandı; kendi içerisinde ilim ve eğitim, neşriyat, teşkilat, mâliye, davet ve tebliğ şubesi adlarıyla kısımlara ayrılırken dışarıda da bölge, şehir, kasaba ve köy temsilcilikleri kuruldu. Hareketin ilk yılları eğitim, tebliğ ve neşriyat ağırlıklı geçmiştir. Mevdûdî'nin Pakistan'a gelmesiyle cemâatin Hindistan emirliği Ebû'l- Leys Islâhî'nin üzerinde kaldı. Pakistan'ın kuruluşu ile faaliyetleri ve kuruluş gayeleri ayrı bir anlam kazanan cemâat Mevdûdî'nin liderliğinde İslâmî bir yönetim için yoğun faaliyetlere başladı. Cemâatin 1947-70 arasındaki yılları teşkilatı genişletmek, ülkedeki İslâm muhalifi unsurlara karşı mücadele etmek ve İslâmî anayasa ve kânunlar çıkarılması için hükûmetlere siyasi baskı yapmak gibi faaliyetlerle geçti. 1970'de girilen ilk genel seçimde ülke genelinde %20 gibi yüksek bir oy alınmasına rağmen seçim sistemi sebebiyle mecliste umulan sandalye sayısına ulaşamadı. Cemâat 1971 yılında Doğu Pakistan'ın Bangladeş adıyla Pakistan'dan kopmasıyla ikinci bir bölünmeye daha uğramış oldu. Bangladeş'te işbaşındaki idare oldukça etkili olan Cemâat-i İslâmî'yi sindirmek için çok sert tedbirler aldı ve cemâati tamamen etkisiz duruma getirdi⁵⁷. Bu Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî için de psikolojik olarak büyük bir yıkım oldu. 1971-77 yılları arasında Başbakan olan Zülfikar Ali Butto'nun İslâm karşıtı politikaları ve cemâatler üzerindeki baskıları sebebiyle Cemâat-ı İslâmî siyâsî yönden ciddi bir faaliyet göstereemedi. Zaten Mevdûdî 1972 yılında cemâat emirliğinden çekilmiş ve yerine Miyân Tufeyl Muhammed emir seçilmişti⁵⁸.

Mevdûdî'nin ve dava arkadaşlarının geniş ufukluluğunu ve uzak görüşlülüğünü göstermesi bakımından Pakistan, Hindistan, Bangladeş ve Avrupa ülkelerinde kurmuş oldukları müesseseler özellikle zikredilmelidir. Cemâat ile resmî bir bağı olmasa da cemâatin genel pren-

⁵⁷ Ahsan, a.g.m., 292.

⁵⁸ Cemâatin bir parti olarak kuruluş gayesi, programı ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk., *Pakistân ki Siyâsî Cemâateyn*, s. 558-656; Ferîde Hânım, *Mevlânâ Seyyid Ebi'l-A'lâ Mevdûdî*, s. 79-157.

sipleri doğrultusunda faâliyet gösteren İslâmâbâd'daki Siyâsâl Araştırmalar Enstitüsü (Institute of Policy Studies, IPS) Pakistan'da ilmi manada politika üreten önemli bir kurumdur. Siyâsal ve toplumsal araştırmaları ile Pakistan siyâseti üzerinde ciddi bir etkiye sahip olan enstitü Keşmir, Orta Asya, ve İslâm dünyası ile ilgili yayınlar yapmakta ve kitaplar çıkarmaktadır. Arapça *el-Kadâyâ'd-Düveliyye* (uluslar arası meseleler) dergisi bütün İslâm âlemine hitap etmesi sebebiyle önemlidir. İngiltere'de ise İslâmî Vakıf (Islamic Foundation) ve Birleşik Krallık İslâm Misyonu (U.K. Islamic Mission) Cemâat-i İslâmî mensuplarınca kurulmuş ve o doğrultuda bir hayli faâliyet gösteren kuruluşlardır.

Cemaatte her ne kadar şûrâ prensibi geçerli olmuş, kararlar burada alınmış ve stratejiler burada tespit edilmişse de etkin kişiliği sebebiyle Mevdûdî'nin görüşleri çoğu zaman ana belirleyici olmuştur. Çoğu Mevdûdî'nin eserlerinden alınan ve uygulanan cemâate ait temel ilke ve fikirler şu şekilde özetlenebilir:

- Kur'ân ve sünnet merkezli Ehl-i sünnet ve'l-cemâat inancı asıldır.

- İctihad kapısı hiç bir vakit kapanmamıştır.

- İslâm, felsefî bir sistem olmayıp hayatın bütün safhalarıyla doğrudan ilgilidir. Bu ise ancak onun prensiplerini hayata hakim kılmakla mümkün olur.

- İslâm sadece insanla Allah arasında bir ilişki olmayıp hayatın sosyal, siyasal, ve ekonomik yönlerini de içine alır ve bu sahaların ıslahı için öneriler sunar. Ferdî takvâ yeterli olmayıp toplumun kurtuluşu ve İslâmî bir yönetimin kurulması için çalışmak gerekir.

- Toplumun huzurunu sağlayıp İslâmî nizamı kuracak bir yönetimin oluşturulması için âdil şartlarda yapılan her türlü seçim şekli meşrudur.

- Yönetimi elde etmek için barışçıl demokratik hareket tarzı uygundur⁵⁹.

⁵⁹ bk. Ahsan, a.g.m., 292-3; *Pakistân ki Siyâsî Cemâateyn*, s. 574-611; Ferîde Hânım, a.g.e., s. 79-122.

C. Sonuç

Hint alt kıtasında İslâm'ın bu bölgeye gelişinden itibaren İslâm âlimlerinin farklı renk ve tonlarda birer çizgisi olmuştur. Bunun sonucu olarak ta birçok mezhep, tarikat, ekol, medrese ve akım bu bölgede doğmuştur. Âlimlerin renk tonları özellikle Şah Veliyyullah Dihlevî'ye kadar büyük oranda birbirine yakın ve benzeşik iken, İngilizler'in bölgede etkili bir güç olmaya başlamasıyla farklar artmaya ve herbir çizginin renkleri iyice belirmeye başlamış ayrıca araya yeni renk ve tonda çizgiler katılmıştır. Ancak İmâm-ı Rabbânî- Şah Veliyyullah Dihlevî- Şah Abdulaziz Dihlevî- Muhammed Kâsım Nânevtevî- Şeyhü'l-Hind Mahmud Hasan Diyobendî- Hamîdüddin Ferâhî- Şiblî Nu'mânî-Seyyid Süleyman Nedvî gibi aralarında özde fark olmayan ilim ve fikir adamlarını içinde barındıran çizgi hep belirgin ana çizgi olmuştur. Mevdûdî'nin de bu ana çizgide olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu çizginin en temel özelliği; İslâm'ın, tarihin bir döneminde Arabistan yarımadasında adı Muhammed (s.a.) olan bir peygambere gelen mesajlar bütünü olduğu gerçeğini gözdardı etmeksizin tek tek fertlerin ve bir bütün olarak toplumun ihtiyaçlarını merkeze alması ve bunlara çözüm bulma çabası içerisinde nasları ve çağın gerek ve gerçeklerini birlikte değerlendirmesidir. Birlikte ele alıştır, ortaya konulan çabalara yoğunluğu veya azlığı çizgi içerisinde yer alan herbir âlimin aldığı sonucu doğru orantıda etkilemiş, farklı kemiyette ürünler ortaya çıkarmıştır. Hind alt kıtasındaki sözü geçen ana çizgide yer alan ilim ve fikir adamlarının asıl hedeflerinin Allah rızasını kazanmak ve insanların dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek olduğu hususu tartışmadan uzaktır. Çünkü bunların niyetlerini sorgulamayı gerekli kıla- cak menfi bir doneye sahip değiliz. Ne var ki, bu âlimlerin de zaman zaman isabetli olmayan sonuçlara varmaları ve hata yapmaları söz konusudur. Kaldı ki hata yapma insanlığın Hz. Âdem ve çocukları ile başlayan en büyük ve en önemli değişmez ortak paydasıdır. Mevdûdî'yi de aynı kategori içerisinde değerlendirmemizde hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Bu ise onun düşüncesinden yararlanılması önünde bir engel değildir.

FAZLURRAHMAN

İbrahim HATİBOĞLU

A. Hayatı

Fazlurrahman 21 Eylül 1919 tarihinde Pakistan'ın kuzeybatısında bulunan Hezâre şehrinde doğdu. Babası Mevlânâ Şehâbeddîn, Diyû-bend Dârülulûm'undan geleneksel eğitim alarak mezun olan, bununla birlikte ıslâhat fikrine de açık, İngilizlerin Hindistan'ı işgalinin ardından İngiliz resmî dairelerinde çalışmış yenilikçi bir kimse idi. Fazlurrahman ilk eğitimine babasının yanında geleneksel medrese eğitimi olarak başladı. Yenilikçi bir ilim adamı olmasında babasının etkisi oldu. On yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra, bir yandan babasından okumaya devam ederken, bir yandan da modern eğitime yönelerek 1933 yılında Lahor'da yüksek öğrenimini sürdürdü. Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünü 1940'ta, yüksek lisansını ise yine bu bölümde 1942 yılında tamamlayıp, aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak girdi. Burada başladığı doktora eğitimini 1946'da git-tiği İngiltere'de (Oxford) sürdürdü. Doktora tezi konusuna dair eserle-ri mütalaa edebilmek amacıyla Grekçe, Latince, Fransızca ve Almanca öğrendi. İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinin *nefs* bölümü üzerine yo-ğunlaştığı doktora tezini 1949 yılında bitirdi.

Doktorasının ardından, 1950 yılında İngiltere'nin Durham Üni-versitesi'nde okutman olarak göreve başladı. Burada İslâm felsefesi ile

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İran kültür ve medeniyeti dersleri okuttu. Bu görevi sırasında çalışmalarını bir yandan klâsik İslâm filozoflarını bir yandan Batı'daki şarkiyat telakkîlerini öğrenip anlamaya hasretti. 1958'e kadar süren bu görevinin ardından Kanada Montreal'de bulunan McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'e İslâmî ilimler doçenti olarak tayin edildi. Çağdaş İslâm düşüncesine ağırlık verdiği bu dönem 1961 yılında Pakistan hükümetinin daveti ile Karachi'ye İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi'ne gelinceye kadar sürdü. Fazlurrahman bu görev sayesinde, aldığı eğitim sırasında öğrendiklerini, hocalık tecrübelerini ve düşündüklerini hayata geçirme fırsatını elde etmişti. Bir kitabındaki bazı ifadeleri dolayısıyla katli istenip başına ödül konulunca, Pakistan'dan ayrılıp Amerika'ya gitti. California Üniversitesi'nde bir dönem ders verdikten sonra 1969 yılının Eylül ayında Chicago Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi profesörü olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988 tarihindeki vefatına kadar da bu görevde kaldı. Aralarında Türklerin de bulunduğu pek çok öğrenci ve fikir adamı yetiştirdi.

B. Fikirlerine Dair Genel Bir Çerçeve

Çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen, Hint-Pakistan ve Türkiye'deki İslâm modernizmi tartışmalarında adı ilk anılan kişi Fazlurrahman'dır. Onun adını öne çıkartan en önemli yönü, çağdaş İslâm modernizmini sistemleştirmeye dönük çabaları ile üretkenliği ve Batı düşüncesi ile Doğu düşüncesi arasındaki telifçi kişiliğidir.

Şahsiyeti ve ilk kabullerini, büyük ölçüde, Diobend Medresesi'nden mezun bir âlim olan babası ve annesi şekillendirdi. Pencap Üniversitesi'ndeki ilk, üniversite (1940) ve yüksek lisans (1942) tahsilinin ardından İngiltere'ye giderek doktora eğitimine başladı. Aynı zamanda klâsik İngiliz şarkiyatçılığının önemli temsilcilerinden olan H. A. R. Gibb'in *Modern Trends in Islam* adlı eserinden ve İslâm modernizmine dair görüşlerinden de etkilendi. Ayrıca Fazlurrahman,¹ zekâsını ve İngilizce'ye hâkimiyetini fark eden hocası Gibb'in özel ilgisine

¹ Masud, "Obituary Notes", *IS*, XXVII/4, 1988, 397; Aydın, "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi (İAD)*, IV/4, 1990, 276).

de mazhar oldu.² Oxford'ta Gibb'in danışmanlığında 1950'de İbn Sina'nın Psikoloji anlayışı üzerine hazırladığı doktora tezi *Avicenna's Psychology* (Oxford 1952) adı ile neşredildi. Durham Üniversitesi'ndeki okutmanlık görevi (1950-1958), İsmâil R. Fârûkî ve Wilfred Cantwell Smith'in de³ görev yaptığı McGill Üniversitesi (1958-1961), öğretim üyesi olarak çalıştığı Chicago Üniversitesi (1969-1988), müdürlüğünü yaptığı İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi müdürlüğü (1962-1968) Fazlurrahman'ın fikrî serüveninin önemli birer basamağı oldu.⁴ *Modern Islam in India* (London 1946) adlı eserin yazarı ve İslâm düşüncesi üzerine çalışmaları bulunan W. C. Smith ile aynı üniversitede çalışması, Fazlurrahman'ın muhtemelen çağdaş İslâm modernizmi ile ilgili konulara teorik çerçevede ağırlık vermeye başlamasında etkili oldu.

Pakistan'da aldığı geleneksel eğitiminin ardından başladığı Oxford'taki doktora dönemi ve Durham'daki okutmanlık yılları, onun düşüncesindeki köklü değişikliklerin meydana gelmeye başladığı yıllardır.⁵ Otobiyografisinde bu durumu kendisi şu şekilde ifade etmektedir:

"Doktora yaptığım Oxford Üniversitesi ve okutmanlık yaptığım Durham Üniversitesi'nin bulunduğu İngiltere'ye gittikten sonra, almış olduğum modern eğitim ile geleneksel eğitim arasında bir çelişkinin canlanmaya başladığını hissettim. 1940'lı yılların sonu ile 1950'li yılların başında felsefe çalışmaktan kaynaklanan ciddi bir şüphe dönemi geçirdim. Bu benim geleneksel inançlarımı darmadağın etti."⁶

² Ali, "Late Professor Fazlur Rahman", *ICLQ*, VIII/3, 1988, 255-256.

³ Aydın, "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", *İAD*, IV/4, 1990, 276.

⁴ Heise, "Fazlur Rahman", *MESAB*, XXII/2, 1988, 310; Bijlefeld, "Dr. Fazlur Rahaman", *MW*, LXXIX/1, 1989, 80-81; Cragg, "Fazlur Rahman of Karachi and Chicago", *The Pen and The Faith Eighth Modern Muslim Writers and the Qur'an*, 91-92.

⁵ Charles Adams, Fazlurrahman'ın doktora için gittiği Oxford'daki ilk hâlini kendi ifadesine dayanarak: "sakallı, geleneksel Hint kıyafetiyle ve her yönüyle, yeni çevresine tamamen tezat teşkil eden genç, klasik bir Hintli müslüman" şeklinde tasvir eder ("Bir filozof Olarak Fazlurrahman", *İAD*, IV/4, 1990, 265).

⁶ Fazlurrahman, "An Autobiographical Note", *İAD*, IV/4, 1990, 227; *The Courage of Conviction*, (nşr. P. L. Berman, New York 1985) adlı eserden alınmıştır.

Bu bocalama ve geçmiş kabullerini sorgulama döneminin ardından İslâm'ı anlamak için kendisinde yeni bir gayret hissi uyandı, geleneksel hiçbir yoruma bağlı kalmadan doğrudan temel kaynaklara Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in hayatına yönelerek, bu kaynakları ve geleneği yeni bir gözle değerlendirme imkânı bulmuştu. Onun, gelenek üzerinde durması ve geleneğin yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesi bu bakışın ürünüdür. Kanada'da, mesai arkadaşlarının da etkisi ile felsefî konulardan biraz uzaklaşıp çağdaş İslâmî problemlerle ilgilenmeye başlamış, modern dönemin İslâmî problemlerine dair makalelerini bu üç dört yıllık dönemde yazmıştır. Yenilikçi bir idareci olan Eyüb Han zamanında Pakistan'da atandığı İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi müdürlüğü sırasında bu konuları yazmaya devam etti, fikir seyrinde daha mücadeleci bir döneme girdi. Ayrıca bu dönemde teorik anlamda şekillendirdiği yenilikçi yaklaşımını, devlet desteğiyle hayata geçirme fırsatını elde etti. Ancak sekiz yıl devam eden bu süreç, vakıadan uzak teorik yaklaşımların toplum katında gereken ilgiyi görmek bir yana, kendisinin Pakistan'dan sürülmesi ile son buldu.

Geleneksel İslâm yorumuna dair eleştirel nitelikli fikirlerinin ülkesinden sürülmesi ile sonuçlanması üzerine, Chicago'da tekrar felsefe okumaya başlayıp, bu birikimleriyle *The Philosophy of Molla Sadra* (Albany 1975), *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980), *Islam and Modernity* (Chicago 1982) gibi eserlerini yazmış, buralarda felsefî birikimini, teorik yaklaşımlarını ve uygulama sırasında karşılaştığı tecrübelerini birleştirmiştir.

Bu fikrî seyir çerçevesinde, Fazlurrahman'ın Oxford'daki doktora öğrenciliği ve Durham'daki okutmanlığı hayatındaki bunalım dönemi, 1958 McGill'deki hocalığından 1968'de enstitünün müdürlüğünden ayrıldığı döneme kadar geçen süreç fikrî oluşum dönemi, Chicago Üniversitesi'ndeki yılları çözüm dönemi kabul edilmiştir.⁷

⁷ Açıkgeç, "Fazlurrahman", *DİA*, XII, 280-286.

Fazlurrahman, İslâm'ın zamanla aldığı geleneksel şekli eleştirmiş ve bu sebeple, Kur'ân'ın görüşünü tarihin enkazı arasından çıkarıp yeniden diriltmenin hem müslümanlar hem de diğer insanların menfaati için zaruri olduğu fikrini savunmuştur. Kendisinin "bunalım dönemi" diye tanımladığı yıllardan sonra, geleneksel ve modern düşünce arasındaki çelişkiyi, bütün geleneklerin sürekli olarak yeniden canlandırılması ve ıslah edilmesi gerektiği şeklinde özetlemiş, bunun da Müslümanlar tarafından İslâm'ın temel kaynakları kabul edilen Kur'ân ve sünneti yeniden anlamalarıyla mümkün olacağını savunmuştur. Dolayısıyla ona göre bu iki kaynak, geleneksel anlayıştan farklı yeni bir bakış açısı ile ele alınmalıdır.⁸ Zira geleneksel anlayış mevcut problemleri durumun ortaya çıkması ile neticelenmiş olup, savunulmaya devam edilmesi problemlerin daha da derinleşmesine neden olur.

İslâm'ın bütünü ile ve yeni bir bakış açısıyla yorumlanmasının gereğine olan inancı dolayısıyla Fazlurrahman dinin temel konuları olan peygamberlik, Kur'ân, Sünnet gibi meselelere öncelik vermiştir. *Prophecy in Islam*'da (London 1958) peygamberlik meselesinde, kelâmcı ve filozofların konuyu Kur'ân'dan uzak inceledikleri tespitinden hareketle düşüncesini ve İslâmî ilim anlayışını, geleneksel ilmî anlayıştan farklı, ancak, doğrudan Kur'ân'ı hareket noktası aldığını ileri sürdüğü bir metodoloji ile ortaya koymaya çalıştı. *Islamic Methodology in History* (Karachi 1965) onun sünnet, içtihat, icmâ, hadis ve toplumsal değişme gibi konuları ele aldığı temel eseridir. Fazlurrahman, Goldziher ve Schacht gibi şarkiyatçıların temel konulardaki hadîslerin bir çoğuna uygulayamadığı tarihî tenkit yöntemini, bu eserinde tatbik ettiğini ifade etmiş,⁹ aynı zamanda bu eseriyle Müslüman-Müslüman olmayan, İslâm ile ilgilenen herkese doğruluğuna inandığı İslâm'ı anlatmayı hedeflemiştir. Hadîsler bağlamında söylediklerinden hare-

⁸ Fazlurrahman, "Islamization of Knowledge", *A/ISS*, V/1, 1988, 8.

⁹ Fazlurrahman, "Islam and the Study of Religion", *Approaches to Islam in Religious Studies*, 199.

ketle, çok genel anlamda, Fazlurrahman'ın Batılı şarkiyat geleneğine hizmet ettiğini söylemek bile mümkündür. Zira esasen Fazlurrahman'ın "hadîslerin doğuşuna" (yani, sosyal ve siyâsî şartların ürünü olarak uyduruluşuna) dair yazdıkları öncelikle Goldziher'in ortaya attığı ve daha sonra da Schacht'ın fikhî hadisler bağlamında ispatlamaya çalıştığı "hadîslerin İslâm toplumunun ikinci üçüncü asrının inanış yorumlarını yansıttığı" şeklindeki yaklaşımın bir Müslüman tarafından kabullenilip savunulması hadisesidir. Kaldı ki, klâsik şarkiyat geleneğine ait bu bakış, daha sonra başka şarkiyatçılar tarafından başka yönlerden de çalışılmıştır.

Fazlurrahman'ın özellikle İslâm hakkında derin bilgisi bulunmayanları dikkate alarak yazdığı genel nitelikli eseri *Islam* (London 1966) ise, Hz. Peygamber'in hayatı, Kur'ân, sünnet, hadis, fıkıh, İslâm felsefesi, tasavvuf ve günümüzde İslâm gibi başlıkları içermektedir. Fazlurrahman, ortaya koyduğu çağdaşçı düşünce sistemi ışığında yazdığı *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, Chicago 1980) adlı eserinde, ele aldığı konulara kendi bakış açısına göre Kur'ânî anlayışı yansıtmış; Allah, insan, iyi-kötü, peygamberlik gibi konuları, insan merkezli bir tavırla ve Kur'ân'dan hareketle incelemeye çalışmıştır. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982) ise, genelde İslâm eğitime dair bir eser niteliğinde olmakla birlikte, yazarın tefsir metodolojisine dair bilgiler de vermektedir.

Pakistan'da enstitü müdürü olarak çalıştığı yıllarda görevi, çağdaş dünyanın değişen şartları karşısında kendileri tarafından yorumlanacak İslâm'ın prensiplerine sahip bir politika uygulanması hususunda hükümete tavsiyelerde bulunmaktı. Bu görev sayesinde düşüncesini daha yaygın olarak halka duyurma fırsatı bulmuştur. Önceki çalışmalarında ağırlıklı olarak fikrî çaba ve inanç sistemi ile ilgilenen Fazlurrahman, bu görevi ile içinde bulunduğu uyanış hareketinin ahlâkî ve uygulamaya yönelik olan kısmını pratiğe geçirme imkânı

elde etmiştir. Bununla meselâ, Efgânî'nin eylemci ağırlıklı vasfı ile,¹⁰ Abduh'un fikrî ağırlıklı sistem kurma yaklaşımı arasında dengeli bir yol bulma fırsatını iyi değerlendirmek istemişti.¹¹ Bu yaklaşımı ile İkbâl'in Mûtezile'yi, dini yalnızca bir nazariyeler topluluğu olarak tasavvur edip, hayatî bir gerçek oluşunu ihmal etmişler¹² şeklindeki sözleriyle eleştirisine katılırcasına, sırf teorik ilim anlayışına ilâveten düşüncenin uygulanmaması durumunda fazla değerinin olmayacağını göstermeye çalışmıştır.¹³

İslâmî canlanış için entelektüel seviyede bir uyanışın zorunlu olduğuna inanan Fazlurrahman, normatif Hristiyanlık ile tarihî Hristiyanlığı birbirinden ayırdığı gibi, "kural koyan/bağlayıcı İslâm" ile "tarihî İslâm"ın ayırt edilmesi gerektiği fikri üzerinde de durmuş,¹⁴ Müslümanların ve bütün insanlığın hayrı için, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının ve çağdaşçı bir yaklaşımla zihninde kurguladığı gerçek İslâm'ın yeniden keşfedilmesinin gerektiğini savunmuştur. Onun yazılarında öne çıkan en önemli unsur, günün problemlerini çözmek üzere Kur'ân'ın çağdaş bir yorumuna duyulan ihtiyaca yaptığı vurgudur.¹⁵ Ne var ki, yukarıda adına işaret

¹⁰ Bu özellik, esas itibarıyla Fazlurrahman'ın fazla tasvip etmediği bir durumdu. Efgânî'nin aşırı aktivist (eylemci) tutumu yanında, Arap talebelerin kendi derslerine rağbet etmemesi ve görüşlerini acımasızca eleştirmesi, onlara karşı menfi tavır takınmasına ve onları tenkidine neden olmuştu (Ortaylı, "Hocamız Fazlurrahman", *İAD*, IV/4, 1990, 262-263).

¹¹ Açıkgeç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İAD*, IV/4, 238.

¹² Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, s. 4-5.

¹³ Fazlurrahman'ın Mûtezile'ye dair görüşleri için, bk. *İslam*, 5-6.

¹⁴ Fazlurrahman, "Islam's Attitude Toward Judaism", *MW*, LXXII, 1982, 10.

¹⁵ Fazlurrahman, Kur'ân'ın çağdaş yorumundan ne kastettiğini değişik eserlerinde açıklamıştır. Özetle, Kur'ân metninin anlaşılması için dürüst ve mâkul bir tarihî yaklaşımın gerekliliği, bunu yaparken şu andaki tertibinden ziyade kronolojik bir tertibin dikkate alınması, Kur'ân'ın hukukî emirleriyle bunların gaye ve hedefleri arasında ayırım yapılması, gayeyi tespit ederken, nâzil olduğu sosyolojik çevrenin dikkate alınması gibi hususlara dikkat çekmiştir. Ancak o, bunun hayli zor olduğunu ve müslümanların bunu benimsemesi için hiçbir sebep görmediğini ifade etmiştir. Fazlurrahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, I/4, 1970, 329-331.

edilen *Major Themes of the Qur'an* adlı eserindeki bazı kavramlar dışında, kendisinin Kur'ân'ın çağdaş yorumuna yönelik yaptığı bir çalışması yoktur. Bu durumda onun yaptığı, çağdaş bir bakış açısı ile bazı Kur'ân kavramlarını açıklamaktan ibarettir.

Klâsik literatüre ve geleneksel düşünceye, daha ziyade devrindeki büyük şahsiyetlerin ve olayların anlaşılmasına ışık tutması dolayısıyla önem atfeden Fazlurrahman, bunların sonraki nesillerin sağlıklı düşünmesine katkı sağlaması için, sonradan gelen nesillerce yeniden hayatîyet kazandırılması ve ıslah edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Şu halde ona göre, Kur'ân ve sünnetin de içinde bulunduğu geleneğin topluma doğrudan rehberlik etmesi söz konusu olmayıp, çağın ışığında, belki gelenekten dersler çıkarılarak, yeni düşüncenin ortaya konulması önemlidir. Şayet bu yapılmazsa geleneksel mirasın bu günün insanına önereceği bir çözüm de yok demektir.

Sürekli gelişen ve değişen modern toplumda muhafazakârlık ve liberalizm veya modernizm/çağdaşçılık adıyla iki farklı temel ucun bulunduğunu ifade eden Fazlurrahman, muhafazakârların, geçmişî bütünüyle muhafazaya çalışmamaları, değerli ve öz olanı korumaları, İslâmî ve tarihî olanı tefrik etmeleri, kısacası müslümanların daha aydınlanmış bir muhafazakârlık geliştirmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Fazlurrahman, aynı şekilde muhafazakârlığın, gerçek dışı bir anlayışla tarihin büyük kısmına ezeli geçerlik hüviyeti verildiğine dikkat çekerek bundan da vazgeçilmesinin zorunluluğunu ifade eder. Ona göre, bunu başaramayan çağdaşlaşma dönemi öncesi ıslah hareketleri, bâtil inanç ve uygulamaların kaldırılmasını başarmış olsa da, ana değişimi sağlama hususunda görevlerini gerçekleştirememiş,¹⁶ kendisine göre, esas hedefleri olan toplumsal dönüşümü sağlayamamışlardır.

Fazlurrahman'ın düşünce sisteminde en temel fikir, "değişimin zaruriliği"dir. O, toplumun değişim fikrine kapalılığı sebebiyle, geçmişin hatıralarını anarak yaşamasını ve zamanının gerçeklerini göz

¹⁶ Fazlurrahman, *İslam*, s. 250.

ardı etmesini büyük bir başarısızlık sebebi saymış, böyle bir toplumu, fosilleşmeye başlamış toplum olarak görmüştür.¹⁷ Bu anlamda, Müslüman entelektüellerin, dini yorumlamak suretiyle öncelikle toplumun değişimine ayak uydurmasının, ancak bundan da önemlisi, değişimi sürekli hale getirecek fikrî çabaların da içinde olma gibi bir sorumluluğu vardır. Zamanın ihtiyaçlarını dikkate almanın, Kur'ân ve sünnetin yeni bir anlayışla yorumlanmasına bağlı olduğunu söyleyen Fazlurrahman, sünnete ve fakihlerin Kur'ân'a yaklaşımına dair düşüncelerini açıklamıştır. Bu görüşe göre Kur'ân, tarih boyu fakihler tarafından parçacı bir şekilde ele alınmıştır. O önerdiği yeni metot ile bu yaklaşımın sebep olduğu yanlışlıkları ortadan kaldırmayı, hadis, tefsir ve fıkıh alanlarına getirmeye çalıştığı usulle, küllî bir düşünce sistemini ve yenilikçilik projesini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.¹⁸ Dolayısıyla İslâmî ilimleri yorumlaması ve konulara yaklaşımında o hep değişim yanlısı tavrı benimsemiştir. Toplumsal değişimin kaçınılmazlığından hareketle Fazlurrahman, İslâm'ın da bu değişmeye paralel biçimde geliştirilip yenilenmesi gerektiğini söyler. Ne var ki, Fazlurrahman'ın toplumsal değişimin zarureti konusundaki bu yaklaşımı, manevî alanı dışlayan maddî alanda ilerleme ve tüketimi teşvik eden insan merkezli bir anlayışın ürünü olup, vahiy ve öte âlem nokta-i nazarından değerlendirildiğinde, istikâmet üzere olunmak kaydı ile sürekliliği (istikâmette devamlılık) dışlayan bir tavrı da içermektedir.

Fazlurrahman değişim sürecini, toplumsal değişim veya değişimin sosyolojisi olarak nitelendirmektedir. Ancak toplumun geçirdiği değişim sürecini anlayamadığını da ileri süren Fazlurrahman, çalışma ve fikirlerini bu esasa göre şekillendirmiştir.¹⁹ Ona göre, dinin toplumsal değişimin tesiriyle yenilenmeyecek ve değişime uğramayacak

¹⁷ Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, s. 175-176.

¹⁸ Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İAD*, IV/4, 246-247.

¹⁹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 162; a.mlf., *Islamic Methodology*, 175-1766; Ayrıca onun değişime dair görüşleri için bk. Açıkgenç, "Fazlurrahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *İslâm ve Çağdaşlık*, 21-25.

olan kısmı sadece Kur'ân'dan çıkarılacak genel İslâmî ilkelerdir.²⁰ Ne var ki Fazlurrahman'ın burada sözünü ettiği genel ilkeler, hem sınırları belirsiz ve tartışmaya açık, hem de ahlâkî alan ile sınırlandırılmıştır. Daha açık bir ifade ile genel ilkelerin tespiti Müslüman entelektüelin kişisel yorumuna bırakılmıştır ve tespit edilen bu ilkeler kişiden kişiye değişkenlik arz eden ve çok genel birkaç husus dışında tespit edilmesi çeşitli güçlükleri bünyesinde barındıran hususlardır.

Kur'ân'ı bir bütün halinde anlamadıkları, onu doğru anlamaya yönelik metot geliştirmedikleri gerekçesiyle tefsircileri ve tefsir usulcülerini de eleştiren Fazlurrahman, geleneksel dönemde sık sık birbiri ile çelişen fikirlerin savunulduğunu,²¹ nüzul sebeplerine dair rivayetlerin özel durumlara cevap vermekten öte, oradan çıkarılacak genel ilkelere yardımcı olmak amacıyla kullanılması gerektiğini, ancak bunun daha önce sürekli göz ardı edildiğini söylemiştir.²² Aynı gerekçelerle, geleneksel fıkıh usulünü de eleştiren Fazlurrahman, fakihlerin hüküm verirken ayet ve hadislerden iktibas yapmalarını yersiz bulmaktadır. Çünkü Müslüman, Kur'ân ve sünneti tamamıyla kendi benliğine sindirdiği için, özel bazı durumlar için çelişik gözüксе de, zaten ileri süreceği hukuk kuralı temel kaynaklar ile genel çerçevede çelişmeyecektir. Fazlurrahman'ın bu yaklaşımı, gerçekte tefsir ve fıkıh usulünün değersizliği dolayısıyla değil, ayet ve hadislerden bağımsız, genel ilkeler çerçevesinde yorumlama gayretlerine engel gözükmesi ve geleneksel mirası değerlendirmede iç bütünlüğe imkân sağlaması dolayısıyladır. Bilindiği üzere, Fazlurrahman'ın söylediğinin aksine, "ayet ve hadisler çerçevesinde" bir iç bütünlüğe bu usullerde de yer verilmiştir. Ancak geleneksel usuller, belirtilen sınırların daha ötesinde bir üst çerçeveye imkân vermemektedir.

²⁰ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 20-21.

²¹ Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, s. xii, xv; a.mlf., *Islam and Modernity*, s. 17.

²² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 17.

Bütün yenilikçi düşünürler gibi Fazlurrahman da içtihat üzerinde durmuş, içtihadın olmadığı yerde dinamizmin (canlılık ve yenilenmenin) olamayacağını ifade etmiş, ancak fakihlerin içtihadı sadece İslâm hukukuna hasretmelerini eleştirmiştir. Müslümanın içinde bulunduğu bütün fikrî çabaları bu çerçevede değerlendiren Fazlurrahman, içtihadı, “kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânasını anlama ve o kuralı, yeni durumu içerecek şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tâdil ederek değiştirmek suretiyle çözüme ulaşma çabası” olarak değerlendirmiştir.²³

Tarifte de görüldüğü üzere buradaki içtihat geleneksel anlamından farklı fonksiyonlar icrâ edecek şekilde daha geniş bir çerçevede tanımlanmıştır. Fikhî hüküm ifade etmesi açısından Kur’ân ayetlerinin mutlaklığı konusunu da ele alan Fazlurrahman, içtihadla özellikle cezâ hukuku ve normatif hukuk alanında ihtiyaç duyulduğunu, Kur’ân’dan hareketle varılan ahkâmın genel geçerliliğinin olmadığını, mutlak geçerliliğin sadece Kur’ân’dan çıkarılan genel ilkelerde olabileceğini ifade etmektedir. Fazlurrahman, Kur’ân’daki belirli hükümlerinden hareketle onun temel hedeflerini oluşturan genel ilkelerine doğru ulaşmada aklın rolüne vurgu yapar. O, özellikle çağdaşçı Müslümanlar tarafından dile getirilen, “Kur’ân’ın bize genel ilkeler verdiği; sünnetin veya aklın ise, bu genel ilkeleri somut çözümler halinde ortaya koyduğu” şeklindeki görüşleri eleştirmiştir. Fazlurrahman’a göre Kur’ân, pek fazla genel ilke vermemekte; çoğunlukla belli/somut tarihî meselelere çözümler getirmektedir. Burada yapılması gereken, açık ya da imalı bir biçimde ayetlerde zikredilmiş olan çözümler ve kararların arka planındaki sebepleri bulup bu sebeplerden genel ilkeler çıkarmaktır.²⁴ Fazlurrahman, kendisinden önceki ıslahatçı ve yenilikçileri okumuş ve onları değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ancak onun çağdaşçı tavrını ve özellikle de Kur’ân’a yaklaşımını, daha çok kendisi gibi Pakistanlı ve Avrupa’da eğitim görmüş bir düşünür olan

²³ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 7.

²⁴ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 20.

İkbal'in fikrî açıdan devam ettiricisi şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Özellikle Eyüb Han döneminde, Fazlurrahman'ın düşüncelerini tâvizsiz uygulama isteği,²⁵ kendisinin muhafazakâr âlimler tarafından tenkit edilmesine sebep olmuştur. O, ilk tepkileri Ocak 1964'te Yeni Delhi'de XXVI. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'nce düzenlenen *İslâm Şahıs Hukukunda Değişim* konulu sempozyum vesilesiyle zaman ve mekânın değişimine bağlı olarak hukukî kuralların değişimi üzerine sunduğu tebliğinin ardından almaya başladı.²⁶ Bunun yanında, kısmen *Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era* isimli makalesinde ifade ettiği öneriler de, ileri gelen ulemâ ve toplum tarafından tepki ile karşılandı. Fazlurrahman'ın fikirlerinden, bankacılık, faiz, ribâ, miras hukuku, cezâ hukuku, aile hukuku, nüfus planlaması, kadın hakları, zekât, namaz vakitlerinin sayısı gibi konulardaki, mevcut ihtiyaçları göz önünde bulundurarak ve Kur'ân'a dönerek yeni içtimaî-ahlâkî amaçlar doğrultusunda çözümler üretmek gerektiği şeklindeki görüşü, Kur'ân'ın zâhirini reddetme, İslâm'ın uygulanmasında Hz. Peygamber ve sonrasında ortaya çıkan tarihî tecrübe ve birikimi hiçe sayma ve sonuçta dinde reform yapma şeklinde yorumlandı.²⁷

İkbal'in düşünce geleneğini sürdüren ve son dönemin önde gelen yenilikçilerinden olan Fazlurrahman²⁸, klasik dönemden modern çağlara, Kur'ân, hadis ilimlerinden felsefe ve bilim alanlarına, İslâm dünyasındaki çağdaş sosyo-politik gelişmelere kadar her konuda yazmış, son dönem genç araştırmacıları ve İslâm araştırmaları alanındaki Batılı mesai arkadaşlarını etkilemiştir.²⁹

²⁵ Wan Daud, "Büyük Bir Âlim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlurrahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 254.

²⁶ Ali, "Late Professor Fazlur Rahman", *ICLQ*, VIII/3, 1988, 255-256.

²⁷ Açıkgenç, "Fazlurrahman", *DİA*, XII, 280-286.

²⁸ Onun İkbal ile aralarındaki fikrî temas için, bk. Wan Daud, "Büyük Bir Âlim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlurrahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 254; Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman", *İAD*, IV/4, 1990, 265.

²⁹ Ahmad, M., "Professor Fazlur Rahman", *AJISS*, V/1, 1988, 1.

Fazlurrahman, felsefenin akılcı Yunan geleneğine dayandığını söylemesine rağmen, filozofların İslâmî mirasın esas unsurları olduklarını ve onların İslâm'a hizmet ettiklerini göstermeye çalışmıştır.³⁰ Bu görüşünü savunurken o, özellikle İslâm'ın ilk günlerindeki esnekliğine ve Hz. Ömer gibi önderlerin kendi görüşlerini zamanın ihtiyaçlarına göre nasıl değiştirdiklerine dikkat çekmiştir. Sonraki dönemde kelâmcı ve fakihlerin akılcılığı terk etmelerini ise eleştirmiştir. Charles Adams'ın ifadesiyle onun hayatını adadığı en önemli gayelerden birisinin, "Müslüman çağdaşları arasında, akılcılığa dönüş ve aklın kıymetini yeniden canlandırmak" olduğu söylenebilir. Çünkü o, bütün felsefî düşünmenin temel taşı olan akılcılığın sadece İslâmî mirasın esası/özü değil, aynı zamanda günümüz Müslümanlarının karşılaştığı bir çok meselenin çözümü içinde bir anahtar olduğuna inanmıştır.³¹ Bu noktadaki benzerlikleri sebebiyle Fazlurrahman, Emevîler dönemindeki idarî tatbikata karşı tepki gösteren, irade hürriyetini ve akılcılığı savunan Mûtezile'yi desteklemiştir.³² Hint bölgesi modernistlerinden Ahmed Han'ı zaman zaman eleştiren Fazlurrahman, onun, İslâm felsefecilerinin akılcı yaklaşımını yeniden ihya etmek istediğini, mûcizeyi inkâr ederek tabiat kanunlarına dair görüşünü Müslümanlara kabul ettirmeye çalıştığını, buna karşılık Abduh'un, Mûtezile'nin akıl anlayışına canlılık kazandırmayı hedeflediğini ve herhangi bir mûcizeyi inkârın iman meselesi olmadığını söylediğini ifade etmiştir.³³

Muhtelif şekillerde geleneksel idârelerin sona erdiği ve modern anlamda ulus-devlet anlayışına geçildiği ortamları değişimi gerçekleştirmede daha müsait bir zemin olarak gören Fazlurrahman bu tür gelişmeleri hep onaylamıştır. Ona göre, geleneksel anlayışın izlerinin kalmadığı bir yerde, İslâm'ın yeniden ihyasının daha kolay olacağı

³⁰ Fazlurrahman, *Islam*, s. 117.

³¹ Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman", *İAD*, IV/4, 1990, 272.

³² Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, 78.

³³ Bk. Aydın, "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", *İAD*, IV/4, 273-284.

âşikardır.³⁴ Bu yaklaşım yenilikçi düşüncenin temel özelliği olan geleneksel düşünceye karşı eleştirel yaklaşım anlayışına da uygun düşmektedir.

Daha özel anlamda, Fazlurrahman'ın hadis konusuna bakışına gelince, o hem geniş çerçevede günümüzdeki çağdaşçı yaklaşımı hem de hadîs ve sünneti sistemli bir yaklaşımla, nispeten kapsamlı bir biçimde ele almaya çalışmış bir kimsedir. Hadîsler konusunda temel tez olarak Fazlurrahman, kaynaklarda yer alan hadîslerin muhtevasının, Müslümanların hicrî ilk iki yüzyıl içinde yaşadığı ihtilâfların ve bunun neticesi ortaya çıkan görüşlerin bir yekûnu olduğunu söyler. Dolayısıyla, hadîs diye ifade edilen sözlerin, Hz. Peygamber'e aidiyeti söz konusu değildir. Hadîsler, Hz. Peygamber'den izler taşımakla birlikte, olsa olsa, hadîsin gerçek sahiplerinin, peygamberlerin ağızından duy-mak istedikleri sözler bağlamında bir değer taşır. Hadîse dair görüşlerinin bu genel çerçeve dahilinde değerlendirilmesi gereken Fazlurrahman'ın, yansımaları itibariyle günümüz Türkiye'sinde de tanınması sebebiyle, onun fikirlerinin incelenmesi ayrı bir önem taşımaktadır.³⁵

Hadîs konusu ile de alakalı olması ve fikirlerinin yaygınlaşmasında önemli rolü bulunması sebebiyle, Fazlurrahman'ın, Pakistan'da resmî görev aldığı süre içerisindeki gelişmelere de kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Eyyûb Han döneminin başında, kendisinin de önemli katkılarının bulunduğu, 1962 yılı Mart ayında yürürlüğe giren anayasada, 1956 anayasasında yer alan bir ibareye değiştirilerek yer verilmişti. Buna göre anayasada İslâmî öğreti ve uygulamaların kaynaklarına delâlet etmek üzere kullanılan Kur'ân ve sünnet ifadesi, yeni anayasada İslâm olarak zikredilmişti. Fazlurrahman'a göre, bu de-ği-

³⁴ Wan Daud, "Büyük Bir Âlim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlurrahman) ile Kişisel Anılarım", *İAD*, IV/4, 1990, 256.

³⁵ Genel anlamda Çağdaşçı düşünürlerin ve özellikle Fazlurrahman'ın çağdaşçı yaklaşım ve bu tavrın hadise yansımaları hakkında bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasında Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004; a. mlf. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2004.

şiklik, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci bağlayıcı kaynağı kabul edilen Hz. Peygamber'in sünnetini ortadan kaldırma gayesine yönelik olarak yapıldığı şeklinde değerlendirildi.³⁶ İşte, Fazlurrahman'ın yazdığı ve daha sonra *Islamic Methodology in History* adıyla kitaplaştırdığı hadise dair iki makalesi³⁷ bu tartışmalar neticesinde yayımlanmıştır.

C. Sonuç

Sonuç olarak, çağdaş İslâm düşünürleri arasında önemli bir yeri olan Fazlurrahman fikrî arka plânı itibariyle yaşadığı ve içinde bulunduğu şartlardan büyük ölçüde etkilenmekle ve genel anlamda Batı şarkiyat düşüncesinin bazı fikirlerinin tesirinde kalmakla birlikte, İslâm toplumlarının bunalımlı döneminde bir çıkış yolu bulma konusunda arayış içerisinde olmuş, bu amaçla çalışan kesimlere örneklik etmiş şahsiyetlerden birisidir.

³⁶ Fazlurrahman, "The Ideological Experience of Pakistan", *Islam and the Modern Age*, II/4, 8; a.mlf., "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 286; a.mlf., "Islam in Pakistan", *JSAMES*, VIII/4, 48-49.

³⁷ Makaleler şunlardır: "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijma' in the Early Period", *IS*, I/1 Mart 1962, s. 5-21; "Sunnah and Hadith", *IS*, I/2, Haziran 1962, s. 1-36.

İSMAİL RÂCİ FÂRÛKÎ

Mevlüt UYANIK

A. Hayatı ve Eserleri

21. Ocak 1921 yılında, Filistinli köklü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İsmail Raci Faruki, ilk ve orta eğitim ve öğretimini İngiliz yönetimi altındaki Saint Joseph Kolejinde Filistin’de bitirdi. Yüksek öğrenimini Beyrut Amerikan Üniversitesi felsefe bölümünde tamamladı (1941). 1945-1948 yılları arasında son Filistin Hükümetinde Celile’nin son Filistin valisi olarak görev aldı. İsrail’in Filistan topraklarını işgal etmesinden sonra Amerika Birleşik Devletlerine göçen, Faruki, Harvard ve Indiana Üniversiteleri felsefe bölümünde yüksek lisans yaptı. (1949,1951) Doktorasını Harvard’ta tamamlayan Faruki, bu iki üniversitede dersler verdi. Daha sonra Mısır el-Ezher Üniversitesinde ve Kanada McGill Üniversitesinde ikişer yıl ders verdi. Ardından Pakistan’ın İslâmabad şehrinde kurulan İslâmi Araştırmalar Enstitüsü’nde bir süre çalıştı.

Pakistan’dan Amerika’ya dönerek, kurulma aşamasında olan Müslüman Öğrenciler Teşkilatı’nda danışmanlık yaptı. Batı etkisi altında kalan ve kültürel kimliklerini arayan öğrenciler toplantılarına sürekli olarak katılan Faruki, bu sırada Syracuse Üniversitesinde dersler vermeye devam etti. Yaklaşık altı yıl burada kaldıktan sonra 1968 yılında Temple üniversitesine gitti. Öğrenci teşkilatı ile burada da

ilişkilerini devam ettiren Faruki, Sosyal Bilimciler Teşkilatını kurdu ve başkanı seçildi. Akabinde Amerikan İslâm Koleji'nin kurulma çalışmalarına öncülük etti. Ayrıca Amerika Dinler Akademisi İslâmî Araştırmalar Grubunu kurdu. On yıl burada da başkanlık yaptı. Dinler arası barış konferansları düzenledi. Müslüman, Yahudi ve Hristiyan bilim adamlarının görüşlerini tartıştıkları konferanslarda yöneticilik yaptı. Üniversite hayatı dışında da sürekli sivil kurumlarda etkinlik gösteren İ. Raci Faruki Pakistan, Hindistan, Güney Afrika, Malezya, Libya, Suudi Arabistan ve Mısır'daki islami araştırma kurumlarına proje, uygulama ve danışmanlık yaptı. 27 Mayıs 1986, Salı günü Wycote, Pensylvania da eşi Lamia Faruki ile birlikte öldürüldü.

Eserleri:

İslâmisation of Knowledge, Washington. 1982, (Bilginin İslâmileştirilmesi, çev. Fehmi Kuru, İstanbul. 1986);

Tawhîd: Its Implication or Thought and Life, Washington..1982, (Tevhid, çev. Dilaver Yardım. İstanbul. 1987);

İslâmîc Thouht and Culture, Washington..1982;

Triialogue of the Abraham Faits, Washington..1982, (İbrahimi Dinler Diyalogu, çev. Mesud Karaşan, İstanbul. 1993, derleme);

Towards ıslamic English, Washington..1985;

İslâm, çev. Osman Tunç, İstanbul. 1989;

Science and Tradional Values in İslâmîc Society, Chicago. 1976;

On Arabism, Amsterdam. 1962;

Kitab al-Tawhîd, Muhammed b. Abdulvahhab'tan ingilizceye çeviri. Kuveyt. Tarihsiz. I.I.F.S. no. 17;

Chistian Ethics: A Historical and Sytematic Analysis of Its Dominant Ideas, Montreal. 1967;

The Cultural Atlas of İslâm, Lamia Faruki ile beraber. London. 1986;

Our Begining in Wisdom, Gazali'den çeviri, Washington..1953;

Social and Natural Sciences, The İslâmîc Perspective, derleme; The Life of Muhammed, H.Hüseyin'den çeviri. London. 1976, 1983;

The Orijins of Zionism in Judaism, 1960;

İslâm and the Problem of Israel, (İslâm ve Siyonizm, çev. A. Öz-dür, İstanbul 1987).

B. Faruki ve Bilginin İslâmileştirilmesi Teorisi

İslâm ülkelerinde özellikle son iki yüzyıl boyunca, İslâmî eğitim ve öğretim sürecinde büyük bir durgunluk, bunun sonucunda fikri bunalım yaşanmaktadır. Modern eğitim, öğretim ve metodolojileri geliştirememek, yabancı düşüncelere bağımlılığı beraberinde getirmiştir. Aydınlar, naklî; yani Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'ten çıkartılan bilgi türü ile aklî; yani akıl ve diğer duyu vasıtalarını kullanarak ürettiği bilgi türü şeklinde, aynı Hakikat'ı iki farklı bilme türü diye ifade edilen İslâmî bilgi anlayışının genel olarak terkedilmesinden kaynaklanan değişikliği bunalımın kaynağı olarak düşündüler. Çünkü bilgiyi algılayıştaki farklılıklar, tanımlara ve bunlar üzerine kurulu bilgi teorilerine yansımıştır. Bu değişiklikle, gerek tabiat (fizik) bilimlerinin nesnelerini inceleme faaliyetlerinde; gerekse insanı ilgi alanı olarak seçen beşerî bilimlerdeki tahlillerde, vahyî bilgi türü devre dışı bırakılmıştır. Bunun sonucunda zihinlerimize hakim olan bilgi türü, Batı'da üretilen ve İlâhi alandan tamamen soyutlanmış olan, insanın sadece maddi yönünü geliştirmeyi düşünen dünyevi (seküler) ve pozitivist bilgidir.

Vahyi bilginin devre dışı kalmasıyla bilgi tanımlarında; dini ve din dışı bilgiler şeklindeki ayırım temel alındı; dini bilgi ve bunlar üzerine kurulu olan dini bilimler, beşeri bilimler alanı dışına itildi. Dini bilimler, insanı temel almasına rağmen, tamamen bilim alanı dışına itildi ve İlâhiyat sadece dini uzman yetiştirilmesine tahsis edildi. Bilim de, beşeri (sosyal) ve fizik (tabiat) bilimleri diye ikiye ayrıldı.

Bu ayırımın ortaya çıkardığı sorunları gören bazı müslüman aydınlar 18. yüzyılın sonlarından itibaren fiilen İslâm dünyasını sömüren zihniyetin taşıdığı, din ve bilim ya da diğer ifadesiyle akıl ve vahiy ikilemini aşmaya çalıştılar. Gerçekten bu ikisi arasında iddia edildiği gibi, çatışma olup olmadığını inceleyerek, eğer varsa, uzlaşma yolları-

nı aramaya başladılar. Bir kısmı geçmişin kültürel mirasına eğilerek, daha önceki düşünürlerimiz tarafından tartışılan (klasik) kavramları modern hayata göre yorumlamayı savunmuşlardır. Diğer bir kısmı ise, Batılı bilgi ve bilim anlayışının tamamen benimsenmesi gerektiğini söylediler. Fakat bu çalışmalar, mevcut sorunlara kısmi ve parçacı çözüm arama gayretlerinin ötesine geçemeyerek, sistematik ve kapsamlı bir modeli bizlere sunamadı.

Bu parçacı ve kısmi çözüm önerilerinin yerine sorunlarımıza bilgi ve bilim felsefesi açısından sistemli, tutarlı ve uygulanabilir olan gerçekçi çözümler üretme gayretleri 1970'li yıllardan itibaren yoğunlaşmıştır. Bu gayretlerden birisi olan "Bilginin İslâmileştirilmesi" kavramını Seyyid Muhammed Naqıp el-Attas gündeme getirmiştir; ama sistematik hale getirerek bilimsel araştırma modeline dönüştüren İ. Raci Farukî'dir. 1970'li yılların başında müslüman düşüncesinin ve metodolojisinin ıslahı üzerine dair yaptıkları ilk çalışmayla kavramsallaştırma faaliyetini başlattı. Bu çerçevede, Müslüman Öğrenciler Teşkilatına bağlı olarak Müslüman Sosyal Bilimciler Teşkilatı kuruldu ve Farukî başkan seçildi.

Farukî'ye göre, İslâm toplumunun içinde yaşadığı düşünce bunalımının kaynağı, modern Batılı sistemlere göre düzenlenmiş okullar ile geleneksel İslâmi yöntemleri kullanan klasik İslâmi okulların aynı anda, farklı yöntemlerle faaliyet göstermeleridir. Modern okullarda, İslâm'ın evrenselliği ve güncelliği yok edilmekte, gelenek ile bağı koparılmaktadır. Klasik okullarda aynı durum, gelenek vasıtasıyla yapılmaktadır, çünkü modern eğitim verileri devre dışı kaldığı için güncel sorunlarla hiç alakası olmayan fetvalar müslümanların zihinlerine hakim olmaktadır. Yapılması gereken, İslâm'ın yasalarında mevcut olan sosyal yönü yeterince işlemek, özveri veya uzlaşma yollarını arayarak, müspet bir yaratıcı zihniyet geliştirmektir.

Farukî'ye göre, pozivist ve empirist temellere sahip olan bir bilgi ve bilim tasarımıyla hareket eden Batılı araştırmacıların tabiat bilimlerinde uyguladıkları yöntemlerle sosyal bilimler alanlarını tetkik etme-

ye çalışması, insanı sadece duyuşal verilerle incelenen, istatistiki verilere tabii tutulan bir varlık konumuna indirgemıştır. Bu Batı metodolojisinin ilk önemli eksikliğidir. İnsanın diğer boyutu olan ahlâk ve ruhunun yok sayılması, bunları besleyen dini ve geleneksel değerlerin belirleyiciliğini görmezlikten gelmek demektir. Batının bilimsel metot diye evrensel kılmaya çalıştığı yöntemle, İslâm toplumunu tahlil etmesi, üstelik bunu onu "İslâmi" kılan manevi unsurları soyutlayarak yapması, müslümanlar arasındaki zihni kırılmanın ilk belirtisidir. Sosyal bilimler alanında Batı metodolojisinin ikinci eksikliği, evrensellik iddiasının gereği olarak objektif olduğunun söylenmesidir. Halbuki, özellikle beşeri bilimler alanında çalışan bir alimin içinde yetiştiği kültür donanımından etkilenmemesi mümkün değildir, ayrıca incelenen konu/olgunun da bir insan ürünü olması hasebiyle, kendisini olduğu gibi anlattığını da söylemek de zordur. Tabiat bilimlerinin konularında olduğu gibi, beşeri bilimlerin inceleme alanları, kendini olduğu gibi gösteren, gözlemlenmesine izin veren unsurlardan oluşmaz; öznenin ve nesnenin bir manevi yapısı, değerler örgüsü vardır, araştırma bunlardan soyutlanarak yapılamaz.

Faruki, insan ve toplumu inceleyen beşeri ve sosyal bilimlere toplumsal bilimler; tabiatı inceleme alanı olarak belirleyen bilimlere ise tabiat bilimleri demektedir. İki bilim dalının konularının farklı olması, insan bilgisinin genel çerçevesi içindeki yerinin aynı olmasına engel değildir, çünkü farklılık metodolojiden kaynaklanmamaktadır. Birisi maddi alanda, diğeri ise beşeri alanda, ilahi düzeni keşfetme ve anlamayı hedef edindiği için metodolojilerinde farklılık yoktur. Bununla birlikte tabiat ve beşeri sahada hakim olan ilahi düzeni kavrayabilmek, farklı stratejileri ve teknikleri gerekli kılar.

İslâm toplumunun kurtulması için yapılması gereken ıslah hareketi, öncekilerin yaptığı gibi, parçacı; yani bütüne yönelik olmayan ve sadece İslâm'ın bir ya da bir kaç yönüne ait bir yenileşme çalışmasıyla olamaz. Bütüncül bir ıslah çalışması için Bilginin İslâmileştirilmesi gerekir. Bilgiye olan muhafazakar ve modernist yaklaşımın parçacı

olması nedeniyle İslâm toplumunun sorunlarına çözüm bulunamadığı öncülünden hareketle, üçüncü bakış açısının gündeme getirilmesi demektir. Yeni bir fikri yapı şekillendirmek, ancak seçmeci ve uyarlamacı bir yöntemle olacaktır. Yani Bilginin İslâmileştirilmesi modern düşüncenin doğru olan hususlarını, Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve sahîh geleneksel düşüncenin verileri ile birleştirerek şekillendirmek ve bir kalıba dökmektir.

Bu hedefi gerçekleştirmek için Müslüman Sosyal Bilimciler Teşkilatı (Assaciation of Muslim Social Scientist, AMSS, 1972), Müslüman Bilimciler ve Mühendisler Teşkilatı, İslâmî Tıp Teşkilatı kurulmuştur. Bu üç teşkilat, 1962 yılında kurulan Müslüman Öğrenciler Teşkilatı bünyesinde faaliyet gösteriyordu. Bu teşkilatlarda faaliyet gösteren bilim adamlarına göre, İslâm toplumunun içinde bulunduğu en önemli sorun, müslümanların içinde yaşadığı fikri bunalımı aşmalarıdır. Bilgi, deneyim ve bütün kültürel-sosyal tasavvurların, eğilimlerin ürünü olan düşüncenin kaynaklarında bozulmayı ıslah etmek için bilginin yeniden bir tanımını yapmayı deneyen Bilginin İslâmileştirilmesi teorisinin iki boyutu vardır.

1. Entelektüel ve bilimsel düşünce süreci oluşturmak. İslâm toplumunun yeni nesillerinin zihin yapılarını kurarak, Batıda gelişen bilimlerin yerine geçecek beşeri ve sosyal bilimleri geliştirmek.

2. İslâm Toplumu ile kültürel miras (gelenek) arasındaki kopukluğu gidermek. Böylece kültürel mirasımızı soyut ve tarihsel bir gelenek olmaktan kurtarmak.

Bilginin İslâmileştirilmesi birey ve topluma fikri-ameli, eğitim-öğretim, bilgi organizasyonu, yöneten-yönetilen, dünya-ahiret alanlarını kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedefleyen çalışmanın kavramsallaştırılmasıdır. Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir yöntemdir. Akıl, vahyin hedeflerini, normlarını gerçekleştirmede bir araçtır. Bilginin İslâmileştirilmesi beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmi seviyeyi, İslâmiyetin norm-

ları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmek demektir.

Bilginin İslâmileştirilmesi, eleştirel bilgi olduğu için, bütün sahih bilgi türleriyle özdeşleşir, çünkü o, vahyî değerler ve ilahi mesajın; yani risaletin idealleri üzerine kurulu bir bilgi türüdür. Beşeri-sosyal ve uygulamalı bilimlerin bilimsel, rasyonel ve metodolojik bir yaklaşım ile oluşturulma çabasıdır. İslâm düşüncesini oluşturma yöntemini geliştirmek, bu yönetime yüzyıllar boyunca karışan yanlış anlamalardan, tahriften arındırmak çabasıdır.

Zihinlerimizi modern-klasik, doğulu-batılı, akıl-vahiy, din-bilim şeklinde parçalara ayıran, parçacı ve kısmi bir bakış açısı sağlayan klasik ve modern eğitim şeklinde mevcudiyetini devam ettiren ikili sistem terk edilerek, iki sistem birleştirilmelidir. Bu birleştirme, İslâmi anlayış şeklinde olacaktır. İdeolojik bir programlama olarak gözüken bu birleştirmeden kasıt, hem geleneksel sistemin günümüze cevap veremeyen ders kitaplarının, diğer düşüncelerden habersiz tecrübesiz öğretilerin, hem de batılı sistemi körükörüne uygulayan, toplumun değerlerini hiçe sayanların dışlanmasıdır. Kısacası, bu teori, İslâmi bilgiyi ve modern batının dünyevi ve seküler bilgisine, modern bilgiyi de, İslâmi sisteme dahil etmektedir

İslâmileştirme sürecinde aşılması gereken aşamalar şunlardır: Batılı bilginin bazı bölümlerini tamamen atmak, bazı kısımlarını değiştirmek, bazı kısımlarını yeniden yorumlamak, bazı kısımlarını da olduğu gibi bırakarak, yeni bir bilgi oluşturmak, sonra da İslâmi kültür birikimiyle birleştirmek. Bu bakış açısına göre, araştırılan disiplinin felsefi yöntem ve amaçları da İslâm ile tam bir irtibat içinde olmalıdır. Islah edilen batılı bilgi ve disipline, İslâmi ideallere hizmet etmesi için yeni bir görünüm kazandırılmalıdır. Bu en zor olan kısımır.

Bilginin İslâmileştirilmesini savunanlara göre, İslâm toplumunun kültür ve medeniyet yapısını, düşüncesini ıslah etmek, olması gerekenle olan arasındaki çelişkiyi, ideolojik liderlik ile siyasal ve toplum-

sal liderliği birleştirmek için gözönünde bulundurulması gereken ilkeler şunlardır. Tevhid ve Yaratılışın Birliği İlkesi. Allah'ın birliği ilkesinin doğal sonucu olarak yaratılışın birliği (vahdetu'l-halk) ilkesi ortaya çıkmaktadır. Kainat düzeninde bir birlik ve nizam vardır. Bu düzen ve intizamın tesadüfler sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir. Hakikatin ve Bilginin Birliği İlkesi. Tevhit öğretisine göre, Allah her şeyin ilk ve nihai yaratıcısı, mutlak gerçektir. Kainattaki kevni düzenin kurucudur. Bu husus, bilgi teorisi açısından bilginin birliğini ve hakikatin birliğini zorunlu kılmaktadır. Hayatın Birliği İlkesi İlahi iradenin yansıması olan tabiat ve ahlâk kurallarını akıl, vahiy ve diğer bilgi vasıtalarıyla anlamaya çalışan insan, hayatın maddi ve manevi yönlerinde bir denge kurarak, birlik sağlamakla sorumludur. Beşeriyyetin Birliği İlkesi. Yaratılışın birliği, varoluş açısından insanlığın da bir olduğunu gösterir. İnsanların farklı dillerde, ırklarda, renklerde yaratılmasının sebebi, birbirleriyle diyalog ve iletişim içinde olmalarıdır.

Geleneksel yöntemin aksaklıklarını giderek, Allah'ın, yaratılışın, hakikatin ve bilginin birliği ilkeleri üzerine kurulan yeni İslâmi yöntemden çıkarılan ontolojik-epistemolojik ilkeler şunlardır:

1. Evrendeki her şey, belirli bir düzen ve anlamlılık içinde Allah tarafından yaratılmıştır. Bu yaratılışın istisnası yoktur.

2. Evrendeki kevni düzenlilik, insan aklı tarafından keşfedilmesi mümkün olan bir takım kurallar ve kanunlar tarafından idare edilir. Dolayısıyla dış alemdeki her hangi bir şey, kör talih ve tesadüfle açıklanamaz.

3. Yaratılışın birliği çerçevesinde kevnî düzen, nesneleri ile iki türlü bir ilişki içine girer. Sebep-sonuç ve araç-gaye münasebeti çerçevesinde oluş gerçekleşir.

4. İslâm inancı, akıl ile vahiy bütünlüğü ve uyumu içinde oluşmuştur. Bu nedenle, vahiyle açıklanan olgular ile akıl ve tecrübelerimizle elde ettiğimiz veriler arasında uyumluluk vardır. Aklî ve vahyî açıklamalar birbirleriyle çelişmezler.

5. Bir takım neden-sonuç ilişkileri içinde faaliyet gösteren tabiat insanın emrine ve kullanımına verilmiştir. İnsanın faaliyetlerinde hür kılınması, tabiatı kullanım alanında kendisine sınırsız imkanlar vermiştir. Bu noktada “değer” kavramı devreye girmektedir. Batlı bilim anlayışı, dünyanın doğal kaynaklarının tamamına yakınıni kontrol altına almayı hedeflemektedirler.

6. Yaratılışın sonsuz olması, insanı sürekli araştırmaya itecektir. Zira hakikatin bir çok yüzü vardır. Bilim adamı, araştırmalar sonucunda elde edilen sonuçların, hakikatin sadece bir yönüne ait olup, nihai anlam taşımadığını bilir. Bu bilgi, sürekli olarak araştırma hırsını beraberinde getirir.

7. Vahyî bilgide isteyen istediği yoruma ulaşarak, hakikatin birliği ilkesine ters sonuçlara ulaşamaz. Çünkü Vahyin anlamı, kıyamete kadar iki temel üzerine oturtulmuştur. Bu iki temel, nazil olduğundan itibaren hiç değişmeyen a) Arap sözlük bilimi ile sözdizimi; b) hakikattır.

Bilginin İslâmileştirilmesinin iki temel hedefi vardır: Bunlar; Modern disiplinleri ve İslâmi birikimi iyi öğrenmek ve hakim olmak; Modern disiplinleri ve İslâmi birikim arasındaki özel irtibatı keşfederek ortaya koymaktır. Bu hedeflerin gerçekleşmesi on iki aşamada olacaktır.

1. Batı dünyasında geliştirilmiş bilgi ve bilim alanlarına, ilkelerine, yöntemlerine ve konularına hakim olmak gereklidir. Öğrencilere hazırlanacak klasik bir ders kitabının muhtevasında yukarıdaki hususları yansıtabak özümsemeler yapmak.

2. İslâmileştirilecek bilgi ve bilim dalıyla ilgili, Batı ülkelerinde geliştirilen disiplin hakkında araştırma yapmak, yöntem gelişmelerini takip etmek, bunlar hakkında seviyeli raporlar hazırlamak.

3. İslâmi kültür birikimini yani geleneği iyi incelemek. Antropoloji ilminin gereğini yaparak, seleflerimizin mirasını, sosyal bilimlere ba-

kış açısını netleştirmek. Böylece, İslâmileştirilecek bilim dalı ile irtibat sağlayacak bilgileri temin etmek.

4. Bu madde 3. maddenin devamı niteliğindedir. Bu aşamada, elde edilen tespitleri, çözümleme ve tahlil (analiz) etmek vardır. Mevcut problemlerin çözümünde, geleneğin derinlemesine araştırılması ve günümüze çözüm yollarının taşınması gereklidir.

5. İslâmın mevcut disiplinlerle irtibatını sağlamak. Bu, şimdiye kadar yapılan çalışmaların hangi aşamalarda bulunduğunu, müslümanların katkılarının neler olduğunu, bunun olumlu ya da olumsuz yönlerinin niteliğini araştırmak demektir. Müslüman bilim adamlarının hiç bir katkısının olmadığı bilim dallarındaki tavrımız ne olmalıdır? Bu sorunun cevabı aranmalıdır.

6. Yukarıdaki beş madde belirtilen veriler ışığında çağdaş disiplinlerin tenkitli değerlendirmesini yapmak.

7. İslâmi mirasın tenkitli değerlendirmesini yapmak. İslâm kültürünün aynı şekilde eleştiriye tabi tutarak, durum değerlendirmesinin yapılması, günümüz ile irtibatın sağlanması açısından önemlidir. Vahyin ilk dönemlerdeki sosyal meselelere nasıl çözümler ürettiği, müslümanların bugünkü ihtiyaçları ve ilgili bilim dalının temsil ettiği modern bilginin tamamı bu aşamada değerlendirilecektir.

8. Toplumun belirli meselelerini araştırmak. Bilim adamının yaşadığı fildişi kulelerden çıkarak, İslâm toplumunun siyasi, içtimai, iktisadi, fikri, ahlâki yapısını etkileyen belli başlı meselelerin tespitini yapması gerekmektedir. Aynı çalışmanın bütün beşeriyet açısından yapılması gerekmektedir.

9. İnsanlığın meselelerini araştırmak. İslâmiyet evrensel bir din olduğu için kendi müntesiplerinin problemlerini hallettikten sonra, diğer insanların meselelerine çözüm bulmak zorundadır. İnsanlığın içinde bulunduğu maddi ve manevi problemleri tespit etmek ve çözümler üretmek bilim adamının görevidir.

10. Yaratıcı, çözümleyici tahliller yapmak. Batı düşüncesi verileri ile İslâm düşüncesi verileri arasında sentez yaparak, çözümler üretmek gerekmektedir. İslâm alemindeki az gelişmişlik problemini çözmek için İslâmi kültürel miras ve modern Batı disiplinleri arasında yapıcı bir tahlil ve terkinin oluşturulması zorunludur. Böylece İslâm toplumunun insan üzerindeki “şahid” olma vasfının tekrar kazandırılması hedeflenmektedir.

11. Disiplinleri İslâmi çerçeve içinde yeniden düzenlemek ve biçimlendirmek: Bu yeni düzenlemelere uygun üniversite ders kitapları yazmak.

12. İslâmileştirilmiş bilgi ve bilimin bütün insanlığın faydasına sunarak, yaygınlaştırmasını temin etmek.

Bu aşamalar aşıldığında, İslâmi düşünce yeni bir uyanışı ve dirilişi gerçekleştirmiş olacaktır. Bu gayeyi gerçekleştirmek için kurulan Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü (IIIT)nün programı, günümüz İslâm düşüncesini ıslah etmek, yöntemini yenilemek, özgünlüğünü, yaratıcılığını yeniden vurgulamak için düzenlenmiştir.

İslâmileştirmeyi, İslâmi ve insani bir kavram olarak ele alıp, batılılaşma ve modernleşmeden farklı kılan özelliklerin, yaratıcı, özgün kültürel bir çerçeveye sahip olduğunu göstermek için Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü, İslâm alemindeki bütün kurumlar ve mütefekkirlerle ortaklaşa bilgi alışverişinde bulunmayı temel ilke edinmektedir. Çünkü mesele, bir kişinin ya da bir kuruluşun tek başına çözeceği boyutta olmayıp, süreklilik isteyen bir çalışmayı gerektirmektedir.

Kültürel mirasın eleştirel bir şekilde araştırılması sonucunda, bilim dallarına ilişkin sözlükler, ansiklopediler hazırlanarak, bilginin kullanımı yaygınlaşacaktır. Enstitü, müslüman araştırmacıya ihtiyacı duyduğu her şeyi temin etmeyi hedeflemektedir. Böylece, araştırmacı, geleneğin modern bilime olan katkılarını, gelenek ile modern bilimin uyduğu ya da ters düştüğü noktaları tespit edebilecektir.

Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü Programında Öncelikle İslâmileştirilecek Bilimler şunlardır:

1. Yöntembilim: Akıl-vahiy ya da diğer sahih İslâm kaynaklarına uygun olarak geliştirilecektir.

2. Davranış bilimleri: Sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi davranış bilimleri fikri yapının temelini oluşturmaktadır. Bir anlamda beşeri-sosyal ve tabiat bilimleri bu ilimlerin verileriyle şekillenmektedir. Dolayısıyla insanın gayesini, ideallerini tanımlayan bu bilimlere dair kavramlar, hareket noktaları incelenmeli, İslâmileştirilme sürecine dahil edilmelidir.

3. Eğitim ve Siyaset Bilimleri: Davranış bilimlerinin varsayımlarını, görüşlerini uygulamaya geçiren bu iki bilim dalı, toplumun varlığını düzenleme işlevini yerine getirirler. Zira, eğitim, bireyi şekillendirirken, siyaset, bireylerin oluşturduğu toplumları düzenlemektedir.

4. Ekonomi, idare, güzel sanatlar ve iletişim bilimleri: Tanzim edilen toplum yapısında insanların hayatlarını kolaylaştırmak için gerekli bilim dallarıdır.

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi, Bilginin İslâmileştirilmesi kavramının tamamen ahlâki, sosyo-politik ve kültürel bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Buna yönelik, Seyyid Hüseyin Nasr, Nakip el-Attas gibi çağdaş İslâm alimlerinin yönelttiği eleştiriler başlıbaşına bir inceleme konusudur.

MUHAMMED HAMİDULLAH

*M. Kâmil YAŞAROĞLU**

XX. yüzyılın en önde gelen İslâm alimlerinden biri olan Muhammed Hamidullah bilimsel araştırmalarındaki titizliği ve ciddiyeti kadar mütevazı yaşantısıyla da dikkat çeken bir şahsiyettir. Gerek uzmanlık alanı olan İslâm hukuku gerekse diğer İslâmî disiplinlerde son derece önemli araştırmalar yaparak hem İslâm dünyasında hem de batıda haklı bir şöhrat elde etmiştir.

Bu yazıda önce Hamidullah'ın biyografisi ve eserleri hakkında bilgi verilecek daha sonra araştırmalarında kullandığı metoda ve bazı fikirlerine değinilmeye çalışılacaktır.

A. Hayatı

Muhammed Hamidullah 19 Ocak 1908 tarihinde Güney Hindistan'da Haydarâbâd Nizamlığı'nın başkenti Haydarâbâd'da doğdu. Ailesi köklü bir ilmi geleneğe sahiptir. Hint alt kıtasının önemli ilim merkezlerinden biri olan Haydarâbâd Dârü'lulûm'unda eğitim gördü. Mûteâkiben Osmaniye Üniversitesi hukuk fakültesinde lisans öğrenimini tamamladıktan sonra İslâm devletler hukuku alanında hazırlayacağı doktora çalışması ile ilgili olarak Mekke, Medine, Beyrut, Şam, Kahire ve İstanbul kütüphanelerinde araştırmalarda bulundu. Almanya'nın Bonn şehrindeki Friedrich Wilhelm Ren Üniversitesi'nde "İs-

* Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

lâm devletler hukukunda tarafsızlık" konulu doktora tezini tamamladı (1933). Bu teze bağlantılı bazı konular üzerindeki araştırmalarını sürdürdü ve Paris Üniversitesi'ne sunacağı "ilk dönem İslâm diploması" konulu bir diğer doktora tezi ile ilgili olarak Avrupa ve Kuzey Afrika ülkelerindeki kütüphanelerde yer alan yazma eserler üzerinde çalıştı. 1934 yılında bu çalışmasını tamamlayarak Paris Üniversitesi'nden doktora derecesi aldı¹. Araştırmalarına daha sonra Paris Üniversitesi'nde devam eden Hamidullah 1932-1935 yılları arasında Paris'te Fransız oryantalist M. Gaudefory-Demombynes'in yanında ilk dönem siyasi belgeleri üzerindeki çalışmasını tamamladı. Aynı yıllarda Hallâc-ı Mansûr üzerine ihtisas sahibi olan ünlü şarkiyatçı Louis Massignon'un College de France'daki derslerine katıldı. Daha sonra ülkesi Hindistan'a döndü ve Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde devletler hukuku profesörü olarak göreve başladı. Bu üniversitede görevli iken yurt dışında bulunduğu bir sırada Haydarâbâd Nizamîliği'nin Hindistan güçleri tarafından 1947 yılında işgal edilmesi üzerine ülkesine geri dönmedi ve siyasi mülteci olarak Fransa'ya yerleşti. Hint alt kıtasının Pakistan ve Hindistan şeklinde ikiye bölünmesinden sonra Pakistan devleti tarafından ilk anayasanın hazırlık çalışmalarına katkıda bulunmak üzere davet edildi.

İranlı âlim Ali Mezaheri ile birlikte Paris'de İslâm Kültür Merkezi'ni (Centre Culturel Islamique) kuran Muhammed Hamidullah uzun

¹ Muhammed Hamidullah doktora tez konusunun belirlenme sürecini şu şekilde anlatmaktadır: "Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi lisans dersleri arasında devletler genel hukuku dersi konulduğunda bu derse devam eden ilk öğrenci grubu arasındaydım. Devletler hukuku olarak okutulan ders ile fıkıh kitaplarının ve İslâm tarihinin öğrettiği hususların pek çoğu aynıydı. Fakülte dekanına bu konuyu aktardığımda hukuk talebesi toplantısında okunmak üzere bu konuda bir makale yazmamı istedi. Makalenin hacmi günden güne büyüdü ve ertesi sene master derecesi araştırmaları bursu için aynı konuyu almama izin verdiler. Haydarâbâd kütüphanelerindeki malzemeyi gözden geçirdikten sonra Hicaz, Suriye, Filistin, Mısır ve Türkiye kütüphanelerinde incelemelerde bulunmam uygun görüldü ve nihayet Osmaniye Üniversitesi Almanya'nın Bonn şehrinde bu konuyu iletmememe ve orada bir doktora tezi olarak sunmama izin verdi". Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State*, s. VI-VII.

süre aylık *France-Islam* dergisini yayınladı. Bilimsel Araştırmalar Milli Merkezi'nin (CNRS) üyesi olarak bu merkezde 24 yıl süreyle (1954-1978) araştırmacı olarak görev yaptı. Başta Fransa, Mısır, Pakistan ve Türkiye olmak üzere pek çok ülkenin üniversitelerinde dersler ve konferanslar verdi. 1953 yılından itibaren 23 yıl boyunca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesindeki İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde sözleşmeli misafir öğretim üyesi sıfatıyla yarı yıllık devreler halinde İslâmiyât'a giriş mahiyetinde serbest dersler (konferanslar) verdi². Ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 1975-76 ve 1976-77 öğrenim dönemlerinde ise Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi'nde İslâm Tarihi, İslâm Müesseseleri Tarihi, Dinler Tarihi ve İslâm Hukuku dersleri okuttu³.

Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezi'ndeki görevinden emekli olduktan sonra da araştırmalarını sürdüren Hamidullah yaşlılığına bağlı olarak ortaya çıkan rahatsızlığının ilerlemesi üzerine 1996 yılında yeğenleri tarafından Amerika Birleşik Devletleri'ne götürüldü. Ömrünün sonlarına doğru hafızası zayıflayan Muhammed Hamidullah 17 Aralık 2002 tarihinde Amerika'nın Florida eyaletinde (Jacksonville) sabah namazını kıldıktan sonra istirahat ettiği sırada vefat etti⁴.

Muhammed Hamidullah eserlerini çoğunlukla Arapça, Urduca, İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere beş ayrı dilde kaleme

² Haftada üç saat olmak üzere genellikle Arapça zaman zaman da İngilizce ya da Fransızca verilen bu derslere çeşitli fakültelere mensup öğrenciler ile halktan bazı kimseler dinleyici öğrenci sıfatıyla katılmakta ve dinleyiciler için anında tercüme yapılmaktaydı. İlk olarak küçük seminer salonlarında yapılan bu dersler daha sonra yoğun ilgi üzerine Edebiyat fakültesinin büyük amfilerine taşınmıştır. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, XIX.

³ Türkiye'de görev yaptığı dönemdeki öğrencileri arasında yer alıp daha sonra akademik çalışmalara devam eden önemli isimlerden bazıları şunlardır: Prof. Dr. Salih Tuğ, Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. M. Akif Aydın, Prof. Dr. Fuat Sezgin, Prof. Dr. İbrahim Canan, Prof. Dr. Suat Yıldırım.

⁴ Öğrencisi Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı cenazesinin tekfin ve defin işleriyle ilgilenmiş ve cenaze namazını kıldırıştır.

almıştır. Ayrıca Hintçe, Farsça, Türkçe, İtalyanca ve Rusça da bilmekteydi. Son derece titiz bir araştırmacı olan Hamidullah telif ettiği kitap ve makalelerini sürekli olarak gözden geçirmiş, elde ettiği yeni bilgileri ilave etmiş ve yanlışlarını tashih etmiştir. Nezaketi, alçak gönüllülüğü, takvası ile tanınan ve hiç evlenmemiş olan Muhammed Hamidullah eserlerinden telif ücreti almamıştır. Paris’de yaşadığı sürece aralarında entelektüellerin de bulunduğu pek çok kimsenin müslüman olmasına vesile olmuştur. Diğer taraftan 1970’li yıllarda Türkiye’deki bazı çevrelerin haksız ithamları ve karalamalarıyla karşı karşıya kalmıştır.⁵

B. Eserleri

Muhammed Hamidullah uzmanlık alanı olan İslâm Hukuku’nun yanı sıra İslâm tarihi, hadis ve tefsir branşlarında da bilimsel çalışmalar yapmış ve bu alanlarda pek çok makale ve kitap telif ederek bazı önemli yazma eserlerin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir. Yaklaşık olarak 40 civarında kitabı ve 700 civarında makalesinin olduğu ifade edilmektedir⁶. Pek çoğu Türkçe’ye de çevrilmiş olan eserlerinin belli başlıları şunlardır:

⁵ Muhammed Hamidullah’ın hayatı ile ilgili bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State*, Lahore 1953, s. VI-VII; a.mlf., *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1990, I, XV-XX; Ramazan Altınay, *Örnek Bir Çağdaş İslâm Bilimleri Araştırmacısı: Muhammed Hamidullah*, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, yıl: 2000, s. 264-267; İhsan Süreyya Sırma, “Paris Müslümanları Öksüz”, *Yeni Dünya*, yıl: 4 (1997), sayı: 44, s. 49; a.mlf., “Üstad Muhammed Hamidullah’ın Ardından; O Klasik ve Modern Bir Alimdi”, *Bilgi ve Düşünce*, yıl 1, sayı 4 (2003), s. 108-110; Mahmut Kaya, “İslâm Tetkikleri Enstitüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, 57; Dr. Muhammad Hamidullah *A Biographical Sketch*, <http://muslim-canada.org/biosketchhamid.html>.

⁶ Hamidullah’ın 1924-1980 arası yayınlarından seçilmiş bir bibliyografya hakkında bkz. Ayesha Begum, *Select List of The Printed Work of Dr. Muhammad Hamidullah*, Paris 1980, Centre Culturel Islamique yay; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1159-1169.

Le Saint Coran (Brentwood 1989). Kur'ân-ı Kerîm'in -büyük ihtimalle ilk kez bir müslüman alim tarafından yapılan- Fransızca çevirisidir⁷.

İslâm Peygamberi (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1980; 1990. Hz. Peygamber'in hayatını konu alan eser çeşitli dünya dillerine tercüme edilmiştir⁸.

İslâm'a Giriş (çev. Cemal Aydın), Ankara 1996. Hamidullah bu eserini İslâm hakkında giderek artan kesin ve güvenilir bilgi edinme ihtiyacına cevap verme amacıyla yazdığını belirtir. Yirmiden fazla dile çevrilmiş ve pek çok kişinin müslüman olmasına vesile olmuştur.

*İslâm'da Devlet İdaresi*⁹ (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963; Ankara 1979. İslâm Devletler Hukuku (Siyer) ile ilgili olan eserin bölümleri arasında Hamidullah'ın Bonn ve Paris üniversitelerine sunduğu doktora tezleri de yer almaktadır.

İslâm Fıkıhı ve Roma Hukuku (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1964. Eserde Muhammed Hamidullah'ın "İslâm Hukuku Üzerine Roma Hukuku'nun Te'siri" başlıklı makalesinin (s. 7-22) yanı sıra Fransız müsteşrik C. H. Bousquet ve İtalyan müsteşrik C. A. Nallino'nun makaleleri de yer almaktadır. Hamidullah'ın makalesi İslâm Hukukunun gelişiminde Roma Hukukunun etkileri olduğu şeklindeki iddialara bir cevap niteliğindedir.

İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları (Makaleler Külliyyatı) (der. Salih Tuğ), İstanbul 1962. Muhtelif tarihlerde ve muhtelif yerlerde yayımlanmış İslâm hukukuna dair makalelerden meydana gelmektedir.

⁷ Hamidullah Paris'de Fransız müsteşrik Louis Massignon'un derslerine devam ederken onun ısrarı üzerine Kur'an'ı Fransızca'ya çevirmeye başladığını ifade eder (bkz. Sırma, "Paris Müslümanları Öksüz", s. 49. dipnot 2). Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Aziz Kur'an (çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık), İstanbul 2000.

⁸ İlk olarak 1959 yılında *Le Prophete de l'Islam, sa vie et son oeuvre* adıyla yayımlanan eserin Türkçe çevirileri ile ilgili olarak bkz. Altınay, a.g.m., s. 270, dipnot 16.

⁹ *The Muslim Conduct of State* (Lahore 1953).

İmam-ı Azam ve Eseri (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963.

İslâm Hukuku Etüdleri (Makaleler Külliyyatı) (İstanbul 1984). Hamidullah'ın Türkçe'de *İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları* (İstanbul 1962), *İslâm Fıkhı ve Roma Hukuku* (İstanbul 1964) ve *İmam-ı Azam ve Eseri* (İstanbul 1963) adlarıyla yayımlanan çalışmalarının bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

İslâm Anayasa Hukuku (haz. Vecdi Akyüz), İstanbul 1995. İslâm anayasa hukukuna dair çeşitli makalelerinin bir araya getirilmesinden meydana gelmektedir.

Le Grand Livre de la Conduite de l'Etat, I-IV (Ankara 1989-1990). Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyeru'l-kebîr* isimli eserinin Fransızca tercümesidir.

*Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*¹⁰ (Beyrut 1983; 1985). Hz. Peygamber ve hulefâ-yi râşidîn dönemi idârî-siyasi belgelerini ihtiva etmektedir.

Makaleler/İlk İslâm Devleti (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1992. Hamidullah'ın beş önemli araştırmasından meydana gelmektedir: "Hz. Peygamber Zamanında Medine'nin Sosyal Yapısı", "İlk Dönem İslâm Devletinin Kuruluş ve Organları", "Akdeniz Çevresi Müslümanlarının Tarih İlmine Katkıları", "Orta Çağda Müslümanların Petrol Hakkındaki Bilgileri", "Kristof Colomb'dan Önce Müslümanların Amerika Kıtasını Keşfi".

Hz. Peygamber'in Savaşları (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1991. Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn ve Taif savaşlarının yanı sıra Mekke ve Hayber'in fethi, Yahudilerle yapılan savaşlar, Hz. Peygamber devrinde istihbarat, Hz. Peygamber zamanında denizlerde yapılan savaşlar, Hz. Peygamber zamanında devletin askerlik teşkilatı ile ilgili bölümlerinden meydana gelmektedir.

¹⁰ Bu eserin Hz. Peygamber dönemine ait belgeler bölümü Vecdi Akyüz tarafından *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul ts., Kitabevi yay.).

*Rasûlullah Muhammed*¹¹ (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1992. Hz. Peygamber'in hayatını özet bir şekilde ele almaktadır.

Hazret-i Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu (çev. Mehmet Yazgan), İstanbul 1998. Hz. Peygamber'in bazı yabancı devlet başkanlarına gönderdiği altı mektuptan oluşmaktadır.

İslâm'ın Doğuşu (çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1997. 1980 yılında Bahawalpur'daki İslâmîa Üniversitesinde verdiği oniki konferanstan oluşmaktadır.

İslâm Tarihine Giriş (çev. Ruhi Özcan) (haz. Vecdi Akyüz), İstanbul ts., Beyan yay. Hamidullah'ın Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde verdiği İslâm Tarihi derslerinden oluşmaktadır.

İslâm Müesseselerine Giriş (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1992. Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde verdiği İslâm Müesseseleri Tarihi derslerinin sistematik şekilde bir araya getirilmiş çevirilerinden oluşmaktadır.

Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemnûm b. Münebbih (çev. Kemal Kuşçu) İstanbul 1967.

*Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*¹² (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993. Eser "Kur'ân-ı Kerîm ve Özellikleri", "Tedvin Hareketleri", "Kur'ân-ı Kerîm Tercümelere" ve "Avrupa Dillerine Yapılan Kur'ân-ı Kerîm Tercümelere" olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir.

Muhammed Hamidullah kaleme aldığı pek çok makale ve kitabının yanı sıra Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûlî'l-fıkıh* adlı eserini (I-II, Dımaşk 1385/1965); Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin *Kitâbü'n-nebât* isimli botanik ansiklopedisinin bir bölümünü (Kahire 1973; Karaçi 1993), Belâzürî'nin *Ensâbü'l-*

¹¹ Eserin bir diğer Türkçe çevirisi Zeynep Babacan tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 2001).

¹² Bu eserin Said Mutlu tarafından Türkçe'ye yapılan ilk çevirisi *Kur'ân Kerîm Tarihi (Bir Deneme)* adıyla 1965 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

eşrâf isimli eserinin Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bölümünü (Kahire 1959); İbn İshâk'ın *es-Sîre*'sini (Rabat 1976, Konya 1981); Vâkidî'nin *Kitâbü'r-ridde ve nebze min fütûhi'l-İrâk*'ını (Paris 1989); Hemmâm b. Münebbih'in *es-Sahîfetü's-sahîha* adlı hadis mecmuasını (Haydarabad 1955, 1956, 1961, 1967; Paris 1979) neşretmiştir.

C. Metodu ve görüşleri

Gerek gösterişten uzak kişisel yaşantısı ve dindarlığı gerekse ilmi kapasite ve bilimsel çalışmalarında kullandığı yöntem açısından örnek alınacak pek çok özelliği bulunan Muhammed Hamidullah İslâm ve Batı dünyasının farklı coğrafyalarında bulunmuş olmasının kazandırdığı birikimle kendisine özgü bir üsluba sahiptir. Kendisinden önce daha çok doğu bilimcilerin başvurdukları çok titiz araştırma yöntemlerini ustaca geliştirip sistemleştirmiş ve İslâmî ilimler alanındaki hemen hemen bütün disiplinler için geçerli bir model haline getirmiştir¹³. Özellikle İslâm Peygamberi isimli abidevî eserinde Hz. Peygamber'in hayatını menkıbe üslubundaki anlatım tarzından uzak ilk elden verilere ve kaynaklara dayanan objektif değerlendirmelerle yeniden incelemiş ve günümüz entelektüellerinin anlayacağı tarzda kaleme almıştır¹⁴.

Hamidullah'ın eserlerinde okuyucu hedef kitlesi olarak İslâm hakkında bilgi sahibi olmayan kişileri de göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Araştırmalarını mümkün olduğunca ilk kaynaklara dayandırarak yapmaya çalışmış, matbu eserlerin yanı sıra yazma eserlerden de istifade etmiştir.

¹³ Hamidullah'ın araştırmalarındaki titizliği göstermesi açısından hilâfetin Kureyş'e ait olması konusuyla ilgili incelemeleri dikkat çekicidir. Halîfelerin Kureyş'den olduğunu ifade eden hadisin anlaşılmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulamasını araştırmış, Allah Rasûlü gerek barış zamanında gerekse hac ya da savaş vesilesiyle Medine'den ayrıldığı zaman kendi yerine tayin ettiği yirmi yedi kişinin isimlerinden meydana gelen bir liste hazırlamış ve bu kişiler içinde Kureyş kabilesine mensup olmayan kimselerin de bulunduğuna dikkat çekmiştir. Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 210-213.

¹⁴ Bekir Karlığa, "Bir İlim ve İman Abidesinin Ardından", *Dünden Bugüne Tercüman* 27 Ocak 2003, s. 14.

Hamidullah'ın belirgin özelliklerinden biri de İslâmî bilimlere bütüncül bir şekilde yaklaşmış olmasıdır. Çalışmalarını uzmanlaştığı dalda yoğunlaştırmak yerine İslâmî ilimlerin farklı alanlarında inceleme ve araştırma yapmayı tercih etmiştir. İslâmî tarihi ile ilgili araştırmalarında tarihi bilgileri sadece aktarma yolunu seçmemiş aynı zamanda yeri geldikçe kendi yorum ve değerlendirmelerine de yer vermiş, zaman zaman eleştiriler de yapmıştır. Diğer taraftan tarihi olayları aktardığı eserlerinde hadisenin geçtiği yerlere bizzat giderek yerinde incelemelerde bulunmuştur.

Esas itibariyle bir hukuk araştırmacısı sıfatıyla sahip olduğu özel tutum icabı akla dayanmak suretiyle ispat edilmemiş herhangi bir hususu kabul etmesinin kendisinden beklenmemesi gerektiğini, çalışmalarının körü körüne bir tarihi bilgi peşinde koşmak ve bunları gözler önüne sermek şeklinde değil de, olayların sebeplerini araştırmak ve bu sebeplerin ortaya çıkardığı neticelerin gösterilmesi tarzında geliştiğini ifade etmektedir¹⁵.

Aşağıda Muhammed Hamidullah'ın İslâm hukuku ve kelâm ilimlerinin bazı konularıyla ilgili görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir.

Muhammed Hamidullah İslâm hukuku ve özellikle uzmanlık alanı olan İslâm devletler hukuku ile ilgili araştırmalarında incelediği hukuk sistemini canlı bir organizma şeklinde ele almaya çalışmıştır. Devletler hukuku alanında mukayeseli bir hukuk ilmi yerine İslâm'da devletler hukuku yazdığını ifade ederek çeşitli İslâm hukuk ekolleri arasında herhangi bir ayırım yapmadığını belirtmektedir¹⁶.

Muhammed Hamidullah İslâm hukukunun Roma Hukukundan etkilendiği şeklindeki iddialara karşılık olarak kaleme aldığı çalışmalarında titiz bir hukuk tarihi araştırmacısı özelliği ile öne çıkmaktadır.

¹⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, XIX; Altınay, a.g.m., s. 271.

¹⁶ Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. VII.

İslâm hukukunun kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğuna dikkat çekmekle birlikte bir takım coğrafi ve tarihi şartlar sebebiyle bazı izlerin bulunmasını da doğal karşılamaktadır. İki hukuk sistemi arasında yalnızca muamelatla ilgili bazı konularda birtakım benzerliklerden bahsedilebileceğini söyleyerek Hz. Peygamber'in ve sahabilerin Roma hukukuna dair herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını ifade eder. Dolayısıyla İslâm hukukunun doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten istinbat edilmiş olan kısmı hiçbir şekilde Roma hukukunun tesiri altında kalmış değildir. İslâm hukuku doğal olarak Mekke daha sonra Medine ve genel olarak Arabistan'ın örf ve adetine dayanması gerekir. Ayrıca bu bölgenin dışına seyahat eden Arapların yabancı hukuk unsurlarını memleketlerine getirdiklerine dair herhangi bir iz bulunamadığını, bütün İslâm hukuk ekollerinin Hicaz, Irak gibi Bizans'a ait olmayan topraklarda ortaya çıktığını ve İslâm hukukunun teşekkül ve gelişme döneminde Roma hukukuna ait eserlerin tercüme edildiklerine dair herhangi bir kayda rastlanmadığını belirtir ve Roma hukuku ile İslâm hukuku arasında hukuk sistematığı açısından bazı temel farkların bulunduğuna dikkat çeker¹⁷.

Muhammed Hamidulah İslâm hukuk metodolojisinde delillerden biri olarak ele alınan Hz. Peygamber'den önceki semavi dinlerin hükümleri (şer'u men kablenâ) ile ilgili olarak Kur'an'da daha önceki peygamberlerin hukuki tatbikatlarına uyulması gerektiğini ifade eden bazı ayetler olduğunu belirtir (eş-Şûrâ 42/13, el-Hac 22/78, el-En'âm 6/90). Ona göre daha önceki semâvî dinlerin hükümlerinin geçerli olması için iki şart söz konusudur: Kur'an ve Sünnet tarafından yürürlükten kaldırılmamış olması ve bunların bize güvenilir bir yol ve şekilde ulaşması. Hamidullah özellikle Tevrat, İncil ve Zebûr'un tahrif edilmiş oldukları Kur'an'da belirtilmekle birlikte bazı istisnaların İslâmî hükümler arasına girdiğini belirtir ve kısası (el-Mâide 5/45) örnek verir. Bu bağlamda evli kimselerin işledikleri zina suçunun

¹⁷ Hamidullah, *İslâm Fıkhı ve Roma Hukuku* (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1964, s. 7-22; a.mlf., *İslâm Hukuku Etiidleri*, s. 229-240.

cezası ile ilgili olarak İslâm ceza hukukunda yer alan recm cezasına da değinmektedir. Kur'an'ın Tevrat'ın bazı hükümlerini bazı yerlerde değiştirip bu değişiklikleri açıkça belirttiği halde recm cezasını değiştirmedigi için zikretmediğini, dolayısıyla bu cezanın Kur'an'da yer almadığını ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in huzuruna getirilen ve zina ile yaptıkları ifade edilen biri erkek diğeri kadın iki yahudi hakkında Hz. Peygamber, Tevrat'ın hükmünü sorduğunda kendisine Tevrat'ın zina ilgili ayetleri ve recm hükmü okununca bu kişilere recm cezasının uygulanmasını dikkate alarak Tevrat'daki recm hükmü ile ilgili ayetler sahih oldukları için Hz. Peygamber'in bu hükmü kabul ettiğini ve bu sebeple Kur'an'ın recm hükmünü ayrıca belirtmeye ihtiyacı duymadığını ifade eder. Daha önce En'âm sûresinin 90. âyetinde "onların yoluna uy" şeklinde genel bir kural konulduğunu ve evlilerin cezasının olduğu gibi bırakıldığını ancak Tevrat'da evli olmayanlar tarafından işlenen zina suçu için yer alan cezanın Kur'an tarafından neshedildiği için bu ceza ile ilgili hükmün celde cezası olarak Kur'an'da açıkça belirtildiğini söyler ve bu sonuca varırken Nisâ sûresinin "Allah size açıklamak ve sizi sizden öncekilerin yasalarına iletmek ve günahlarınızı bağışlamak istiyor" mealindeki 26. âyetini dikkate aldığını belirtir¹⁸.

Hamidullah'a göre ilahi mesajlar Allah'ın birliği, iyiliğin emredilmesi, kötülüğün yasaklanması gibi temel hakikatler bakımından asla değişiklik göstermezler. Fakat bu mesajlar halkın ulaştığı sosyal gelişime uygun olarak sosyal davranış kuralları konusunda farklılık gösterirler¹⁹.

Muhammed Hamidullah'ın eserlerinde zaman zaman rasyonel yaklaşımların yer aldığı dikkat çekmektedir. Kelâm ile ilgili inceleme-

¹⁸ Muhammed Hamidullah, "İslâm Hukukunda Örf-Adet", *Konferanslar* (çev. Zahit Aksu), y.y., ts., Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi yay., s. 14-18.

¹⁹ Hamidullah, *İslâm'a Giriş* (çev. Cemal Aydın), Ankara 1996, s. 76, Ömer Dündar, *Muhammed Hamidullah'ın Kelâmi Görüşleri ve Eleştirisi* (lisans araştırma projesi 2002), Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, s. 13.

lerinde konuları ayrıntılı olarak tartışmadığı klasik kelâm alimleri gibi Allah'ın varlığına dair deliller getirmedeği görülür. Allah'ın isim ve sıfatlarına değinirken sıfatları Kur'an'da yer aldığı gibi kullanır²⁰.

Hamidullah mucizeleri reddetmemekte ancak mucizeler tamamen peygamberlere has olduğundan bir müslümanın kişisel hayatı ve gündelik davranışlarında dayanak noktası olarak kabul edeceği ve örnek olarak yararlanabileceği gerçekler olamayacağını ifade etmektedir²¹. Peygamberlerin kendilerinin doğru olduklarını yani Allah tarafından gönderildiklerini ispat için mucize göstermelerinin gerekli olmadığını ancak tarihin onların mucizelerine şahit olduklarını ifade etmektedir. Mucize peygamberliğin bir delili değildir. Çünkü peygamberlerin tebliği ile mucizeleri arasında herhangi bir ilişki yoktur. Mucizenin meydana gelmiş olabileceğini reddetmemekle birlikte mucize ister bizce maddi sebebi bilinmeksizin isterse hiçbir maddi sebebe dayanmaksızın meydana gelmiş bir hadise olsun bu hadise ile Hz. Peygamberin öğrettiklerinin doğruluğu arasında ispat sadedinde bir bağ kuramadığını ifade etmektedir²².

Hamidullah'a göre insanlar açık bir sebep gördüklerinde "bu şey şu sebebin neticesidir" derler ancak sebep görülemiyorsa bu durum bir hârikulâdelik (olağanüstülük), mucize, keramet ya da istidrac olarak adlandırılır. Buna mukabil Allah için mucizenin sebebi hakkında herhangi bir soru söz konusu değildir. Çünkü o sebeplerin müsebbibidir, yaratıcısıdır. Ayın ikiye yarılmasına bizim mucize dememiz peygamberin inkarcılar karşısında peygamberliğini ispat etme ihtiyacı duyduğunda belirli bir anda meydana gelmesidir²³.

²⁰ Dündar, a.g.e., s. 12.

²¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (1980), I, XIX; Dündar, a.g.e., s. 7-8.

²² Muhammed Hamidullah, "Mûcize, Keramet ve İstidrac", *Konferanslar* (çev. Zahit Aksu), y.y., ts., Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi yay., s. 14.

²³ Hamidullah, "Mûcize, Keramet ve İstidrac", s. 2. Sözelimi ayın ikiye yarılmaması olayında hadise dış görünüşü itibarıyla bir mucizedir. Çünkü normal şartlar altında ayın ikiye yarılmayacağını herkes bilir. Madem ki ay Hz. Peygamber'in işareti

Hamidullah mucizenin inanmadaki tesiri ve öneminin kat'î değil izafi olduğu görüşündedir. Çünkü bazı insanlar mucizenin tesiriyle inanır bazıları da hârikulâde olayların etkisi altında kalmadan inanır. Nitekim Hz. Ebû Bekir ne mucize görmüş ne de bu konuda bir istekte bulunmuştur. Buna mukabil Ebû Cehil mucize gördüğü halde inanmamıştır²⁴. Henüz gelişmemiş bir ruhî-manevî yapıya sahip orta derecedeki şahsiyetlerin Allah Resulü'nün getirdiği iman yapısına katlanabilmek için mucizelere muhtaç olduklarını belirtir. Mucizeler gön-lümüze ve kalbimize sığmayan bir şeyi kabul etmemiz için bizi zorlayan olaylardır. Mucize bir nevi zor ve cebr vasıtasıdır. Zor ve cebr altında kalarak gösterilen itaat ve teslimiyet değer taşımaz²⁵. Hz Pey-gamber'in insan olması hasebiyle sebep-netice ilişkisi içinde gösterdiği emek ve gayreti bilip öğrenmemiz Allah tarafından onun faydalanma-sı için ona verilen insan üstü mucizeleri bilmemizden daha faydalı ve bizim için daha öğreticidir. Onun getirdiği ilâhî tebliğ ve öğretim in-san olmamız hasebiyle bizi daha çok ilgilendirir ve bize hitap eder. Bu ilâhî tebliğin yapısı ve gerçekliği konusunda o dönemdeki muhatapla-rını ikna edip buna inandırması gayesiyle kullandığı yöntem ve yolu ortaya çıkarabilmemizde mucizeler ikinci planda yer alır²⁶.

Muhammed Hamidullah miraç olayının ister cismen isterse ruhen meydana gelmiş olsun bu dünya ile değil ahiret alemi ile ilgili bir ha-dise olduğunu ifade etmektedir²⁷. Şayet her yerde hazır olan Allah'ı gök denin yerin bir noktasında ve semavi arşın bir kısmında aramaya

üzerine yanmıştır öyleyse bu bir mucizedir. Diğer taraftan bu hadise Allah'ın meşriyeti muvacehesinde ayın filan gün, filan vakit yarılması milyonlarca yıl ön-cesinde Allah tarafından takdir edilmiş olabilir. Mesela ayın içinde eskiden beri bir çeşit gaz bulunabilir, bu gazın patlaması neticesinde meydana gelen zelzele sonu-cu da ay ikiye yarılmış olabilir. İşte bunlar Allah'ın kanunlarına uygun olarak ya-rılmayı gerçekleştiren sebepler olabilirler. bkz. a.y.

²⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122; a.mlf., "Mûcize, Keramet ve İstidrac", s. 4-5.

²⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 122; Dünder, a.g.e., s.16.

²⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 128; Dünder, a.g.e., s.17.

²⁷ Hamidullah, "Mirac Meselesi", *Konferanslar* (çev. Zahit Aksu), y.y., ts., Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi yay., s. 4.

kalkarsak bunun kendi kendimizi tekzip olacağını söyleyerek Hz. Peygamber'in miracının bir "hal" olduğu görüşündedir²⁸. Miraç olayında mühim olanın bir insanın Allah'a doğru yücelişi ve yükselişi (urûc) şeklinde görülen muhteva olduğunu, bunun "nasıllığı" ve "nerede" cereyan ettiğinin önemli olmadığını ifade eder. Hamidullah'a göre bu mucize tamamen ruhî-manevî alanda cereyan etmiş bir olaydır ve bu olayın coğrafi bir seyahat olarak değil tasavvufî manada açıklanıp ortaya konması gerekir²⁹. Sonuç olarak miraçla ilgili olarak hem sahabe hem de İslâm alimleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunduğu için konu üzerindeki ihtilafların insanların birbirlerini "sapıklık" ya da "ehl-i sünnet dışına çıkma" şeklinde itham etmeleri için bir sebep teşkil etmemesi gerektiğini ifade eder³⁰.

Görüldüğü üzere Muhammed Hamidullah hukuk araştırmacısı kimliğinden kaynaklanan özellikleriyle zaman zaman rasyonel yönü ağır basan, inceleme konusu olarak ele aldığı hususların sebepleri ve bu sebeplerin ortaya çıkardığı neticeleri vurgulamaya yönelik bir yöntem tercih etmiştir. Tarih araştırmalarında ise sadece kuru bir bilgi nakli yapmamış aynı zamanda ulaştığı bilgilere eleştirel yaklaşımlar da getirmiştir.

²⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 143.

²⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 133.

³⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 144.

MUHAMMED ARKOUN

Fethi Ahmet POLAT*

A. Hayatı

Aslen Cezayirli olan Arkoun, 2 Ocak 1928 yılında Kâbiliye bölgesinde bir Berberî köyünde doğdu.¹ İlkokulu Tîzî Evzû'da, Ortaokul ve liseyi de Aynü'l-Erbiâ'da, Üniversiteyi başkent Cezayir'de, Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesinde tamamladı. Kendi deyimiyle bu yaşlarında, Cezayir'in; sömürge, kurtuluş savaşı ve bağımsızlık dönemlerinden çok etkilendi.² Daha sonra 1956 yılında, yüksek lisansını, Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında yaptı. 1956-1959 yılları arasında Strasbourg'da, bir yandan Paris Voltaire Lisesinde; diğer yandan aynı şehirde bulunan Fen-Edebiyat Fakültesinde dersler verdi. 1960-1969 yılları arasında Sorbonne Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Bu esnada, aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesinde; "H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Târihçi Olarak İbn Miskeveyh" adlı doktora çalışması yaptı. Fransızca yapmış olduğu bu çalışma 1970 yılında Paris'te yayımlandı.³ 1969 târihinden 1972'ye kadar Lyon Üni-

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, New York 1995, Sh. 139.

² "Et-Türâs ve'l-Mevkûfu'n-Nakdî et-Tesâülî" adlı bir oturum. bk. *Mecellet-ü Mevâkıf*, sy. 40, Kahire.

³ Faysal Osman İsmail Vezûz, *el-Almene fî Fikri Muhammed Arkoun*, danışman: Süleyman el-Muhâdime, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün 1996, Sh. 2.

versitesi II'de; 1972'den 1992'ye kadar Paris Üniversitesi VIII, Paris Üniversitesi III ve Sorbonne Nouvelle Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1986, 1987 ve 1990'da Berlin Wissenschaftkollege (Bilimler Koleji) ve 1992-1993'te Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü üyeliğinde bulundu. 1969 yılında ziyaretçi profesör olarak Los Angeles'da U.C.L.A'da, 1977-1979 târihleri arasında, Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesinde, 1985 yılında Roma'da, Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesinde bulundu. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında ise, Amsterdam Üniversitesinde çalıştı. Rabat, Fas, Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde ve Harvard, Bronston, Colombia, Los Angeles, Denver Üniversitelerinde dersler ve konferanslar vermiş olan Arkoun, halen Yeni Sorbonne Üniversitesi II'de, İslâm Düşüncesi Târihi Kürsüsünde hoca olarak çalışmaktadır. Ayrıca, Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimârî Ödülleri jüri üyesidir. Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlâk Komitesinde üyelik, Arap İslâm Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ve *Arabica* dergisinin bilimsel editörlüğü görevlerini de sürdürmektedir. Chevalier de la Légion d'Honneur ve Officier des Palmes Academiques ödülleri almıştır.

Eserlerini genelde Fransızca yazmakta olup Haşim Salih tarafından yazarın gözetiminde Arapça'ya çevrilmiştir. Arapça yazmamasını eleştirmenler dili iyi bilmemesine bağlarken kendisi "Arapça'nın bilimsel ifadeye yeterli gelmemesine"⁴ bağlamaktadır. Arkoun'un en önemli eserleri şunlardır: *el-İnsiyyetü'l-Arabiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî: Miskeveyh, Feylesûfen ve Müerrihen; Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî; el-İslâm: el-Ems, el-Ğad; el-İslâm, el-Ahlâk ve's-Siyâse; el-Fikru'l-İslâmî: Nakdun ve İctihâd; el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye; el-İslâm, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene; Mine'l-İctihâd ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslâmî; Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-*

⁴ Muhammed Arkoun, *Târîhiyyetü'l-Fikri'l-Arabî el-İslâmî*, trc. Hâşim Sâlih, Merkezu'l-Enmâ el-Kavmî - el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1996, Sh. 7.

İslâmî el-Muâsır; el-Almene ve'd-Dîn: El-İslâm, el-Mesîhiyye, el-Garb; Muhâvelât fî'l-Fikri'l-İslâmî; el-Fikru'l-Arabî; İslâm: Dîn ve Dünyâ

B- Arkoun'un Düşünce Serüveni ve Temel Görüşleri

Kaleme aldığı eserlerde oldukça geniş bir yelpazede fikir üretmiş olan Arkoun, kendisini her şeyden önce bir târihçi olarak görmektedir. Ona bir felsefeci nazarıyla yaklaşanlar, bu açıdan yanılığa düşerler.⁵ Bunu şöyle ifade eder: "Felsefe değil, ama târih bana öğretti ki, teoloji ile târih içerisinde kör ve sağır kalınan konulara aslâ ulaşılmıyor."⁶ Örneğin Kant ve Sartre birer filozoftur ve kitaplarına seçtikleri isimlerde "*nakd/tenkit*" kelimesini kullanırlar. Oysa bir târihçi olan François Furet, "*düşüncenin tecdidi*" tabirini kullanır ve Arkoun bu konuda ondan etkilenir. Onun gibi bir târihçi nazarıyla hadiseye bakar.⁷ Arkoun'un "târihsellik" konusundaki yaklaşımı son derece nettir. Ali Harb'e göre onun tek çabası, Arap-İslâm düşüncesine târihselliği sokmaktır.⁸ Arkoun'a göre hiçbir şey târihsel olmaktan kurtulamaz.⁹ Her "hakikat" târihsel¹⁰ olduğundan meşrûiyet açısından ne kadar büyük ve intişar bakımından ne kadar etkili olursa olsun, neticede her dinsel hakikat de târihseldir.¹¹ Öyleyse, Kur'ân-ı Kerîm de târihsel olmaktan kurtulamaz. Gökten yere inene kadar müteâl olan Kur'ân, o andan itibaren artık yatay boyuta mal olmuştur ve târihselleşmiştir.¹²

⁵ Arkoun, "el-İslâm ve't-Târih ve'l-Hadâse", *Mecelletu'l-Vahde*, Rabat 1989, Sh. 323.

⁶ Arkoun, "el-İslâm ve'l-Hadâse", Sh. 363-364.

⁷ Arkoun, "İâdetü'l-İ'tibâr ile'l-Fikri'd-Dîni I-II", trc. Hâşim Sâlih, *el-Kermil*, sy. 34-35, Kâhire1989-1990, Sh. 5.

⁸ Harb, *Nakdî'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1995, Sh. 65; Arkoun, *Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-İslâmî el-Muâsır*, trc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Beyrut 1993, Sh. 62.

⁹ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye*, trc. Hâşim Sâlih, Merkezü'l-Enmâ el-Kavmî - el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1996, Sh. 138.

¹⁰ Arkoun, *min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-İslâmî el-Muâsır*, trc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Beyrut1993, Sh. IX.

¹¹ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, trc. Hâşim Sâlih-Merkezü's-Sakâfî, Beyrut 1996, Sh. 40.

¹² Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakdun ve İctihâd*, trc. ve Ta'lik. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Londra-Beyrut1992, Sh. 89-90.

Bilindiği gibi modern okumalar dil sahasını kendileri için öncelikli bir alan olarak görmektedirler. Arkoun da, ısrarla dil üzerinde durur. Ona göre Arap dilinin mevcut hali -1400 yıllık ortodoksi birikimiyle de- yenilenmeye ve düşünmeye engeldir. Bugün için mutlaka ve mutlaka sürrealist şairlerin yaptığı gibi, dilin sınırlarını ortadan kaldırmalıyız. Dolayısıyla, Arap dilinin yeniden yapılandırılması, kalıp ve içeriklerinin genişletilmesi ve yenilenmesi, bugün vazgeçilmez bir zorunluluktur. Mazi ona göre, bir blok halinde alınıp da kullanılmamalı¹³ aksine revizyona tabi tutulmalıdır.

Arkoun lâikliği benimsemekle birlikte mesela bir Hanefî'nin lâiklik anlayışını tenkit eder.¹⁴ Hatta o, bir mücadele sonucunda doğması itibarıyla Fransa'da varolan lâiklik türünün de katı ve yanlış olduğu kanaatindedir.¹⁵ Ona göre "lâiklik (laïcité)" iyi, ama "lâikçilik (laïcisme)" kötüdür.¹⁶ Arkoun açısından lâiklik, hakikate ulaşma ve onu sahiplenme iddiasının, hiç kimseye ait olmadığını gösteren bir ruhtur.¹⁷ Bu ruh hem Kur'ân'da, hem de Medine tecrübesinde vardır.¹⁸ İslâm dünyası geçmiş dönemin ilk dört asırlık diliminde, ki Arkoun bu döneme, "kurucu ve üretici dönem" adını vermektedir,¹⁹ bu ruhu

¹³ Arkoun, *el-İslâm, el-Ahlâk*, Sh. 176.

¹⁴ Arkoun, *min Faysali't-Tefrika*, Sh. XII.

¹⁵ bk. *İslâm'ı ve Lâikliği Yeniden Düşünmek*, (Avrupada Etik, Din ve Laiklik), Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul1995, Sh. 17.

¹⁶ Arkoun, *el-İslâm, Urubbâ, el-Ğarb, Rihânetü'l-Ma'nâ ve İradetü'l-Heymene*, trc. Haşim Salih, Daru's-Sâkî, Beyrut 1990, Sh. 206.

¹⁷ Arkoun, *Almene*, Sh. 10.

¹⁸ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe*, Sh. 182.

Ali Harb'e göre, Arkoun'un İslâmî naslardan hareketle bu sonuca varması, İslâm geleneğinde, "düşünülmeyen alan" adını verdiği kısma ait bir örnek olarak zikredilebilir. bk. Harb, *Nakdû'n-Nass*, Sh. 78.

¹⁹ Arkoun, *el-İslâm, el-Ahlâk ve's-Siyâse*, trc. Hâşim Sâlih, Yay. Unesco - Merkezu'l-Enmâ' el-Kavmî Ortak İş Birliği, 1. Baskı, Beyrut 1990, Sh. 185; "Et-Türâs: Muhtevâhu ve Hüviyyetüh- İcâbiyyâtühü ve Selbiyyâtüh", (*et-Türâs ve Tehaddiyâtü'l-Asr f'l-Vatani'l-Arabî "el-Asâle el-Muâsıra"* adlı toplantıların kitabı içinde), Organizasyon: Merkezi Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut1987, Sh. 158.

Mu'tezile sayesinde yakalamıştır.²⁰ Bu asırlarda varolan akılcı gelenek daha çok; i'tizâlî, felsefî ve edebî akımların egemen olduğu alanlarda kendini göstermiştir.²¹ Hicri ilk dört asır, İslâm dünyası için çok önemlidir. Ama maalesef ondan sonraki bin yıllık geçmiş, kahir ekseriyetle ortodoksinin esiri durumundadır.²² Daha sonra nadiren rastlanan bilimsel ve akılcı yaklaşımlar, İbn Rüşd, İbn Haldûn ve Şâtıbî'den sonra İslâm dünyasından el etek çekmiştir.²³ Bu sebeple, Arkoun'un Kur'ân hakkındaki görüşlerinde bu ilk dört asırlık dönemdeki İslâm düşüncesinin, özellikle de i'tizâlî çizginin hakim olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Arkoun'un bu anlamda bir geleneğe dönüş çağrısı, aslâ 19. asırda ortaya çıkan ve ilk dönem İslâm anlayışına dönüş şeklinde özetlenebilecek olan selefî bir harekete tekrar dönüş anlamında değil, çok daha özgür ve eleştirel bir yaklaşımın öngörülmesi çağrısıdır.²⁴ Dolayısıyla Arkoun'un, geçmişle bağlarını koparttığı iddia edilemez. Mesela içtihat konusundaki çabası, geçmişle bugünü birbirine bağlama çabasıdır.²⁵

Arkoun kendisini hem felsefecilerin hem de oryantalistlerin metotlarından da ayrı tutar. Ona göre oryantalizmin İslâm'a yaklaşım biçimi, yapıbozumcu ve olumsuzdur. Çünkü Müslümanların sıkıntıları, onların çözmek zorunda olmadıkları ve zaten buna ihtiyaç da hissetmedikleri bir konudur. Oryantalizmin bu tutumu klasik İslâm düşüncesi adına, geride sadece bir enkaz bırakmaktadır. Oysa bu metot, sadece yapıbozumculukla kalmayıp ardından alternatif yapılar önere-

²⁰ Arkoun, *el-Almene ve'd-Dîn: el-İslâm, el-Mesîhiyye, el-Ğarb*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Beyrut1993, Sh. 60.

²¹ Arkoun, "et-Türâs", Sh. 259.

²² Arkoun, "mine'l-Mevkifi't-Teyûlûcî ile'l-Mevkifi'l-Ma'rifi" (Röportaj), *el-Vahde Dergisi*, sy. 3, Paris1984, Sh. 125.

²³ Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Terc. Hakan Yücel, Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul1999, Sh. 163.

²⁴ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe*, Sh. 53.

²⁵ Arkoun, *mine'l-İctihâd*, Sh. 20-21.

bilirse, işte o zaman başarılı olur.²⁶ İslâm düşüncesinde ölü yapılarla canlı yapıların varlığına ancak o zaman vâkıf olunabilir.²⁷ Arkoun, bu oryantalist çabaya, “İslâmoloji” adını verir.²⁸ Klasik İslâmoloji aslında Batı’nın İslâm üzerine söylediği bir sözden ibarettir. Kabaca ifade etmek gerekirse klasik İslâmoloji, sadece klasik metinleri filolojik bir gözle inceler ve yayımlar. Eleştirel bir gözle bakma endişesi taşımaz.²⁹ Bu yüzden Arkoun, “Oryantalistlere, klasik metinleri sadece tahkik edip yayımladıkları, ama hiçbir eleştiri ve yapıçözümlemesine gitmedikleri için kızıyorum.”³⁰ “Elimde imkan olsa, tüm araştırmacıların, önceki metinleri, evvela tahkik, daha sonra modern bilimler açısından tahlil etmelerini sağlardım.”³¹ demektedir.

Ona göre “İslâmoloji” kavramı, son dönemlerde, bilimsel çevrelerde daha çok ideolojik çağrışımlara sebep olan “oryantalizm” kelimesinin yerine kullanılmaktadır. Ama o, maalesef bugün bu araştırmacıların, hâlâ modern insan bilimlerinin İslâm’a tatbikini reddetmektedir.³² Arkoun’a göre İslâm’ın bugün varolan tüm verileri, kelâm ilmi de dahil, yeniden gözden geçirilmek zorundadır. Bu sadece İslâm için değil diğer iki din mensuplarının sahip olduğu bilgi ve ilimlerde de yapılmalıdır. O zaman bir çok ortak noktanın bulunacağına inanır.³³ Arkoun’un oryantalizme bakışı, Edward Said’in bakışından farklıdır. O, diğer kültürlerin değerini olumsuzlamak amacıyla okumalar

²⁶ Arkoun, *İslâmî Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hukme illâ Lillâh, (İslâm’da Siyâset Düşüncesi*, trc. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, Tarihsiz), Sh. 48-49.

²⁷ Arkoun, *İslâm, Urubbâ*, Sh. 118.

²⁸ Arkoun, *Uygulamalı İslâmoloji*, trc. Mete Çamdereli, Tezkire Dergisi, sy. 11-12, Ankara1997, Sh. 57.

²⁹ Arkoun, *İslâmoloji*, Sh. 57-58.

³⁰ Arkoun, *İslâm, Urubbâ*, Sh. 183.

³¹ Arkoun, *min Ecli Mukârabê Nakdiyye li’l-Vâkı’, (Röportaj: Haşim Sâlih), el-Müstakbelü’l-Arabî Dergisi*, sy. 101, Beyrut1987, Sh. 14.

³² Arkoun, *Târîhiyyetu’l-Fikri’l-Arabî*, Sh. 143.

³³ Arkoun, *El-Fikru’l-İslâmî: Kırâe*, Beyrut1996, Sh. 47.

yapmaz. Tam tersine, bir diyalog oluşturma kaygısı taşımaktadır.³⁴ Ona göre tüm maddi imkanlarına rağmen oryantalistlerin Arap araştırmacılarından daha kaliteli ürünler ortaya koyduğunu söyleyemeyiz. Çünkü onları da bu seviyeye ulaştırmaktan alıkoyan bir ortam söz konusudur.³⁵

Arkoun'un Batı dünyasına yaklaşımı, bize göre oldukça tutarlıdır. Hatta bu husustaki tutarlılığı, İslâm dünyasına bakışında görülmez. "Biz de Avrupa'nın geçirdiği evreleri geçirecek, aynı süreçleri yaşayacağız."³⁶ diyen Arkoun'a göre, Batı ve Doğu dünyası önyargısız birbirini tanımaya ve buluşmaya mecburdur.³⁷ Batı'nın İslâm dünyasına karşı takındığı menfi tavır yanlıştır. Aslında iki medeniyet arasındaki tek fark; sosyal, kültürel ve iktisâdî yapılarıdır.³⁸ Arkoun gerçekten de Batı'daki İslâm imajından çok rahatsızdır ve bu konudaki tavrında (iddia edilenin aksine) samimi olduğunu gösteren bir çok unsura yazılarında rastlamak mümkündür.³⁹ Öte yandan İslâm dünyasının da Batı'ya ve Batı bilimine karşı duyarsız olmasından rahatsızdır.

Arkoun'a göre, bugün kendimize şu soruyu sormak durumundayız: "Acaba bugün İslâm düşüncesi, insan hakkında modern bir felsefe üretebilecek epistemolojik ve kültürel araçlar ya da özgürlüklere yathut sosyal bir çevreye sahip midir? Ona göre bu sorunun cevabı müspet değildir. Çünkü bugün en başta, İslâmî ilimler üzerinde çalışmalar yapan üniversitelerimiz bu meziyetlere sahip değildir. Bir çok üniversite hâlâ, şer'î ilimlerin dışında yer alan ilimleri ilimden saymamakta-

³⁴ Leonard Binder, *Liberal İslâm*, trc. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri 1996, Sh. 260.

³⁵ Arkoun, "et-Türâs", Sh. 162.

³⁶ Arkoun, *İslâm, Urubbâ*, Sh. 197.

³⁷ Arkoun, *el-İslâm el-Hadîs Mer'iyen min Kibeli'l-Brufûsûr Gustave Von Granebauum*, trc. Hâşim Sâlih, (*el-İstişrâk Beyne Düâtihî ve Muâridih*, Dâru's-Sâkî, 1. Baskı, Beyrut 1994, Sh. 244.

³⁸ Arkoun, *el-Harekât el-İslâmeviyye (Kırâe Evveliyye)*, trc. Hâşim Sâlih, *el-Vahde Dergisi*, sy. 96, Paris 1992, Sh. 11.

³⁹ Arkoun, *min Ecli*, Sh. 12.

dır.⁴⁰ İki asırdan beridir yaşanmakta olan modernizm süreci hâlâ bir çok İslâm ülkesinin semtine dahi uğramamıştır.”⁴¹ Ancak hemen belirtelim ki Arkoun, modernizme körü körüne bağlı değildir. Modernist eleştiriyi de, Ortodoks dogmasını da tenkit ettiği yerler az değildir.⁴² Modernizmin egemen bir yapıyı dayatmasına olduğu kadar, onun düşünsel mirasını reddeden İslâm dünyasının bir kesimine de karşı çıkar.⁴³

C- Arkoun’un Geleneğe ve Kutsal Metinlere Bakışı

Öncelikle şunu belirtmekte fayda var: Arkoun için, herhangi bir metodun Kutsal Kitapları daha iyi anlama noktasında herhangi bir meşrûiyet problemine karşı, yetkili olması şartı getirilmemelidir. Onun bu özgür yaklaşımı, Poul Ricour’un “anlama-yorumlama” metotlarından sitayişle bahsettiği şu satırlarda kendini açıkça gösterir: “Poul Ricour’un metodu⁴⁴ Batı’da tanınmıyor değildir. Ancak bu metotların Kutsal Kitab’a uygulanması noktasında hiçbir çabaya şâhit olmamaktayız. Çünkü bu yöntemlere dayalı bir yorum ameliyesi, miras alınan akâid için çok büyük bir tehdit oluşturacaktır. Oysa onun yöntemleri bu alanda eşsiz birer ışık olabilir. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki Arap dünyasında Ricour ayarında modern yorumcular ne yazık ki yoktur. Örneğin onun, “*La Métaphore Vive, La Symbolique du Mal ve Histoire et Récit*” adlı kitaplarının benzeri Arap dünyasında mevcut değildir.”⁴⁵

Arkoun’un Kur’ân üzerindeki çalışmalarının başlamasına sebep olan eserler, Daniel Ross’un İnciller üzerine kırklı, ellili yıllarda yap-

⁴⁰ Arkoun, *el-Fikrû'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 177.

⁴¹ Arkoun, *el-İslâm, el-Alılâk*, Sh. 188.

⁴² bk. Binder, *Liberal İslâm*, Sh. 266.

⁴³ Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Sh. 162-163.

⁴⁴ Bilindiği gibi Ricoeur, hermenötikler arasında bir arabuluculuk görevi yapmıştır. bk. Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, (Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu), Vadi Yayınları, 1. Baskı, Ankara1996, Sh. 64-106.

⁴⁵ Arkoun, *İslâm, Urubbâ*, Sh. 196.

miş olduğu, ona göre son derece basit fakat etkileyici çalışmalardır.⁴⁶ Her ne kadar özel bir metoda uyularak kurgulanmamış olsa da, Arkoun'un Kur'ân naslarını yorumlama çabasına giriş yaptığı kapı târihtir.⁴⁷ Kur'ân nassına târihçi gözüyle yaklaşması kendisine göre son derece tabîidir. Çünkü ilk (kurucu) metin daha sonraki hadiselerle önemli bir ilişki içerisinde. Filozof bu ilişkileri inceleyecek değildir. Yapılması gereken şey, yığınla önümüze gelen malzemenin modern bir târihçi elinde tasnifi ve değerlendirilmesidir. Bunun ardından devreye filozof girer ve yorum ondan sonra başlar. Sünnîliğin ve Şîîliğin neden doğduğu da işte ancak o zaman anlaşılabilir.⁴⁸

Arkoun'a göre ilk dönemde varolan son derece geniş açılımlara sahip Kur'ân kültürüyle, sonraki dönemin kültürünü, karşılaştırmak dahi mümkün değildir. Sonraki dönemin tasarrufu, Kur'ân'ı kapalı bir kültür haline getirmiştir. Devlet, okuma yazma bilen sınıf ve dînî ortodoksi, verili vahiy metninin "mitik" anlamda bir "kitap" oluşunun; kapalı, yazılmış ve metinleştirilmiş bir "mushaf" haline getirilmesinin baş aktörleridir. Aslında manevî bir boyutu olan bu ilkeler, herkesçe bilinen işlemler sayesinde sıradan bir kitap gibi, elde dolaştırılan bir metin haline gelmiştir. Gerek siyasîler gerekse din adamları tarafından bu kutsal metinler, meşrûiyet aracı olarak kullanılmışlardır. Bu, hem İncil hem de Kur'ân için târihte gerçekleşmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in toplanması (cem') hadisesi bir hizmetten ziyade ideolojik bir tasarruftur. Bu tasarruf, ilk dönemde varolan tüm okumaların, aynıyla muhafaza edilmesinin maalesef önüne geçmiş, Kur'ân'ı demir kafeslere hapsedmiştir.⁵⁰ Arkoun'a göre bugün için Mushaf hakkında tartışmamız çok zordur. Çünkü resmî din anlayışı onu sınırla-

⁴⁶ Arkoun, "İâdetü'l-İ'tibâr ile'l-Fikrî'd-Dînî I-II", trc. ve Röportaj: Hâşim Sâlih, *el-Kermil*, sy. 34-35, Kâhire1989-1990. II, Sh. 37.

⁴⁷ Arkoun, *el-İslâm ve'l-Hadâse*, Sh. 323.

⁴⁸ Arkoun, *İâdetü'l-İ'tibâr I*, Sh. 5-6.

⁴⁹ Arkoun, *min Faysali't-Tefrika*, Sh. 59.

⁵⁰ Arkoun, *el-Fikrî'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 81.

mış ve her farklı metni de yok etmiştir. H. 4. asırdan sonra bu tartışmalar siyâsî ve dîni otorite tarafından sona erdirilmiştir. Oysa çok güçlü olan medeniyetler tartışmaktan aslâ korkmazlar. Demek ki biz gücümüzü H. 4. asırdan sonra kaybetmeye başladık.⁵¹ Buna bağlı olarak bugün tüm müslümanlar, en azından H. 4. asırdan sonrakiler, Hz. Osman tarafından toplanan mushafın, Kur'ân âyetlerinin tümünü içerdiğini düşünürler. Arkoun'a göre bu inanç da, bilimsel bir akıl yürütmenin sonucunda ulaşılmış bir hüküm değil, mevcut durumun kabulünden ibarettir.⁵²

Arkoun öncelikle işe, Kur'ân nassı (birincil nas) ile onun dışındaki yorum amaçlı nasların tümünü birbirinden ayrı görmekle başlar. Kur'ân nassı ile onun yorumu durumunda olan naslar arasında bir ayrıma giderek her ikisini oldukça kesin çizgilerle birbirinden tefrik eder.⁵³ Tüm çabasını, Kur'ân'ın bu ikincil naslardan kurtarılmasına adanmıştır. Çünkü Arkoun'a göre sadece dînî naslar değil, aynı zamanda bunları anlamaya çalışan ikincil naslar da -özellikle ilk beş asırlık dönemde mevcut olan naslar- birincil metinlerle aynı itibarı görmüşlerdir. Onlar da aynı kutsallığa büründürülmüşlerdir.⁵⁴ Burada dikkat edilmesi gereken şey onun bu ayrımda sünneti de ikincil nas konumuna koyması ve sünnete hiçbir bağlayıcılık vermemesidir.⁵⁵ Ancak Arkoun, ikincil nasların -mesela sünnetin- Kur'ân'ı anlaşılamaz hale getirdiğine dair somut bulgular sunabilmiş değildir. Kaldı ki ikincil metinler dediği tefsir kitaplarına bakışında da çelişkili bir tavır sergilemektedir. Örneğin bir yandan, içinde yaşadığımız asırda eleştirel öğeler içeren, târihsel boyuta sahip olan yorum ağırlıklı bir tefsir yapmanın imkansız olduğunu söylerken, diğer yandan bu çerçevede

⁵¹ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe*, Sh. 51.

⁵² Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, Sh. 30.

⁵³ Arkoun, *İslâm, Urubbâ*, Sh. 12, 56, 66-67; *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 299; *min Faysali't-Tefrika*, Sh. 93; *el-İslâm ve'l-Hadâse*, Sh. 24.

⁵⁴ Arkoun, *en-Nassu'l-Evvel*, Sh. 5.

⁵⁵ Harb, *Nakdu'n-Nass*, Sh. 66.

yorumlar getirdiğini söylemesi açık çelişkidir. Ali Harb'e göre bu, etik açıdan olmasa da, epistemolojik açıdan bir aldatmaca sayılır.⁵⁶

Bu anlamda Arkoun, klasik tefsirlere modern bilimlerin kriterlerinin uygulanmasının mutlak bir zorunluluk olduğunu belirtir. Hatta geçmişte örneğin bir Taberî, herhangi bir âyetin yorumuna başlarken, "Allâh Teâlâ dedi ki..." diyerek doğrudan kendi yorumunu ortaya koyacak cesarete sahipti. Ne var ki, modern dilbilim açısından -Arkoun'un doğrulamadığı- bu cesur yaklaşımı, bugün gösterebilecek cesarete ve alt yapıda hiçbir ilim adamı yoktur.⁵⁷ Arkoun'a göre tutarlı bir Kuran okuması, ancak târihselliğin Kur'ân'a tatbiki ile mümkündür. Bu da şu ilkelerin Kur'ân'a uygulanması anlamına gelmektedir:

1. Her şey yeniden konuşulmalıdır.
2. İslâm'ı her türlü ideolojiden ayrı görmek.
3. Topolojik açıdan Kur'ân'ın varlığa bakışının ne olduğu netleştirilmelidir.
4. Aynı şekilde tipolojik açıdan Kur'ân tarafından yapılan tasnif ve ayrımların ne olduğu sorusunun cevabı verilmelidir.
5. Kur'ân'ın gerek akla gerekse dile dayalı akıl yürütme sisteminin bir haritası çıkarılmalıdır.
6. Kurtuluş esasına dayalı bir târih anlayışı yerini, târihsel sürecin işlediği bir mekanizmaya bırakmalıdır.
7. Ezeli kelâm diye bir şey yoktur. Çünkü aynı iddiada olan sadece İslâm değildir.
8. Târihsellik, dilbilim ve semiyolojinin kurallarına boyun eğilmelidir.
9. Pratik açıdan dîni ritüellerde varolan, temsili yönleri gösterebilecek semiyotik ilmini kullanmalıdır.
10. Son olarak şunu da bilmeliyiz ki bu çalışmalar, aslâ dîni alçaltma amacını taşımamaktadırlar ve öyle de olmamalıdır.⁵⁸

⁵⁶ Harb, *El-Memnû' ve'l-Müniteni' Nakdû'z-Zâtî'l-Müfekkira*, el- Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1. Baskı, Beyrut1995, Sh. 119.

⁵⁷ Arkoun, *el-Fikrû'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 94.

⁵⁸ Arkoun, *el-Fikrû'l-İslâmî: Kırâe*, Sh. 119-120; *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 102.

Arkoun dil konusunda geçmişe kıyasla farklı düşünmektedir. O geçmişin, dili gerçeğin bir yansıması ve Kur'ân'ı da bir dizi hakikatler manzumesi olarak gören ve metnin gramatik çözümlerini yaparak vahyin hakikatine ulaşip onu kontrol altına alabilecekleri doğrultusundaki iddiasına katılmaz. Kur'ân'ın anlamını yakalayıp sâbitleştirmek değil, kavramların oluşum koşullarından ve târihsel bir evrim olarak gelişmesinden oluşan bir Kur'ân olgusu meydana getirmek ister. Bu sebeple Arkoun hem "metin merkezci okuma"lardan, hem de "mantık merkezci okuma"lardan şikâyetçidir. Ona göre bunlar, ortodoks geleneğin vasıflarıdır.⁵⁹

Arkoun'un tüm çabası, Kur'ân'ı bugün için anlamlı olan ve çözümler üretebilen bir kitap haline getirmektir. Onun beşeri alanla ilgisini kurması, olgusal ya da durumsal denebilecek yönünü çok fazla öne çıkarması da bu sebeptir. Ancak kendisinin bu açıdan çok başarılı sonuçlara ulaştığını göremiyoruz.⁶⁰ Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için her şeyden önce varolan güçlükleri ortadan kaldırmak gerekmektedir. Bunun için de öncelikle, Hicrî ilk dört asrın oluşturduğu, İslâmî tahayyülün çökelti katmanlarını aşma zorunluluğu vardır.⁶¹ Geleneğin baskısına boyun eğen bilinç, bu güçlüğü farkında değildir. Örneğin bir Süyûtî, sağlamlığı Sünnî konsensus tarafından kabul edilmiş olan rivâyet zincirleri üzerine bir Kur'ân anlayışı bina etmede hiç sıkıntı çekmez.⁶² Kur'ân-ı Kerîm tam bir metafizikselliğe ve İlâhîliğe büründürülerek, toplumla ve olgu ile olan tüm bağları kopartılmış-

⁵⁹ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 326-327. Ayrıca bk. Binder, *Liberal İslâm*, Sh. 259, 262.

⁶⁰ İbrahim Mahmud, *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuhâ fî'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsir*, Dârul-Yenâbî' li'n-Neşri ve't-Tevzî', Şam1994, Sh. 278.

⁶¹ Örneğin Halis Albayrak'a göre de bugün Kur'ân yorumlarındaki en büyük sıkıntılardan birisi, H. II. ve III. asırlarda fukahâ tarafından Kur'ân'a giydirilen kimliğin değiştirilememesi hususudur. bk. Halis Albayrak, "Kur'ân'ı Anlamak, Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak", (1. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu 03-05 Şubat 1995, 1. Baskı, Ankara1995), Sh. 249.

⁶² Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, trc. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul1995, Sh. 50-51.

tır. Ne yazık ki gerek ilmî gerek siyasî otoritelerin baskısıyla ahkâm âyetleri dahi İlâhî mutlaklıkla ilintilendirilmiş ve mutlak, değişmez ilkelere dönüştürülmüştür.⁶³ Oysa bunlar tamamen insan ile ilgili problemlerdir ve değişkenlik arz ederler. Geçmiş, bu noktada yapılan yanlışlarla doludur. Bunlar, kendi dönemi için tam bir devrim niteliği taşıyan Kur'ân-ı Kerîm'in, bugün aynı işlevi yerine getirmesine engeldir.⁶⁴

Arkoun'un pratik düzlemde, Kur'ân hakkındaki yaklaşımlarını, üç ana kategoride işleyebiliriz: Kur'ân'ın olağanüstü yapısı (i'câzı) hakkındaki yaklaşımı, onu târihsel bir materyal olarak görmesi ve eleştirel bir tarzda okuması.⁶⁵ Kur'ân'ın olağanüstülüğü; dil, tipolojya, tasnif, aklî çıkarsamalar ve semiyoloji noktalarındaki hârikulâdelikte kendini gösterir. Arkoun'a göre örneğin Tevbe sûresi buna en güzel örnektir. Müslim, gayr-ı müslim ve kafir ayrımı yapılmış ve tüm insanlık için geçerli olan son din bu sûreyle tespit edilmiştir.⁶⁶

Arkoun'un bilimsel tefsir hakkındaki kanaatleri, son dönemdeki yaklaşımları dışlayan bir çizgidedir.⁶⁷ Bu yaklaşımları, her unsuru Kur'ân ile mezcetme mantığında olan insanların yaptığını düşünür.⁶⁸ Ona göre Kur'ân, elbette birtakım bilimsel hakikatlere dair çok detaylı tespitler içerebilir, ama bu aslâ savunmacı ve övgücü İslâmcı yazarların abarttığı gibi bunları daha önceden haber verdiği anlamına gelmez.⁶⁹ Dolayısıyla o, 19. asırda "uyuşumculuk, uzlaşmacılık (*concordisme*)" adı altında ortaya çıkan ve ilk öncüsünün Fahrüddîn er-

⁶³ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 68.

⁶⁴ Arkoun, *min Faysali't-Tefrika*, Sh. 92.

⁶⁵ Mahmud, *el-Binyeviyye*, Sh. 255.

⁶⁶ a.e., Sh. 256-258.

⁶⁷ bk. Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 64; a. mlf., *el-İslâm, el-Ems ve'l-Ğad*, trc. Ali el-Mukallid, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983, Sh. 172.

⁶⁸ Arkoun, *el-İslâm, el-Ems*, Sh. 172.

⁶⁹ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikru'l-Arabî*, Sh. 199.

Râzî olduğunu söylediği bu akıma sıcak bakmamaktadır.⁷⁰ Hatta Arkoun bu alanda eserler kaleme almış olan bazı yazarları da, bir anlamda maddî çıkar amacıyla bu yola koyulduklarını söyleyerek tenkit etmektedir.⁷¹ O, modern bilimleri sadece metodolojik açıdan kullanmanın uygun olduğunu düşünmektedir. Onların esaslarını ve muhtevalarını Kur'ân'dan bulup çıkarma taraftarı değildir.⁷² Arkoun'un, modern bilimlerin Kur'ân'ı anlama noktasında bize vereceği şeyler olduğu iddiasında ısrarcı olmasının önemli bir sebebi, bilginin elde edilme yolları hususundaki inancıyla ilgilidir. "*Târîhiyyetü'l-Fikri'l-Arabî*" adlı kitabındaki "Arap-İslâm Bilincinin Yeniden Birleştirilmesi-ne Doğru" adındaki bölümde,⁷³ değişik düşünme metotlarını inceleyen Arkoun neticede, bilgiye ulaşma yollarının aynı olduğu kanaatine varmaktadır. Bu da modern bilimlere olan güvenini arttırmıştır.⁷⁴

D- Arkoun'a Yöneltilen Eleştiriler

Arkoun kimi insanların gözünde, İslâm dünyası için önemli bir ümit ışığı gibidir. Daha ziyade modern/lâik ve Batı görmüş İslâmcılar için, bunun böyle olduğu rahatlıkla söylenebilir. Örnek vermek gerekirse; fikirlerinin Arap dünyasına aktarılmasında çok büyük bir çaba gösteren ve kendisi de önemli bir Arap felsefecisi ve entelektüeli olan talebesi Hâşim Sâlih'e göre, özellikle Kur'ân ile ilgili alanlarda "Arkounî metot"; Kur'ân'ı, târihsel bağlarından kopuk anlayan klasik metodolojiden oldukça farklı olduğundan, İslâm dünyası için yeni bir ümit kapısıdır.⁷⁵

Ne var ki Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili alanlarda, geçmişin târihsel bağlardan kopuk bir anlayışa sahip olduğu genellemesine gitmek ve ar-

⁷⁰ Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, Sh. 172.

⁷¹ a.e., Sh. 127, 172.

⁷² a.e., Sh. 182-183.

⁷³ Arkoun, *Târîhiyyetü'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 143-163.

⁷⁴ Harb, *Nakdii'l-Hakika*, el- Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut1995, Sh. 53.

⁷⁵ Sâlih, "Muhammed Arkoun ve Mükvevinâtü'l-Aklî'l-İslâmî el-Klâsikî", *el-Vahde*, sy. 3, Paris1984, Sh. 117.

dından, bu boşluğu Arkoun'un bir şekilde doldurduğunu söylemek, öncelikle Arkoun'da bu iddiayı doğrulayacak yorum ilkelerinin bulunmasını gerektirir ki biz bu anlamda henüz tatmin olabilmış değiliz. Kaldı ki Arkoun'un kimi kavramları İslâmî ilimlerde kullanmış olması, yenilikçi bir kimse olduğunu gösteren bir delil olamayacağı gibi; bu istilahları kendisinin ürettiği ya da icat ettiği anlamına da gelmez. Bilakis bunlardan bir çoğu, Batı'dan devşirdiği argümanlar ve kavramlardır. Harb'e göre bu, Batı tekniği ile bina yapan bir mühendisin durumuna benzemektedir. Kullandığı metotlar ve teknikler yenidir. Ama yaratıcılık aslâ ona ait değildir. Varolanları alıp kullanmaktadır.⁷⁶ Hatta bu haliyle bir yenilikçiden ziyade, alıntıda bulunduğu diğer söylemler arasında kaybolma tehlikesi yaşayan bir müellif görüntüsü çizmektedir.⁷⁷ Harb'e göre onun gerek siyâsî gerek itikâdî açıdan, bugüne kadar konuşulmayan, yazılmayan ya da gün yüzüne çıkarılmayan konuları açığa çıkarma uğraşısı övgüye değer bir uğraşıdır. Ancak bu bazen, İbn Sînâ'nın tabiriyle, "mümkün olmayanı imkan arazisine çıkarma" uğraşısına dönüşmektedir.⁷⁸

Arkoun gerek İslâm, gerek Batı dünyasından oldukça ciddi sayılabilecek eleştiriler almıştır. Dozu bazen oldukça yüksek olan bu eleştiriler, sözlü sataşmalara ve tehditlere kadar varmıştır. Mesela Ceza-yir'de katıldığı bir toplantıda, söylediklerinden özür dilemesi ve fikirlerinden vazgeçmesi yönünde hem dinleyicilerden, hem de katılımcı ilim adamlarından oldukça şiddetli bir baskı gelmiş; bunun üzerine o da çıkıp özür dilemiş ve satmak için beraberinde getirdiği kitapları da standlardan kaldırtmıştır.⁷⁹ Gerek İslâm, gerekse Batı dünyasından gelen sözlü ve yazılı bu eleştiriler hakkında Arkoun; "Batı ilim dünya-

⁷⁶ Harb, *El-Memnû' ve'l-Mümteni'*, Sh. 126-127.

⁷⁷ Harb, *Nakdu'n-Nass*, Sh. 83.

⁷⁸ a.e., Sh. 63.

⁷⁹ Arkoun, *mine'l-İctihâd*, Sh. 22; Nu'mân Abdürrezzâk Sâmerî, *el-Fikru'l-Ğarbî ve'l-Fikru'l-İsti'râkî Beyne Muhammed Arkoun ve Edward Said*, Dâru Sabrî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad 1987, Sh. 7.

sının bana saldırması beni üzmüyor, acı olan kendi dindaşlarımın bana saldırması ve dışlamasıdır. Bu yüzden bazen bu kadar kendimi yıpratığıma değer mi diye düşünüyorum.”⁸⁰ diyerek yapılan tenkitlerden oldukça büyük bir rahatsızlık duyduğunu dile getirmiştir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu anlamda Arkoun’a hak vermemek de mümkün değildir. Çünkü sayısı ve hacmi son derece az olan kimi bilimsel tenkitlerin yanı sıra, büyük bir çoğunluğun yaptığı tenkitler; iddia ve ithamdan öte bir anlam taşımamaktadır. Bu ithamlardan belki de en ağır olanı, Berberî kökenli olması itibarıyla onun da diğer azınlık mensubu bazı yazarlar gibi, azınlık psikolojisiyle hareket ettiği ve bu yüzden Arap-İslâm dünyasına karşı bir kin beslediği yolundaki iddiadır. Buna göre Arkoun fikren Hâricîdir.⁸¹ O da, örneğin Adonis gibi, azınlıklardan olduğu için, samimiyetleri noktasında dikkatli olunmalıdır.⁸²

Bizce bu iddiayı bilimsel açıdan doğrulamak ne mümkündür, ne de isabetlidir. Yaptığımız araştırmalarda, İslâm dünyasına ters gelebilecek bir çok düşünce ve tavır taşımasına rağmen, Arkoun’u bu kategoride değerlendirmeye imkan verecek herhangi bir delile rastladığımızı da söyleyemeyiz. Hatta bir çok konuda son derece acımasız eleştirilerine muhatap olduğu bir müellif, gayet insafli bir tavırla onun çalışmalarının, ciddi bir derinliğe sahip olduğunu ve kendisinin de dînen samimi olduğunu söyleyebilmiştir.⁸³ Zaten bilimsel bir gözle yapılan inceleme, insanların öncelikle dîni ya da etnik mensûbiyet ve hassasiyetlerini değil, fikrî açıdan tutarlı olup olmadıklarını ölçmelidir.

⁸⁰ Arkoun, *min Ecli*, Sh. 14.

⁸¹ Cemâl Sultân, *Difâ’ an Sekâfetinâ*, Dâru’l-Vatan li’n-Neşr, 1. Baskı, Riyad1412H, Sh. 54-56.

⁸² Sultân, *Difâ’*, Sh. 54-56.

⁸³ Mahmud, *el-Binyeviyye*, Sh. 275.

Yine aynı fanatizme sahip kimilerine göreyse Arkoun, Edward Said'in ifadesiyle, oryantalizmin ayaklarına kapanan bir kişidir.⁸⁴ Doğrusu bu tenkidi de haklı görmek mümkün değildir. Onun, Cezayir'in Bicâye kentinde 1985 yılında "İslâm Kongresi Teşkilatı"nın düzenlediği toplantıda olduğu gibi oryantalizme yapılan saldırılardan üzüntüyle bahsetmiş olduğunu biliyoruz.⁸⁵ Ancak Arkoun'un, oryantalist düşünceye karşı bakış açısı hiç de olumlu değildir. Onun konuya getirdiği temel yaklaşım, her iki dünyanın bilişsel güçlerini bir araya getirmeleri şeklinde özetlenebilir.

Yapılan bir başka haksız tenkit de, onun yazılarında hiçbir Arapça kaynak kullanmadığı şeklindedir.⁸⁶ Her ne kadar Arapça yazabilme konusunda Arkoun'un biz de yeterli donanıma sahip olmadığını düşünüyorsak da, yazılarında Arapça kaynaklara müracaat etmediğini söyleyebilmek mümkün değildir. Çünkü en başta yapmış olduğu doktora tezi, İbn Miskeveyh ile ilgilidir ve bu da önemli miktarda bir Arapça kaynağı incelemeyi gerekli kılar. Aynı şekilde, "*Min Faysali't-Tefrika*" adındaki kitabı neredeyse tamamen Arapça kaynaklara dayanılarak yazılmış bir eserdir.

Bir diğer haksız tenkit de, Arkoun'un, fâili belli olmayan bir odağın hizmetinde olduğu şeklindedir. Bu iddiayı ileri sürenlere göre, dün Kur'an'ın hayata müdahalesi Ahmet Han gibiler eliyle pozitivist ya da rasyonalist felsefe kanalıyla yapılıyordu. Bugünse aynı çaba, Arkoun gibilerin eliyle ve postmodernizm maşasıyla yapılmaktadır.⁸⁷ Bizce bu itham da son derece ağırdır. Arkoun'un gerek pozitivist,⁸⁸ gerekse rasyonalist temaları olduğu gibi, baskın bir şekilde postmo-

⁸⁴ Sâmerriâi, *el-Fikr*, Sh. 155.

⁸⁵ Arkoun, *el-İslâm, el-Ahlâk*, Sh. 6.

⁸⁶ Sâmerriâi, *el-Fikr*, Sh. 53.

⁸⁷ Fethi Kılınç, "Kur'an'ı Çok Anlamlı Okuma Sorunu Ya da Hakikatin Tekliğinden korkup Çokluğun Batıllığına Sığınmak", *Haksöz*, sy. 93, İstanbul1998, Sh. 33.

⁸⁸ bk. Arkoun, "Kur'an'ı Nasıl Okumalı", trc. Ahmet Zeki Ünal, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 7, sy. 3-4, Ankara1994, Sh. 252.

dernist ve postyapısalcı tarafları da vardır. Zaten postmodernizm, yapısalcı ve postyapısalcı karakterler üzerinde yükselir ve oradan beşerî bilimler ve bilgi felsefesine yeni boyutlar getirir.⁸⁹ Ancak bunun, mutlaka bir yerlerin planlaması sonucu gündeme getirildiğini söylemek yanlıştır. Hakim söylemin dayattığı tartışmalar ve sun'î gündemler, elbette ki tüm yoğunluğuyla hayatımızın içerisinde. Hatta bu yoğunluğu, mezkur tenkidi yapanlar da aynıyla yaşamaktadır. O halde önemli olan, hakim bir söylemin rüzgarına kapılmış olmak değil; bu rüzgarın önünde kendi doğrularını tutarlılık içerisinde savunabilmektir. Tüm zorluklarına rağmen bize göre bu çaba, imkansıza karşı açılmış bir savaş da değildir.

Arkoun'un projesinin güçlü görünmesinin önemli bir sebebi, bugün Müslümanların güçsüz bir döneminde konuşuyor olmasındandır. Bununla birlikte, sunmuş olduğu çözüm önerilerinin, her zaman için İslâmî bir tarz içermediğini belirtmeliyiz.⁹⁰ Ancak öyle bile olsa, neticede bilginin bir de evrensel yönü olduğunu, bu sebeple "İslâmî" vasfına sahip olmasa da, önemli olanın ileri sürülen teorilerin geçerliliği olduğunu düşünüyoruz. Arkoun'a göre ilimlerin İslâmizasyonu önemli değildir. Bu onu ilgilendirmez de. O, Batı bilimlerini doğrudan alıp kullanabileceğimiz kanaatindedir.⁹¹

Arkoun için getirilen önemli bir tenkit de, müslümanların büyük bir kesiminin benimsediği; Enver el-Cündî, Said Ramazan el-Bûtî ve Muhammed el-Gazzâlî gibi isimlere karşı çeşitli ithamlarda bulunmasıdır.⁹² Arkoun'un, itham diyebileceğimiz bu iddiaları, bazen geçmiş

⁸⁹ Hişâm Şürrâbî, "Ma'na'l-Hadâse", ("Mevâkıf" dergisinin düzenlemiş olduğu "el-İslâm ve'l-Hadâse" adlı kongre bildirilerinin içinde), Dârü's-Sâkî, 1. Baskı, Londra1990, Sh. 369-370.

⁹⁰ Mûsâ Mansûrî, "Havle'l-Merkeziyyeti'l-Ğarbiyye ve'l-Kırâeti'l-Aydiyûlûciyye li't-Türâs - Nemûzecü'l-Üstâz Muhammed Arkoun", *el-Mün'atîf* dergisi, Mağrip1994, Sh. 69.

⁹¹ Mansûrî, *Havle*, Sh. 69.

⁹² Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 45, 15, 141; *el-İslâm, el-Ahlâk*, Sh. 13.

de içine alabilmektedir.⁹³ Örneğin, hemen hemen her modernist söylemin jargonuna yerleşen İmâm Şâfiî'yi dışlama,⁹⁴ Arkoun'un da önemli bir argümanı olmuş ve onu, ortodoksiyi kuran en önemli insanlardan birisi olarak göstermiştir.⁹⁵

Arkoun ideolojik duruşuyla, mütefekkinden ziyade bir misyoneri (İlâhî bir görev ifâ eden bir elçi) andırmaktadır. Kendi projesini tek reçete olarak dayatmak ve diğerlerini yok saymak acaba nasıl bilimsellikte -hele hele modern bilimlerle- izah edilebilir?! Bilim adamı, dikte edici değil açıklayıcıdır. İlâhî bir misyonu yoktur, sorgulayıcıdır. O halde belki de bu, bir kılıftan ibarettir. Nihâyet tam anlamıyla bir ideolog olan Marks da insanları bilimselliğe çağırıyordu. Bugün onun fanatik dediği dindarlar da bilim ve dînin birbiriyle aslâ çatışmayacağını söyleyerek kendi çağrılarının da bilimsel olduğunu savunmuyorlar mı? Kısacası Arkoun burada ciddi bir çelişkiye düşmektedir.⁹⁶

Belki de tüm bunlardan daha kötüsü, aynı umursamaz ve kırıcı tavrı, dînî şeâirden sayılabilecek kimi hususlara karşı da gösteriyor olmasıdır. Örneğin, müslümanların 1973'teki Arap-İsrâil savaşında meleklerin yardım ettiğine dair inancı; yaratıcı olmayan bugünkü İslâm anlayışının, geçmişte Peygamber'in başından geçtiği rivâyet edilen olayları taklit etmekten öte gidemeyişi ile irtibatlandırır.⁹⁷ Onun

⁹³ bk. Arkoun, *el-Harekât*.

⁹⁴ Bunun sebebi, özellikle on sekizinci asır sonrası İslâm dünyasında yaygınlaşan modern yaklaşımların, eleştirel yapılarında aranmalıdır. Bu hareketler, sadece fikhî açıdan değil; aynı zamanda i'tikâdî konularda da Sünnî dünyayı yakından etkilemiş olan Şâfiî üzerinde yoğunlaşarak eleştirilerde bulunmuşlardır. Çünkü bu yaklaşım Şâfiî'yi, Sünnî paradigmanın ilk oluşturucusu olarak görmektedir. Dolayısıyla özgür düşüncenin üretilmesine engel olan bir düşüncenin de ilk güçlü temsilcisi olarak bilinir. Buna bağlı olarak; naslara literalist yaklaştığı, sünneti de ikinci bir teşrî' kaynağı olarak öne çıkarması, dâimî surette gündeme getirilir. bk. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Sunuş, (Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Haz. M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000.), Sh. 7-8.

⁹⁵ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 65-113.

⁹⁶ Harb, *El-Memnû' ve'l-Mümteni'*, Sh. 137-139.

⁹⁷ Arkoun, *el-İslâm, el-Ahlâk*, Sh. 56.

bu tavırları, doğal olarak çeşitli tepkilere sebebiyet vermiştir. Nitekim seviyeli bir topluluğa vermiş olduğu bir konferansta, bir araştırmacı ayağa kalkarak, dînin kutsal gördüğü alanlarda daha dikkatli olunması gerektiğini söyleyerek kendisini ikaz etmiştir.⁹⁸

Arkoun dâimâ, herhangi bir akımın adamı olmadığını ve İslâm düşüncesine getirdiği açılımlarda tek bir model üzerinde hareket etmediğini söyler. Oysa durum hiç de öyle değildir. Arkoun, bir çok düşünür ve metot üzerinde yürüyor olsa da aslında yaptığı, “metot-suzluktur”. Öncelikle bir metot kendi bütünlüğü içerisinde tutarlıdır. Bu sebeple, parçacı yaklaşımlarla alıntılmalarda bulunmak netice getirmez. Ayrıca bu, fikirlerinden istifade edilen kişilerin metotlarına da yeterince güvenilmediği anlamına gelir.⁹⁹

Öte yandan tüm bu orijinallik iddialarına karşın o da, aslında temel olarak şu düşünce çizgilerine dayanmaktadır:

1. Eleştirel yaklaşım açısından, özellikle altmışlı yılların dilbilim ve semiyotik çalışmalarından beslenmektedir.

2. Bir çok düşünce sistemini kendi penceresinden değerlendirmek sûretiyle eklektik davranmaktadır.

3. Yine altmışlı yılların yapısalcılığından etkilenmiştir ve tarihi, -reddettiğini belirtmiş de olsa- devamlı bir gelişim çizgisi içerisinde görmektedir

4. Buna binâen yapmış olduğu; “Dil-Tarih-Düşünce” ayrımında özneye, olguyu belirleme yönünde çok büyük bir rol biçmektedir.¹⁰⁰

Arkoun, metodolojisinin; Foucault’nun “*Les Mots et Les Choses* (Paris: Gallimart, 1966)”i ile “*L’Archeologie du Savor* (Paris: Gallimart, 1969)”¹⁰¹ adlı kitaplarında takip edilen yöntemlerle hemen hemen aynı

⁹⁸ Arkoun, *el-İslâm ve'l-Hadâse*, Sh. 327.

⁹⁹ Mahmud, *el-Binyeviyeye*, Sh. 222-223.

¹⁰⁰ Mahmud, *el-Binyeviyeye*, Sh. 224-225.

¹⁰¹ Bu kitaplardan birincisi *Kelimeler ve Şeyler* adıyla M. Ali Kılıçbay tarafından Türkçe’ye çevrildi (Ankara 1994). İkincisi ise *Bilginin Arkeolojisi* adıyla Veli Urhan tarafından tercüme edildi (İstanbul 1999).

olduğunu söyler.¹⁰² Nasıl ki Foucault, bilginin oluşumunda dönemin ve geçmişin bilimsel yapısı ve mevcut iktisadî, siyasî ve kültürel etkinin öneminin vazgeçilmezliğini vurguluyor ve bu ilişkileri, bir düzenin, arkeolojik (mecazi anlamda) açıdan incelenmesine kendini veriyorsa; Arkoun da bunu İslâm düşüncesine uygulamaya çalışır. Foucault biyoloji, iktisat ve arkeoloji gibi bilimlere inceleyerek bunlar arasında örtük bir ilişki olduğunu ve bunun ortaya çıkarılmasıyla belki de bugüne kadar hiç ortaya çıkarılamayan bir düşünce örgüsüne, yani "épistémé" dediği şeye ulaşabileceğini savunmuştur. Arkoun da, klasik İslâmî bilimlere bu çerçeveden okuyarak bir "İslâmî Epistemoloji Teorisi" yakalamak ve modern bilimlerle kıyaslamalara giderek bunun tanımını ve sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır.¹⁰³ Kendisinin ifadesiyle Arap-İslâm düşüncesine uygulamak istediği metotlar; Fransa'nın, Hristiyan ve Avrupalı Latin kültür geleneğine uyguladığının aynısıdır. Ne var ki Fransız üniversitelerinde çeyrek asırdan beridir varolan bu gelenek, hiçbir Arap-İslâm üniversitesinde mevcut değildir.¹⁰⁴

Özel anlamda da Arkoun, Kur'an-ı Kerim üzerinde yapmayı tasarladığı çalışmalarda, İncil ve Tevrat için Batı'da yapılan çalışmaları örnek aldığını belirtmektedir.¹⁰⁵ Zaten bu sebeple, "mukayeseli dinler târihi" çalışmalarına çok önem verir.¹⁰⁶ Arkoun'un, "Kuran'ın devrimsel yapısı"nın bugün ortadan kaldırıldığı iddiası elbette tamamıyla yanlış değildir. Ne var ki bu uygulamalar en nihâyet, Kur'an'ın mutlaklığı ve değişmez ilkelere sahip olması gibi son derece önemli ve bize göre vazgeçilmez bir yönü ile ilintilendirilince gerçek bir tehlike

¹⁰² Mütercimi Hâşim Sâlih de Foucault'nun anılan iki kitabını tanımayanların, Arkoun'u çok zor anlayabileceklerini söyler. bk. Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 228; Binder, *Liberal İslâm*, Sh. 259.

¹⁰³ Arkoun, *İlâdetü'l-İ'tibâr I*, 3 nolu dipnot.

¹⁰⁴ Arkoun, *İlâdetü'l-İ'tibâr I*, Sh. 20.

¹⁰⁵ Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Sh. 51.

¹⁰⁶ Arkoun, *İlâdetü'l-İ'tibâr I*, Sh. 36.

ortaya çıkmaktadır. Bu da en başta ahkâm âyetlerinin târihin çöplüğüne atılmasını ve insanın bu ilkeler olmadan aslında kendi başına da, gâyet tabîi ve doğru bir hayat sürebileceği tezini desteklemektedir. Bu yüzden Ali Harb, Arkoun'un Kur'ân'a yaklaşımının son derece tehlikeli yönleri olduğunu savunur. Çünkü Arkoun, doğrudan doğruya Kur'ân'ın temellerini ve oluşum keyfiyetini sorgulamaktadır ki¹⁰⁷ biz de Harb'in bu tenkitlerini paylaşıyoruz. İkincil nasları soyutlama çabası da bu alanı baltalamaktadır. Bu açıdan Hz. Peygamber'in risâletinin ve ömrü boyunca yapmış olduğu mücadelenin de ne anlama geldiği ciddi olarak tartışmaya açılacaktır. Öte yandan Kuran'ı bir etik değerler manzumesi olarak gören ve onun diğer önerilerini sürekli sorgulamak durumunda olduğumuzu söylemesi de bize göre bir yere kadar doğrudur. Kur'ân-ı Kerîm'in sorgulanması aşaması, onu kabul edene kadardır. Bir mümin için sadece kulak verme ve anlama çabası sözkonusudur. Dolayısıyla bu öneri, inananın söyleminde eğreti durmaktadır. Ayrıca geçmiş ulemanın zaten Kur'ân'ı hem bir bilgi kaynağı, hem de bir öğüt alma ve verme aracı olarak gördüklerini, bu açıdan bir zıtlaşmanın olmadığını belirtmek durumundayız.

Arkoun'un vurguladığı "resmî Kur'ân versiyonu", sanki resmî olmayan ama sahih okunuşa da sahip bulunan kimi kırâatlerin ortadan kaldırıldığı intibâını uyandırmaktadır. Nitekim ona göre, nasıl ki bugün Mesih'in Âramca olan ilk kelâmına ulaşamıyorsak, aynı şekilde Kur'ân'ın da ilk dönemde şifahi olarak okunan farklı metinlerine ulaşamamaktayız. Yani daha sonra mushaf haline getirilen Kur'ân, aslında sözlü bir metin olarak vardı. Bu da onun okunma ve yorumlanma şartları açısından son derece önemliydi. Ama daha sonra bu sözlü metin yazılı hale gelmiştir. Ona göre bu tür ameliyeler diğer metinlerde olduğu gibi Kur'an metninin mânalarından bir parçasının yok olmasına yol açmıştır.¹⁰⁸ Doğrusu bizce bu ifadede, hangi parçanın yok olduğu hususunda elde varolan bir bulgudan hareket edilmemekte,

¹⁰⁷ Harb, *El-Memnû' ve'l-Mümteni'*, Sh. 120.

¹⁰⁸ Arkoun, *Almene*, Sh. 28.

sadece yuvarlak bir hükümle böylesine önemli bir konu geçiştirilmektedir. Burada bir antropolojik olguyu hatırlatmakta yarar var: Şîa'dan kimilerinin "Fatıma mushafı" hakkındaki iddialarında olduğu gibi, Kur'an'ın, müstakil bir başka nassı bulunmuyorsa da ona denk telaffuz edilen bir mushafın varlığı da yadsınmamalıdır. Bu aslında antropolojik bir olgudur ve çok farklı bir epistemolojik dünyaya sahip olan Şîa'nın, farklı yorum geleneğini devam ettirdiği ve yüklediği bir Kur'an anlayışı olduğu anlamındadır. Ne var ki Arkoun'un dile getirdiği şey çok daha farklıdır. O bunları bir yorum gibi değil, sahih okumalar olarak almakta ve değerlendirmektedir ki işte asıl tehlike de buradadır.

Bizce Arkoun, İnciller için geçerli olan tahrif olayını Kur'an'a indirgemektedir.¹⁰⁹ Ayrıca Batı'da Kutsal Kitap üzerinde yapılan yorumsal nitelikli tahrifler ve sūistimaller, direk asıl metinler üzerine de ircâ edilmiştir. Protestanlıkla birlikte ortaya çıkan hermenötik çalışmalarının kutsal metinlerdeki yanlışlıkları bulup çıkarma amacına yönelik bir çaba olmaktan çıkıp, Protestanlığın da etkisiyle bir toplumsal değişim yaşandığı ve bu değişime uygun olarak metinlerin her târihsel durumun gerektirdiği şekle uygun olarak okunmaya, dolayısıyla politik angajmanlara açık hale geldiği¹¹⁰ doğrudur. Hatta bu durum, aynıyla Kur'an tefsirlerinde de olmuştur. Ne var ki bununla Kur'an'ın toplanması ile ilişkili olduğunu söylemek bize pek tutarlı gelmemektedir. Arkoun'un görüşleri karşısında belirtilmesi gereken bir başka şey de şudur ki; Kur'an'ın toplanması, sadece bir şahsın tasarrufu ile yapılmış değildi. Hem ilk tasnifte, hem de Hz. Osman dönemindeki çoğaltma işleminde icmâ gerçekleşmişti. Sahâbe bu konuda herhangi bir itirazda bulunmamıştı. En çok ileri sürülen, "Abdullah b. Mes'ûd mushafının bir süre baki kalıp daha sonra yakılmış olması" da, yine bu ölçüler çerçevesinde gerçekleştirilmişti. Ancak şunu da bilmek

¹⁰⁹ Zaten Arkoun da Hanefî gibi, Batı'da yapılan hermenötik çalışmalarını İslâmî metinlere uyarlamak ister ve buna karşı çıkanları anlayamadığını belirtir. bk. Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Sh. 51.

¹¹⁰ Yasin Aktay, "Anlama, Vahiy ve Târih", *Tezkire*, Sayı: 5, Ankara 1993, Sh. 27.

gerekir ki, Arkoun'un Kur'ân'ın cem'i noktasında gündeme getirdiği problemlerin temel hedefi, Kur'ân-ı Kerîm'in mevsûkiyetine gölge düşürmek değildir. Çünkü ona göre bunlar, bir dînin varlık sebebi olarak önemli de değildir. Doğrusu Arkoun'da din ve dini metin, bir sosyal hadiseden ibaret görülmektedir. Nihâyet ona göre tüm dinlerin bu konuda benzer yapıları da var olagelmıştır.

Onun özellikle nas-olgu ilişkisi sadedinde başvurduğu önemli bir kaynak, diğer iki düşünürün de, (Ebû Zeyd ve Hanefî), büyük ölçüde etkilenmiş olduğu Marx'tır. Marx'ın diyalektik yönteminin, olguyu anlamlandırma açısından kullanılması gerektiğini savunmaktadır. İslâm düşüncesinin de bu gözle değerlendirilmesine taraftardır.¹¹¹ Ancak Arkoun'u, bu anlamda diğer ikisinden ayıran önemli bir fark vardır ki o da Arkoun'un, katı bir Marksizme aslâ dayanmamış oluşu; din olgusunu ele alırken çok daha geniş düşünebilmesidir. Onun dindeki metaforik olgulara değer vermesi, semboller ve mecazlar dünyasına sık sık atıflarda bulunması da bunun delilidir.

Arkoun'a göre yapısalcılığın, inkar edilemeyecek faydaları olmuştur. Hatta o sık sık, yapısalcı yöntemlerin ortodoks anlayışları gözler önüne serme konusunda kullanılması taraftarı olduğunu ifade eder. Kendi metodunu Foucault'nun metoduna bağlaması da bize bunu gösterir.¹¹² Bu yüzden kimilerine göre o, Fransız düşüncesinde son yıllarda geliştirilen yapısalcılık düşüncesine, özellikle de yapısal dilbilime¹¹³ sıkı sıkıya bağlıdır. Foucault'nun seslendirmiş olduğu; "Her-

¹¹¹ Mahmud, *el-Binyeviyye*, Sh. 81.

¹¹² Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakd*, Sh. 228.

¹¹³ Ferdinand de Saussure tarafından seslendirilmiş olan bu düşünceye göre dilde kullanılan herhangi bir terim, o dilin bağlı bulunduğu yapıdan ayrı düşünülemez. bk. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, İstanbul 1998, Sh. 183-184; Atilla Birkiye, *Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru*, Varlık Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1984, Sh. 11-12; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1-3 Cilt Birarada, TDK Yayınları, Ankara 1998, Sh. 1/5, 110, 113, 128, 131, 135; Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, Onur Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1996, Sh. 138-139; Waltraud Buman, *Dil Felsefesi*, trc. Doğan Özlem, (Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* adlı kitap içerisinde), Ara Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1990, Sh. 489; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Sh. 451-452.

hangi bir metnin, idealizmdeki gibi, sonsuz ve ebedî doğru anlamlar taşımadığı; her bilginin birtakım şartlarda olduğu ve bu şartların değişmesiyle bilgiye bakışın da değişeceği ve eski anlamların artık önemini yitireceği; hatta buna ampirik hakikatlerin de dahil olduğu¹¹⁴ noktasındaki görüşleri ve Kuhn'un, bilimsel bilginin oluşmasında paradigmaların rolüyle ilgili teorileri,¹¹⁵ belli ki Arkoun'u etkilemiştir.

Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, Arkoun'un tam anlamıyla anılan teorilerle kendisini bağladığı, sözelimi nispet edildiği "yapısalcılık"ı tümüyle benimsediği söylenemez. Çünkü Arkoun, kendisinin, hiçbir metoda tamamen angaje olmadığını ısrarla belirtmiştir. Öte yandan yapısalcılığın artık yerini, yeni gelişmelere bıraktığı görüşündedir.¹¹⁶ Bu sebeple o, yapısalcılıktan ziyade postyapısalcılığa nispet edilebilir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an-ı Kerim hakkında ileri sürdüğü objektivizmi ve pozitivizmi dışlayan,¹¹⁷ buna karşı son derece özgür ve her türlü okumayı mümkün görebilen tavrını da anlamak kolaylaşır. Ancak onun bu postyapısalcı konumu, çalışmalarında kesinlik, doğruluk ya da hakikati sahiplenmekten korkan temaları işlemesine de sebep olmaktadır. Kimi yerlerde Arkoun buna bağlı olarak, ileri sürdüğü fikirlerin, hiç kimseyi bağlamadığını; çünkü neticede her fikrin, zaman ve zemine göre değişkenlik arz edebileceğini söyleyerek fikirlerini boşluğa karşı söylemektedir. Kimilerine göre bu üslûp, Sofistlerin laf cambazlığına benzemektedir ki bunun adı bilimsellik olamaz.¹¹⁸

¹¹⁴ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1. Baskı, Ankara1994, Sh. 288, 292, 442.

¹¹⁵ Thomas SH. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İngilizceden trc. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, 4. Baskı, 1995, Sh. 79-85.

¹¹⁶ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*, Sh. 31.

¹¹⁷ Binder, *Liberal İslâm*, Sh. 258.

¹¹⁸ Harb, *Nakdu'n-Nass*, Sh. 81.

E. Sonuç

Neticede söylenebilecek belki de en önemli şey, Arkoun'un önerdiği projelerin son derece güç uygulanabilir oluşudur.¹¹⁹ Nitekim kendisi de bu güçlüğün farkındadır. Bu hem pek çok bilim dalında uzun süreli ihtisaslaşmaları öngörmektedir; hem de mevcut sosyal, siyasî ve kültürel zemin, bu ameliyeyi kaldırabilecek güçte ve yapıda değildir.¹²⁰ Arkoun'a okurları; çok ümitvar şeyler söylediğini, ama pratik bir örnek ortaya koyma noktasında çok da başarılı olmadığını söylerler. Örneğin Fâtihâ sûresinin tefsirinde, geçmiş tefsirlerden farklı bir şey yapamadığını ifade etmektedirler. Oysa Arkoun'a göre bu tavır da, aslında düşüncüyü, *"Geçmiş merkeze alarak anlama ve doğruların, sadece geçmişte söylenmiş olması."* anlayışına sahip olunduğu ön kabulünü içeren bir mantık üzerine oturtulmuştur. Yapmış olduğu bu denemede önemli olanın, geçmişin ulaştığı sonuçlardan çok daha farklı sonuçlara ulaşmak olmadığını; esas göz önüne alınması gereken şeyin, incelemeye konu olan malzeme ile incelemede kullanmış olduğu yöntemlerin bilimsel geçerlilikleri olduğunu söyler.¹²¹ Olumlu ya da olumsuz tüm eleştirilere rağmen Arkoun da, bir metin ve söylem sahibidir. Bu metin ve söylem, karşısındaki okuyucuyu, gerçekten etkileyebilecek bir güce de sahiptir.¹²² Onun, Batı dünyasında gerçekten de önemli yankılar bulan eserleri, bir an önce Türkçeye kazandırılmalı ve Arkoun, İslâm dünyasının bir değeri olarak algılanmalıdır.

¹¹⁹ bk. Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, Sh. 70.

¹²⁰ Arkoun, *el-İslâm, el-Ahlâk*, Sh. 185-186.

¹²¹ Arkoun, *el-Fikrû'l-İslâmî: Kırâe*, Sh. 88.

¹²² Harb, *El-Memnû' ve'l-Mümteni'*, Sh. 128.

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS

İbrahim KALIN

A. Hayatı

Malay-İslâm kültür havzasının önde gelen düşünürü Nakîb el-Attas, 5 Eylül 1931 tarihinde Endonezya'nın Java eyaletine bağlı Bogor şehrinde dünyaya geldi. Eğitimine geleneksel İslâmî ilimler ve Malay tarihi ve edebiyatı ile başladı. İlk öğrenimi için "Medresetü'l-urveti'l-vüskâ" adlı okula gönderildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1946-51 yılları arasında orta öğrenimini tamamlayarak, aynı yıl Malay ordusuna girdi. 1952-55 yılları arasında İngiltere'nin ünlü askerî okulları Eton Hall (Wales) ve Royal Military Academy (Sandhurst)'de askerî eğitim aldı. Bu yıllarda nazarî tasavvufa ilgi duymaya başladı ve askerî eğitimini yarıda bırakarak 1957 yılında Singapur'daki Malaya Üniversitesi'ne kayıt yaptırdı. "Ranirî ve 17. Yüzyılda Açe'de Vücûdiyye Hareketi" adlı teziyle 1962 yılında McGill Üniversitesi'ne bağlı İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Londra Üniversitesi'ndeki Doğu ve Afrika Çalışmaları Bölümü'nde (SOAS) doktora çalışmalarını tamamladı ve Arthur Arberry ve Martin Lings'in idaresinde "Hamza Fansurî'nin Mistisizmi" adlı teziyle doktor unvanına sahip oldu.

1965 yılında Malezya'ya dönen Attas, Malaya Üniversitesi Malay Araştırmaları Edebiyat Bölüm Başkanlığı'na getirildi. 1968-70 yılları

arasında Sanat Akademisi'nin dekanlığını yaptı. Bu yıllarda İngilizce'ye karşı Malayca'nın eğitim dili olarak kullanılması için mücadele veren Attas 1973'te Malezya Millî Üniversitesi'nde Malay Dili Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü'nü kurdu ve başkanlığını yaptı. 1987 yılında, İslâmî bir düşünce ve bilim geleneğinin ihyası amacıyla Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nü (International Institute of İslâmic Thought Civilization, ISTAC) kurdu. Halen bu enstitünün başkanı olan Attas, pek çok ülkede ve üniversitede konferanslar verdi. Başlıca eserleri Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca, Almanca ve Boşnakça gibi dillere çevrilen Attas, eğitim ve araştırma ağırlıklı çalışmalarına kurucusu ve başkanı olduğu bu enstitüde devam etmektedir.¹

Attas'ın Malay kültürü ve tarihiyle ilgili ilk dönem çalışmaları, bir tarafta Malayca'nın bir kültür dili olarak yeniden inşasını, öte tarafta Nureddin Ranirî ve Hamza Fansurî gibi Malay-İslâm düşünce tarihinin önde gelen temsilcilerini gün yüzüne çıkarmayı amaçlar. Tasavvufî düşünce geleneğine ilk dönem eserlerinden itibaren yakın ilgi duyan Attas, Malayca kaleme aldığı çalışmalarında, tasavvuf ile Malay dili ve kültürü arasındaki yakın ilişkiyi mufassal olarak ele almıştır. Attas'ın bu alandaki çalışmaları, kendisinin ilk olarak 60'lı yıllarda önerdiği "Malay-Endonezya Yarımadası'nın İslâmîleştirilmesi" projesinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.² Bu yıllarda İsmail Farukî ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerle yakın ilişki içerisinde olan ve fikir alışverişinde bulunan Attas, "İslâmîleştirme" fikrini kariyerinin ileriki aşamalarında daha belirgin ve kuşatıcı bir proje olarak sundu. Başkanı olduğu enstitü, bu projeyi bir eğitim-araştırma kurumu çerçevesinde gerçekleştirmek amacıyla kuruldu.

Nakîb el-Attas'ın belli başlı eserleri: *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur Museum Department, 1970; ikinci

¹ bk. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), s. 1-15.

² bk. S. M. N el-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the İslâmization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur, 1969).

baskı 1984; *Comments on the Re-Examination of Al-Raniri's Hujjat au'l Siddiq: A Refutation*, Kuala Lumpur Museum Department, 1975; *Islam and Secularism* 1978; ikinci baskı 1993; *The Concept of Education in Islam*, 1980; *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqa'id of al-Nasafi*, 1988; *Islam and the Philosophy of Science*, 1989; *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, 1990; *On Quiddity and Essence*, 1990; *The Intuition of Existence*, 1990; *The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, 1992; *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, 1993; *The Degrees of Existence*, 1994; *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, 1995 (Bu eser Attas'ın 1989-1994 yılları arasında neşrettiği ve yukarıda zikredilen risaleleri ihtiva etmektedir).

B. Seküler Dünya Görüşünün Eleştirisi

Bir yanda çağdaş Batı düşüncesini, öte yanda İslâm tefekkür geleneğini büyük bir derinlikle tahlil eden Attas'ın fikir örgüsünü, modern seküler dünya görüşünün tenkidi ve İslâm düşüncesinin yeniden inşası şeklinde iki ana başlık altında ele almak mümkündür. Attas, ilk olarak 1978 yılında yayınlanan *Islam and Secularism* adlı eserinde, modern düşünce kalıplarının, idrâk tarzının ve yaşam biçiminin ortaya çıkışını, tarihî bir süreç içerisinde ele alır. Orta Çağ Hristiyan dünya görüşünün 17. yüzyıl bilim devrimi ve Aydınlanma hareketi karşısında gerilemesi, evrenin 'büyüsünün bozulması' (*disenchantment*) ve tabiat bilimlerinin indirgemeci, fizikalist ve profan bir temel üzerine bina edilmesi, bu sürecin önemli aşamalarını oluşturur. Hristiyan teolojisinin karşı karşıya bulunduğu varlık ve bilgi krizi, bir tarafta Nietzsche'nin "Tanrı öldü" kehanetine atıfta bulunurken, öte tarafta dinî inanç, estetik duygu ve felsefî çıkarım gibi tecrübi-bilimsel bilginin dışındaki farklı biliş tarzlarının meşruiyeti sorununu gündeme getirir.

Attas'a göre Jacques Maritain ve Dietrich Bonhoeffer'den Tielhard de Chardin ve Paul Tillich kadar uzanan çağdaş Hristiyan düşünce-

si, bu krizi aşmaya çalışmış ama Darwinizm, Freudizm ve psikanaliz, Marksist din eleştirisi ve kapitalizmin yükselişi karşısında, bu yeni ideolojilere ve gelişmelere ayak uydurabilmek için bir revizyon hareketine girişmek zorunda kalmıştır. Bu revizyon ve adaptasyon hamlesi İnciller'in yorumuyla başlamış, Hz. İsa'nın hayatından Orta Çağ Skolastik düşüncesinin tenkidine kadar pek çok alanı kapsamıştır. Attas'ın tahliline göre bu 'zoraki' adaptasyon sürecinin en yıkıcı neticesi, Hristiyanlığın sekülerleşmesi olmuştur. "Tanrı öldü" aforizmasıyla ontolojik bir kriz sürecine giren Hristiyan dinî düşüncesi, böylece "Hristiyanlık öldü" sloganıyla çağdaş Batı medeniyetinin marjinal unsurlarından biri haline gelmiştir. Çağdaş Hristiyan düşüncesini yeni akımlar karşısında sürekli değiştiği için eleştiren Attas, bunun İslâm düşüncesi açısından da tehdit edici bir niteliğe sahip olduğunu ifade eder. Bu yüzden Attas'ın modern dünya eleştirisinde sekülerizm ve sekülerleşme kavramları merkezî bir yere sahiptir.³

Harvey Cox'ın *The Secular City* adlı eserinde geliştirdiği sekülerleşme mefhumunu esas alan Attas, sekülerliği siyasî lâikliğin ötesinde, felsefî ve kozmolojik bir duruş biçimi olarak tanımlar. Modern insanın kendini ve yaşam alanını 'dünyevîleştirme'si'ni ifade eden sekülerlik, dinî-metafizik öğretilerin ve öğelerin insanın dil ve düşünce evreninden tardedilmesi sürecini ifade eder. Bu, en belirgin şekilde birbiriyle bağlantılı üç alanda tezahür eder. 'Tabiatın büyüünün bozulması', tabiata ilişkin mitolojik ve hurafevarî algı biçimlerinin modern bilim ve rasyonalizmin ışığında reddedilmesini değil, tabiatın kutsal ve manevî anlamını yitirmesini, böylece bir 'meta' haline gelmesini ifade eder. İkinci alan, siyasî otoritenin dinî ve ahlâkî değerlerden arındırılmasıdır. Siyasî meşruiyet sorununun mutlak manâda din dışı ve profan bir bağlama taşınması, dinî-ahlâkî değerlerin devlet ve onun gücü karşısında marjinal ve görece hale gelmesine sebep olur. Son olarak değerlerin kudsiyetinin bozulması, ahlâkî rölativizme yol açar.

³ Attas, *İslâm and Secularism* (Kuala Lumpur, 1978), s. 1-13.

Bu, önce zihinlerin daha sonra da gündelik yaşamın giderek sekülerleşmesini, dinî bir anlam çerçevesinden uzaklaştırılmasını ve kendi içinde kapalı bir sistem haline gelmesini zorunlu kılar.⁴

Attas'a göre, kökleri bilim devrimine ve Aydınlanma hareketine giden modern Batının ürettiği bilgi ve bilme biçimleri, özünde sekülerdir ve İslâm'ın temel kabulleriyle çatışma içerisindedir. Bu seküler bilgi, modern bilimden eğitim sistemine, filim sanayiinden uluslararası kuruluşlara kadar çok geniş bir kurumlar ağı tarafından üretildiği ve norm olarak takdim edildiği için, batılı olmayan toplumlar ve özellikle İslâm dünyası için entelektüel bir tehdit ve meydan okumadır. Bu yüzden Attas, hem çağdaş Batı düşüncesiyle diyaloga girmenin, hem de İslâm tefekkür geleneğini yeniden ihya ve inşa etmenin ön şartı olarak, "bilginin batılaşmaktan kurtarılması" (de-westernization of knowledge) gerektiğini müdafaa eder.

Attas "bilginin batılaşması" ile, insanın bilme yetisinin bilimsel deneyciliğe indirgenmesini ve din-dışı ve karşıtı felsefî bir söylem içerisinde "profanlaştırılma"sını kasteder.⁵ İslâmîleştirme, daha özelde de "bilginin islâmîleştirilmesi", tersinden bir süreçle ve bilginin seküler kimliğinden arındırılması ile başlamak zorundadır. Aksi halde seküler bilgi formlarının revizyona tabi tutulmadan islâmîleştirilmesi, 'otantik' manâda İslâmî değil, sekülerleşmiş bir dinî bilgi birikiminin üretilmesine yol açar. Bu manâda Attas modern Batı düşüncesinin tamamen ve indirgemeci bir tarzda reddinden ziyade, onunla eleştirel ve İslâmî bir nokta-i nazardan ilişkiye girilmesini öngörür. Bu, bilginin islâmîleştirilmesi projesinin önemli halkalarından birini oluşturur.

C. İslâmîleştirme Projesi

İsmail Farukî, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlur Rahman gibi çağdaş Müslüman düşünürlerin üzerinde durduğu "bilginin islâmîleştirilmesi" fikri, Attas'ın düşünce örgüsünde de önemli bir yere sahiptir.

⁴ a.e., s. 16-21.

⁵ a.e., s. 133-8.

Kendi yöntemini mezkûr düşünürlerinkinden ayrı tutan Attas, mevcut bilgi kalıplarının İslâmîleştirilmesini, Batılı-seküler niteliğinden arındırılmış bilginin, İslâmî bir kavramsallaştırma ile yeniden temellendirilmesi olarak tanımlar.⁶ 'Aşılama' ve 'aktarma' yöntemiyle bilgiyi İslâmîleştirmeye çalışmak, yeni bir bilgi ve kimlik krizinin doğmasına yol açar. Bununla Attas, genel olarak Batıda doğup gelişmiş sosyal bilimlerin ve felsefenin sunduğu kavramsal modellerin köklü bir eleştiriye tabi tutulmasını kasteder. "Fikir cihadı" diyebileceğimiz bu hesaplaşma ve inşa süreci, temel İslâmî kavramların yeniden tahlil ve tavzihini zorunlu kılar.

Bu önkabulden hareket eden Attas, din, insan, dil, ahiret, bilgi, bilim, varlık, akıl, toplum, hukuk, edep, otorite, eğitim, inanç, mutluluk, nefis ve ruh gibi kavramları bir dizi halinde yayınlanan kısa risalelerde ve umuma açık konuşma ve konferanslarında ele aldı. Attas, bu risaleleri 1995 yılında bir araya getirerek, İbn Haldûn ve Kant'tan ödünç aldığı bir başlıkla "İslâm'ın Metafizikine Mukaddime" (*Prolegomena to the Metaphysics of Islam*) adı altında uzun bir önsözle neşretti. Çağdaş İslâm düşüncesiyle ilgili olarak sadece iki kitap kaleme alan Attas'ın "Mukaddime"si, O'nun geleneksel ve modern konulardaki görüşlerini derli toplu olarak sunan en kapsamlı eserdir. Attas burada 'İslâmîleştirme' projesinin kapsamına giren değişik konuları ayrıntılı olarak ele alır. Attas'ın bu konulardaki görüşlerini ana başlıklar halinde değerlendirebiliriz.

1. Metafizik: Diğer çağdaş Müslüman düşünürler gibi Attas da İslâm'ın entegral bir dünya görüşüne sahip olduğunu savunur. Bu dünya görüşünün özünde metafizik yatar. Mutlak Hakikat'in çokluk âlemindeki yansımaları ifade eden metafizik, bütüncül bir sistem olarak vahyî ve aklî olanı (*vehbî* ve *kesbî* bilgiyi) tecrübî olanla birleştirir ve böylece modern düşüncenin düştüğü indirgemecilik tuzağından kendini muhafaza eder. Müslüman arif ve filozofların geliştirdiği ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik sistemler, İslâm metafiziğinin köşe

⁶ a.e., s. 162-3.

taşlarını oluşturur. Gelenek içerisinde kendini irfanî-felsefî tasavvufa ve özellikle Gazâlî çizgisine yakın bulan Attas, Müslüman metafizikçileri 'varlıkçılar' ve 'mahiyetçiler' olarak ikiye ayırır. "Varlık"ın önceliğini (*asâletu'l-vücûd*) savunan İbnü'l- Arabî gibi Sufiler ve Molla Sadrâ gibi filozoflar, otantik bir felsefî analizin eşyanın ontolojik anlamı üzerinde yoğunlaşmasını, bunun için de vücûd kavramının merkezî bir yere sahip olması gerektiğini savunurlar. "Mahiyet"in önceliğini (*asâletü'l-mahiyye*) savunan kelâmcılar ve Sühreverdî gibi filozoflar ise, vücûd'u, somut nesnelerden aklî çıkarım yoluyla elde edilen bir soyutlama (*ma'kûl-i sâni*) olarak kabul ederler. Attas'a göre İslâm tefekkür geleneğindeki "varlıkçı mektep", yaratma ve Tanrı'nın birliğinden eşyanın çokluğu ve ahiret gibi konulara kadar pek çok alanda daha kuşatıcı ve tutarlı bir tahlil çerçevesi sunar.⁷ Attas'ın üzerinde ısrarla durduğu bir diğer konu, varlığın hiyerarşik bir yapıya sahip olduğu (*merâtibü'l-vücûd*) görüşüdür. Buna göre varlıklar, ontolojik mânâda daha "yoğun" ve "çok"tan daha "az"a doğru sıralanan hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Eşyanın mânasını "dolgu"ya (*fact*) indirgeyen modern bilim ve felsefenin tersine, Attas Müslüman düşünürlerin "hakikat" kelimesinin geniş anlam alanına dayanarak geliştirdiği varlık fikrinin, eşyayı hem birer olgu hem de gerçeklik olarak kurguladığını söyler. Bu yüzden nesneler sadece ontik mânâda "var" değildirler; onlar aynı zamanda ontolojik anlamı olan bütünlüklerdir. Metafizikğin görevi, fizik bilimlerin vaz ettiği varlık alanlarını yorumlamak değil, eşyanın ontolojik mânâsını, içinde bulunduğu ilişkiler ağını ve hiyerarşik şemasını ortaya çıkarmaktır. Bir başka ifadeyle merâtibü'l-vücûd öğretisi, dairetü'l-vücûd fikri ile yakından irtibatlıdır. Böylece teolojik mânâda Yaratıcı'dan yaradılana doğru uzanan hiyerarşik bağımlılık ilişkisi, metafizik dilinde sıkı örülmüş hiyerarşik bir ontolojinin doğmasına zemin hazırlar.⁸

⁷ *Prolegomena to the Metaphysics of İslâm: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of İslâm* (Kuala Lumpur, 1995), s. 217-65. Ayrica bkz., Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, s. 35-49.

⁸ Attas'ın meratibu'l-vücûd hakkındaki ayrıntılı değerlendirmeleri için bk. a.g.e., s. 267-319.

2. Bilgi Teorisi: Klâsik İslâm düşüncesinin bilgi konusundaki tartışmalarını ana hatlarıyla takip eden Attas, bilgiyi, eşyanın manâsının his, akıl ve kalp melekeleri tarafından idrâk edilmesi olarak tanımlar. Bir başka ifadeyle düşünme eylemi (*tefekekkür*), “aklın manâyâ doğru ilerlemesi” ve nihayet manâyı idrâk ve temellük etmesidir. Tahayyül ve tevehhüm⁹ gibi ara kategoriler, aklın bu hareketini mümkün kılan epistemik araçlardır. Bu idrâk süreci, eşyanın zatında anlamlı bütünlükler olduğu varsayımına dayalıdır. Kökleri Descartes’e giden modern rasyonalizmin tersine anlam, eşyayı bilen öznenin *a posteriori* eklediği bir sıfat ve araz değildir. Nesneler, bilen öznenin yokluğunda dahî zımnî bir anlama sahip olduğundan, bilme süreci, anlamın inşa edilmesi kadar (ve Attas’a göre ondan daha çok), bilen ile bilinen arasındaki epistemik engellerin kaldırılması ve mânânın “ortaya çıkarılması (*keşf*)” olarak tanımlanır. Bir başka ifadeyle, anlam, bilen öznenin aklında ve tefekkür sürecinde üretilen ve daha sonra eşyaya atfedilen bir özellik değil, his, akıl yürütme ve kalbî ilham gibi epistemik araçlarla ortaya çıkarılan, formüle edilen ve kamusal bilgi alanına aktarılan bütünlüklerdir. Bilme sürecinde bilen öznenin çok, bilmenin konusu olan nesnelere öncelik veren Attas, subjektivizm karşıtı bir tavır alır. Bu noktada Attas bilginin kaynakları olarak, gözlem, akıl ve akıl yürütme, sahih rivayet (*vahiy*), sezgi ve ilhamı zikreder.¹⁰ Modern bilim ve felsefenin indirgemeci yaklaşımlarına karşılık, bu bilgi türleri arasında bir hiyerarşi ilişkisi vardır. Vahiy nihaî bilgi kaynağını ifade

⁹ İslâm felsefesinde tahayyül ve tevehhüm’ün, bu kavramların günümüz Türkçesinde kazandığı anlamdan çok farklı bir işlevi vardır. Tahayyül, maddi ve sınırlı varlık alanını ifade eden ‘hissi’ düzlem ile maddeden bağımsız ve fiili varlık düzeyini ifade eden ‘akli’ düzlem arasındaki berzahır ve tefekkür sürecinde aklın eşyanın manasını hususi ve maddi nesnelerden ‘tecerrüd’ edip evrensel ve akli önermeler halinde formüle edişine atıfta bulunur. İbn Sina tarafından kullanılan ve Molla Sadra gibi filozoflar tarafından tahayyül melekesinin bir şubesi olarak görülen ‘tevehhüm’ de günümüz Türkçesindeki ‘vehmetmeyi’ yahut ‘evhamlanma’yı değil, ‘hayali’ bilgi formundan ‘akli’ bilgi formuna geçişteki ara seviyeye tekabül eder.

¹⁰ a.e., s. 118.

ederken, his, eşya hakkındaki en asgarî ve sınırlı bilme biçimidir. Bu hiyerarşik bilgi şeması, Attas'ın "anlam" kavramı için de merkezî bir role sahiptir zira anlam, "bir şeyin içinde bulunduğu ilişkiler ağındaki yerini bilmek ve kabul etmek"tir. Bu ilişkiler ağını ve bilginin konusu olan nesnenin yerini tesbit ettiğimizde, o şeyin anlamını idrâk etmiş, yani onu bilmiş oluruz.¹¹ Eşyanın "mefhumu"nu idrâk etmek, tecrübî/hissî, çıkarımsal/aklî ve sezgisel süreçleri kapsadığından, Attas Batı felsefesinin norm haline gelen akılcılık-tecrübecilik ikileminin İslâm felsefesine uygulanmasına karşı çıkar. İslâm tefekkür geleneğinin ürettiği bilgi kavramı, rasyonalizm, empirisizm, idealizm ve pragmatizm gibi çeşitli akımlarla hem benzerlik hem de kayda değer farklılıklara sahiptir. Attas'ın mezkûr düşünce mekteplerine yönelik en önemli eleştirisi, epistemik indirgemeciliği reddetmesi ve hiyerarşik bir yapı içerisinde bilginin vahiy, sadık haber, akıl, tecrübe, sezgi gibi formlarını savunmasıdır.

3. İlmü'n-nefs ya da Antropoloji: İnsanın tabiatı konusunda müstakil bir risale kaleme alan Attas, klâsik şemayı takip ederek insanı ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olarak tanımlar. İnsanın ayırteci vasfı, ona Allah'ın isimleri (esmâ) öğretmesidir Attas "Allah, Adem'e bütün isimleri (esmâ) öğretti"¹² mealindeki ayette geçen "isimler (esmâ)" ile, "eşyanın hakikat bilgisi"ne işaret edildiğini söyler. Buna göre insanın bilme melekesi, ilahî kaynağa doğrudan bağlıdır ve bu yüzden vahyî ve aklî-tecrübî bilgi türleri arasındaki zatî farklılık bir çatışma değil, hiyerarşik ayrışma olarak anlaşılmalıdır. Gazzâlî'nin *Me'âricü'l-kuds fî medâric-i ma'rifeti'n-nefs* adlı eserindeki şemayı takip eden Attas, his, hayal, vehim ve akıl melekelerini insanın temel bilme yetileri olarak tanımlar. Buna ilâveten, Meşşâîler'in geliştirdiği potansiyel, fiilî, müstefad ve faal akıldan oluşan dörtlü akıl tasnifini, bazı yönlerini tenkide tabi tutmasına rağmen, esas itibarıyla kabul eder. Attas, sunduğu beden-nefs-akıl-ruh analizini hem Kur'ân'a hem de geleneksel

¹¹ a.e., s. 123.

¹² el-Bakara 2/31.

düşünceye dayandırdığını söyleyerek, bu şemanın çağdaş bir İslâmî epistemolojinin ve psikolojinin oluşturulmasında hayatî bir role sahip olduğunu savunur. Modern psikoloji ile mukayese edildiğinde, Attas'ın vurgu yaptığı en önemli nokta, insanın içgüdü ya da organlarından birine indirgenmesini reddetmesi ve onu hem maddî hem de ruhî-lâtîf bir varlık olarak tanımlamasıdır. Attas'a göre Müslüman düşünürlerin modern psikoloji karşısında yaşadığı zihnî bölünme ve karmaşa, geleneksel nefs ilminin çağdaş bir dille yeniden ifade edilmesini zorunlu kılmaktadır. Klâsik düşüncenin geliştirdiği nefis ilmi, bir tarafta ontoloji ve kozmoloji, öte tarafta epistemoloji ve 'psikoloji' ile yakından irtibatlı olduğundan, Attas psikoloji kelimesini, 'nefs ve ruh ilmi' manâsında kullanır. Bu manâda psikolojinin alanına yukarıda işaret edilen epistemolojik konuların yanısıra, nefis ve dereceleri, tezkiye, kalbî bilgi, ahlâk ve fazilet gibi meseleler de girer.¹³

4. İslâm Bilimi Yahut İslâmî Bir Bilim Felsefesi: Bilim konusu, Attas'ın eserlerinde önemli bir hacme sahiptir zira fizikalist-indirgemeci bilim anlayışının tenkidi, bilginin Batılı ve seküler kimliğinden arındırılması çabasının önemli halkalarından birini oluşturur. Modern bilimi eleştiren pek çok düşünür gibi, Attas da bilimi değer-bağımlı sistematik bir insanî çaba olarak görür. Bilimi bir 'yorumlama' (*te'vil*) eylemi olarak tanımlayan Attas, her bilimsel geleneğin belli ön-kabullerden hareket ettiğini savunur. Aydınlanma düşüncesinin geliştirdiği indirgemeci ve pozitivist bilim metodolojisi, Avrupa tarihinin belli bir döneminde ortaya çıkmış bir yaklaşım tarzıdır. Bir bilim geleneğini 'İslâmî' yahut 'seküler' kılan, onun maddî başarıları yahut metodolojik üstünlüğü değil, sahip olduğu felsefî çerçeve ve önkabullerdir.¹⁴ Her ne kadar din ile bilim özde uyum içerisinde ise de, modern bilimin seküler varsayımları ve felsefî arkaplânı, bir çatışma ilişkisinin doğmasını zorunlu kılmıştır. Bu yüzden bilimin doğru bir şekilde anlaşılması, ancak bilim tarihi ve sosyolojisinin sunacağı imkânlar ile

¹³ a.e., s. 146-9.

¹⁴ a.e., s. 114-6.

mümkün olabilir. Modern bilimsel keşifler ile dinî inancın yüzeysel bir şekilde telif edilmesine karşı çıkan Attas, 'bilimsel tefsir' (et-tefsîru'l-ilmî ve fennî) çabalarını tenkit eder. Metafizik hakikati bünyesinde barındıran dine, bilimsel-tecrübî bir temel bulma çabasının ürünü olan ve İslâm dünyasındaki din-bilim söylemini derinden etkileyen "bilimsel tefsir hareketi", hatalı bir önkabulden hareket ettiği için reddedilmelidir. Doğrudan bilimsel faaliyete ilişkin deney, gözlem, sınıflandırma gibi "pratik" konular yerine, bilim felsefesi üzerine yoğunlaşan Attas, İslâm bilimi kavramı ile, 'İslâmî bir bilim felsefesi'ni kasteder. Bu tip bir felsefî çerçeve, akıl ve tecrübenin dışındaki vahiy, ilham ve sezgi gibi bilgi türlerini inkâr etmez yahut duyulara indirgemez. İslâm bilimi, varlık ve bilgi hiyerarşisini bir veri olarak kabul eder. Evrendeki düzeni (nizam), hem bilimsel nedenselliğin, hem de madde-ötesi Yaratıcı'nın bir delili olarak yorumlar. Tabiat âlemini salt değişime (kevn u fesad=oluş ve yokoluş) indirgeyen modern bilimin tersine, İslâm bilimi hem değişimi hem de sürekliliği, tabiatın değişmez nitelikleri arasında kabul eder.¹⁵ Dahası, Kur'ân'ın "sünnetullah" olarak atıfta bulunduğu kozmik kurallar, bugün tabiat kanunları dediğimiz ilkelere tekabül eder. Modern fizikalizmin tersine, sünnetullah, sadece "yatay nedenselliğe" dayanmaz ve "dikey nedenselliği" bir veri olarak kabul eder. Aynı şekilde tabiat âlemi, cansız bir madde yığını değil, Yaratıcı'nın bir sanat eseridir ve bu manâda insana verilmiş bir emanet ve tefekkür etmesi için yaratılmış bir ibrettir. Nasr'ın bu alandaki çalışmalarını andırır bir şekilde, Attas tabiatın sembolik ve dinî manâsının yeniden inşasını, İslâmîleştirme projesinin önemli bir şubesi olarak görür.

5. Eğitim ve İslâmî Bir Üniversite Düşüncesi: Attas'ın düşünce dünyasında önemli bir yer tutan eğitim fikri, O'nun genel İslâmîleştirme projesinin kamu alanındaki yansımalarından biridir. Eğitimin nihaî gayesi bilgiye ulaşmak, bilgiye ulaşmanın hedefi ise bireylere

¹⁵ a.e., s. 127-8.

iyilik ve adalet gibi erdemleri aşılacaktır. Kollektif yapıların bir parçası olarak ‘vatandaş’ ile, bir bütün olarak ele alınması gereken ‘insan’ arasında ayırım yapan Attas, İslâmî bir eğitim modelini, birey merkezli ve “edep” kavramı üzerine mebnî bir yapı olarak görür. Eğitimde öncelik, öğretmene yahut müfredata değil, öğrenciye ve onun zihnî, ahlâkî-manevî ve kişilik gelişimine verilmelidir. Eğitimin hem gayesi hem de aracı edeptir. Edep kavramının merkezî yerinden dolayı, Attas İslâm eğitimini bir “te’dîb (edep kazandırma)” hareketi olarak tanımlar. Bilgi ile ahlâkı (erdemli olmayı) birleştirmeyi hedefleyen “te’dîb” kavramı, aynı zamanda akıl ile kalbi, vahyî ve kesbî bilgiyi, “iyi insan” ile “iyi vatandaş” olmayı, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görür. Bu manâda edep, “bilginin ve varlığın, çeşitli derece ve kademelere göre hiyerarşik olarak tanzim edildiğini kabul etmek ve insanın bu hiyerarşi içindeki yerini ve maddî, fikrî ve manevî yeteneklerini bilmesi” olarak tanımlanır.¹⁶ Böylece eğitimin gayesi, sadece bilgi yahut kollektif normları genç zihinlere aktarmak değil, onlara akıl, kalp, tefekkür, edep, hiyerarşi, olgunluk, erdemlilik, iyiyi kötünden ayırma ve adalet gibi kavramları belletmek suretiyle entegre olmuş kişilikler yetiştirmektir. Bu bilgi ve eğitim mefhumu, Attas’ın “İslâmî üniversite” fikrinin de merkezinde yer alır. İslâmî üniversitenin, Batılı üniversitelerden farkı, farklı bir değerler hiyerarşisi, epistemoloji ve insan anlayışı, özetle farklı bir dünya görüşü üzerine kurulu olmasıdır.¹⁷ İslâm’da yüksek eğitimin amacı, “kâmil insanı”, yani aklî, ahlâkî ve manevî melekeleri bütün ve entegre edilmiş bireyi yetiştirmektir. Bu yüzden ilim, ahlâk ve tefekkürü bünyesinde birleştiren Müslüman aydınlar, modern eğitimin uzmanlaşma tuzağından kendilerini korumak ve bakış açılarında evrensel ve kuşatıcı olmak zorundadırlar. Klâsik tasnifi takip ederek ilimleri farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olarak ikiye ayıran Attas, birinci kategoriye Kur’ân ve tefsir, hadis ve sünnet,

¹⁶ Wan Daud, a.g.e., s. 137; Attas, *Prolegomena*, s 16-19.

¹⁷ Attas’ın dünya görüşü (*ru’yetu’l-İslâm li’l-vüçûd*) kavramı için, bkz. *Prolegomena*, s. 1-3.

İslâm hukuku, kelâm, metafizik (tasavvuf ve irfan) ve linguistik ilimleri (Arapça ve diğer İslâmî ve Batılı diller), ikinci kategoriye de beşerî ilimler, tabiat ilimleri, uygulamalı bilimler, mühendislik, mukayeseli dinler tarihi, Batı kültürü ve medeniyeti, linguistik ve İslâm tarihini dahil eder. İslâm üniversitesinin hedeflerinden biri de, Attas'ın üzerinde ısrarla durduğu "dil in islâmîleştirilmesi", yani Arapça, Farsça, Malayca ve Türkçe gibi İslâm dillerindeki kelime ve kavramların kaynaklar esas alınarak yeniden tanımlanmasıdır. Bu ideali gerçekleştirmek amacıyla 1987 yılında kurulan ve yukarıda adı geçen ISTAC, bugün Attas'ın yönetiminde "İslâmî üniversite" modeli çerçevesinde eğitim vermeye devam etmektedir.

Çağdaş İslâm düşünürleri arasında, modernizm-sekülerizm karşıtı ve gelenek yanlısı tavrıyla öne çıkan Attas'ın tefekkür örgüsü, felsefi-irfanî kaynaklardan beslendiği için kayda değer bir derinlik arz eder. Sosyal, siyasi ve tarihî sorunların yanısıra bilgi, varlık, kozmoloji, nedensellik gibi felsefî konulara da eğilen Attas, gelenek içerisinde Gazzâlî'yi kendine en yakın âlim-mütefekkir olarak kabul eder. Bu yüzden Attas'ın geleneksel İslâm düşüncesine, özellikle kelâm ve felsefe ekollerine yönelik eleştirileri, Gazzâlî'den önemli izler taşır. Bu noktada Attas'ın 'İslâmîleştirme' projesi, Gazzâlî'nin düşünce sisteminin modern dönemde yeniden formüle edilmesi olarak değerlendirilebilir. Gazzâlî'nin kelâm, felsefe ve İsmailî düşünce aracılığıyla yaygınlık kazanan dogmatik teoloji, indirgemeci rasyonalizm ve siyasetin emrindeki felsefî söylemlere karşı, tasavvuf ve şer'î ilimler merkezli "orta yol" arayışı, Attas'ın eserlerinde yeni bir ifade tarzı bulur.¹⁸ Bu yüzden yeniden formüle etmeye çalıştığı ilimler tasnifinde Attas, şer'î ilimlere önemli bir yer verir.

¹⁸ Bu 'Gazzâlîci' bakış açısının bir neticesi olsa gerek, Attas, gelenek ve modernizm konularında fikir birliği içerisinde olduğu Seyyid Huseyin Nasr'ı ve temsil ettiği Geleneksel ekolü, son yazılarında isim vermeden eleştirir. bk. Prolegomena, s. 9-10.

D. Sonuç

Diğer çağdaş İslâm düşünürlerine kıyasla çok az yazan ve şu ana kadar İslâm düşüncesiyle ilgili iki kitap yayınlayan Attas'ın fikirleri, İslâm dünyasında yaygın olarak bilinmiyor. Bu yüzden fikirlerinin henüz 'test' edilmediğini söyleyebiliriz. Kısmen bu sebepten dolayı Attas'ın Malay-İslâm kültür ve dil dairesinin dışında şu ana kadar büyük bir etkisi olmadı. Mamafih Attas'ın özellikle Malezya ve Endonezya'nın fikir haritasında önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Rahman, Farukî ve Nasr gibi diğer İslâm düşünürlerinin tersine kendi ülkesinden ayrılmak zorunda kalmayan Attas, Malezya'nın kültür dünyasında ve Malay hükûmetinin liberal bir çerçevede benimsediği Malay toplumunun İslâmîleştirilmesi projesinde kayda değer bir rol oynamaya devam ediyor.

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Adnan ASLAN*

A. Hayatı ve Fikrî Gelişimi

7 Nisan 1933 yılında Tahran'da dünyaya gelen Seyyid Hüseyin Nasr âdet olduğu üzere ilk eğitimine küçük yaşlarda evinde başladı.¹ İlk muallimi, "geleneksel ve modern tıbbı vakıf bir hekim, aynı zamanda da İran'ın ileri gelen edebiyat ve eğitimcisi",² olan babasıdır. O Nasr'ı Kuran'dan sureler, Sa'di, Hafız gibi şairlerden şiirler ezberleterek geleneksel usulle yetiştirdi. Babasından aldığı bu ilk eğitimin Nasr'a büyük etkisi olmuştur. Nasr bunu şu şekilde ifade eder: "Kuran kıssaları, Sa'di ve Hafız'ın şiirleri ile hatırladığım klasik ve geleneksel eğitim zihnimde silinmez etkiler bıraktı ve zamanla bu eğitimin izlerini ruhumun derinliklerinde hissettim."³

* Doç. Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

¹ Seyyed Hossein Nasr, "In Quest of Eternal Sopia" *Philosophers Critiques D'eux Memes - Philosophische Selbstbetrachtungen*, ed. Andre Mercier & Suiler Maja, c. 5-6, 1980, s. 113.

² Nasr'ın babası Seyyid Veliullah Nasr son Kaçar ve Şah Rıza döneminde bu günün eğitim bakanlığına tekabül eden bir görevi ifa etmekteydi. Annesi ise Kia ailesine mensuptu. Veliullah yurt dışında hiç bulunmamasına rağmen, modern dünyanın İslâm medeniyetine yönelttiği tehdit ve tahriplerin farkında idi. Nasr'ı Amerika'ya eğitim maksadıyla göndermesinin sebebi bu olsa gerektir. Bkz. William C. Chittick, "Preface", *The Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr from 1958 through April 1993*, ed. Mehdi Aminrazavi ve Zailan Moris, Kuala Lumpur 1994, s. XIII.

³ Nasr, "Quest of Eternal", 113.

Nasr'ın İran'da değil de Amerika'da eğitimini sürdürmesine karar verilmişti ve fakat pederinin ölümü bu planın öne alınmasına sebep oldu. 1945'de II. Dünya Savaşının henüz bittiği yıllarda, Nasr daha 12 yaşındayken eğitim maksadıyla önce Mısır'a ve orada iki ay bekledikten sonra gemiyle Amerika'ya hareket etti.⁴ Genç Nasr için, Amerika bilimin, teknolojinin, başarının ve geleceğin var olduğu bir dünya idi. Lise eğitimine Hightstown, New Jersey'de bulunan Peddie School'da başladı ve burayı 1950 yılında sınıf birincisi olarak bitirdi ve aynı yıl Amerika'nın önde gelen üniversitelerden, Massachusetts Institute of Technology'ye fizik ve matematik öğrenimi yapmak için girdi. Bu üniversitede fizik ve matematik derslerinde çok başarılıydı. Nasr, küçüklüğünden beri ilgilendiği bilime özellikle fiziğe önem veriyor ve hatta onun vasıtasıyla "eşyanın tabiatını keşfedeceğine" inanıyordu:

"Bilimsel araştırmaların ve özellikle müspet bilimin en iyi öğretildiğine inandığım ve en fazla istifadeyi düşündüğüm için üniversite öğrenimimi Massachusetts Institute of Technology'de yapmayı tercih ettim. Daha üniversite ikinci sınıf talebesi iken, meşhur fizikçiler ile irtibatım ve büyük filozof ve bilim tarihi uzmanı merhum Giorgio De Santillana gibi şahsiyetlerle tanışıklığım ve Bertrand Russell gibi meşhur insanların modern bilimin tabiatı üzerine verdikleri konferansları dinlemem neticesinde, bu meşhur alimlerin dahi, 'eşyanın tabiatını bilmek modern bilimin işi olmadığına' inandıklarının farkına varmıştım. Aradığım şeyin bu olmadığını düşünüyordum. Modern bilimin yoluna devam edersem, kendi alanı dışında olan eşyanın 'niçin'ini anlamam bir tarafa, bu yolla alanı dahilinde olan eşyanın 'nasıl'ını da idrak edecek durumda olamayacaktım.⁵

⁴ Amy Aldrich, "The Soul and Science of Islam", *The George Washington University Magazine*, Spring 1992, s. 15.

⁵ Seyyed Hossein Nasr, "Traditional Cosmology and Modern Science: An Interview with Seyyed Hossein Nasr", interview by Philip and Carol Zaleski, *Parabola*, s. VII, No. 4, 1983, s. 20-21.

Nasr 1950’li yıllarda daha on sekiz yaşlarında bir genç iken, “eşyanın tabiatı” ve “varlığın anlamı”nı idrak etmenin bir başka yolunun olup olmadığını araştırmaya başladı. Resmîyetle Massachusettes Institute of Technology’de fizik ve matematik öğrencisi görünse de, metafiziğe olan tutkusu onu gittikçe felsefeye ve bilim tarihi disiplinine çekiyordu. Bu dönemde fikrî dünyasının gelişmesine katkısı olacağına inandığı bir çok faaliyete katılıyor, bir taraftan E. Meyerson ile H. Poincaré arasında cereyan eden tartışmaları zevkle takip ediyor, diğer taraftan, Giorgio Di Santillana’nın bilim, felsefe ve din arasındaki tartışmalara dair fikirleriyle ilgi alanını genişletiyordu. Bu tartışmalar sürecinde, ilgisi gittikçe dine ve dinler tarihine doğru kaydı. Nasr’ın Di Santillana’yı Hinduizm dersleri vermesi konusunda ikna ettiği yıllarda, Batı üniversitelerinde karşılaştırmalı dinler tarihi disiplini bir ders bile değildi.⁶ Entelektüel gelişiminde büyük etkisi olan Di Santillana’nın teşvikiyle bir taraftan Galileo’yu tanıyor, diğer taraftan Dante ve onun *Divine Comedy*’sini okuyordu. Nasr Dante’de Batı geleneğinin en derin hikemî boyutlarını buluyordu.⁷

1950’li yıllarda, Nasr Batı düşüncesinin temellerini sorgulamak için fizik, matematik ve kimya öğrencilerinin oluşturduğu, küçük bir grubun aktif üyesi olarak entelektüel faaliyetlerine devam etti. Kuruluşundan on yıl sonra Theodora Roszak’ın “karşıt kültür” (counter culture) olarak nitelediği bu gruptaki faaliyetleri neticesinde Nasr, Batı düşüncesinin sınırlarını aşıp daha çok tatmin olacağına inandığı, Doğu’nun hikemî öğretilerine ulaşmanın yollarını arıyordu. Bu arayış içindeyken Di Santillana Nasr’a fikrî tekamülünde dönüm noktasını oluşturacak,⁸ Rene Guénon’un eserlerini tanıttı.

Hikmet-i Halide’ye ulaşmak için kat ettiği bunca mesafe ve katlandığı bunca meşakkatten sonra, ne tesadüftür ki, Doğu ve özellikle

⁶ Chittick, “Preface”, s. XIV.

⁷ Nasr, “Quest of the Eternal”, s. 114.

⁸ Nasr, a.y.

Hint metafiziğine bir batılının rehberliğinde giriyordu. Hint düşüncesini tanımak için Nasr, okuma alanını genişletti ve Sri Aurobino, S. Radhakrishnan ve S. Dosgupta gibi düşünürlerin eserlerini okumaya başladı. Fakat Hint düşüncesini bütün boyutlarını ve bir bakış açısı olarak geleneksel ekolü ancak A. K. Coomaraswamy'ı tanıdıktan sonra anlayıp takdir etmeye başladı.

Doktora çalışması yapmak maksadıyla Harvard Üniversitesi'ne gitmeden önce, hayatı boyunca bir dünya görüşü haline gelecek olan Geleneksel Ekol'ü benimsedi. Lisans eğitimini Massachusettes Institute of Technology 'de tamamladıktan sonra, Harvard'da jeoloji ve jeofizik dalında mastır yaptı. Mastır eğitiminin akabinde, oldukça ilgisini çeken bilim tarihi sahasında, meşhur Sir Hamilton Gibb, H. A. Wolfson ve I. B. Cohen gibi ilim adamlarının danışmanlığında doktora çalışmasına başladı. Nasr burada entelektüel bakımdan da faaldi; ufukunu genişletecek ve ilmini derinleştirecek hiç bir fırsatı kaçırmıyordu. D. Z. Suzuki ve Sh. Hisamutsu gibi önemli şahsiyetler ile tanışıyor, özellikle Doğu Hikmetine açılan bir kapı gibi gördüğü A. K. Coomaraswamy'nin zengin kütüphanesinden faydalanıyordu.⁹

Nasr fikrî benliğini oluşturmak için hâlâ Hindistan'a entelektüel seyahatlerle vakit geçiriyor ve kendinde bir türlü İslâm'ın düşünce dünyasına girme cesareti bulamıyordu. Onu fikrî planda İslâm dünyasına getiren, tuhaftır ki, Frithjof Schuon ve Titus Burckhardt gibi iki Batılı düşünür oldu. Nasr bu düşünürler sayesinde, İslâm'ı "geleneksel hikmetin yaşayan bir gerçekliği"¹⁰ olarak algılama bahtiyarlığına erişmişti. İslâmî dünya görüşünün hem hayatını ve hem de fikrî dünyasını şekillendirmeye başlamasıyla yeniden doğan Nasr, vuku bulan bu değişimi şöyle tasvir etmektedir:

"Batı felsefesi ve biliminde yaptığım bu uzun entelektüel seyahatten sonra, mutasavvıfların ve İslâm felsefecilerinin fikirleri artık bana

⁹ Nasr, "Quest of the Eternal", s. 115.

¹⁰ Nasr, a.y.

çok derin manalar ifade etmeye başlamıştı. Bu yepyeni idrak, tevârûsen aldığım şeylerin basit bir taklidi veya tekrarı değildi. Aksine uzun araştırma ve hatta çilenin sonunda ulaştığım şahsî keşfin neticesiydi. İslâmî hikmet, sadece Müslüman doğup ve öyle eğitildiğim için değil de Allah'tan bir lütufla Ezeli Hikmete, onun en evrensel ve en canlı tezahürü olan İslâmî hikmete sevk edildiğim için, en yoğun tarzda yaşadığım bir gerçeklik olmuştu. Son yirmi yıldır devam ettiğim bu fikrî yolculuk süresince gayem, "bilinen"ın sınırları ötesinde bulunan "bilinmeyen"i keşfetmekten ziyade, doktrin ve prensip olarak bana verilmiş olan bu bilginin farkına vararak onda daha da derinleşmek ve bu ilmi, kaderin beni sevk ettiği dünyaya taşımak olmuştu.¹¹

Üstadı Schuon ve yakın arkadaşı Burckhardt'ın, Nasr'ın geleneksel ekolü benimsemesine önemli katkıları oldu. Bu sebeple Schuon'un etkisi Nasr'ın bütün eserlerine yansır ve hatta onu üstadının bir "şârih"i olarak algılamak da mümkündür. Nasr'a göre Schuon, modern dünyayı fikrî ve ruhî bakımdan ıslah için ilahî iradeyle belirlenmiş bir nevi "müceddid"dir.¹² Gayesinin yeni bir felsefe ortaya koymadan daha çok, gelenekte mündemiç olan hikmeti keşfetmek ve bir "ayna" gibi onu yansıtmak olduğunu ifade eden Nasr'ı, fikir üreten bir filozof değil de, kendine gelen 'Hakikat'ın ışığını yansıtmak için şeffaflaşan¹³ bir hakîm olarak görmek daha doğru olur.

Nasr'a ilham kaynağı olan bir diğer düşünür, tasavvuf, sanat ve özellikle İslâm sanatı üzerine eserler veren Titus Burckhardt'tır. İslâm dinine girerek İbrahim ismini alan Burckhardt'la Nasr sık sık mektuplaşır, görüşürdü. Hatta 1966 yılı sonbaharında birlikte Şam'a İbn 'Arabî'nin türbesini ziyarete¹⁴ ve bundan seneler sonra yine birlikte Mek-

¹¹ Nasr, a.y.

¹² Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Albany 1989, s. 107.

¹³ Nasr, "Quest of the Eternal" s. 120.

¹⁴ Bu ziyaretlerini Nasr şöyle tasvir eder: "Biz türbeye saygı ve ihtiramla girdik ve namaz kıldıktan sonra manevî bir huzur ve sükuneti haiz bir atmosferle çevrili büyük metafizikçi ve velinin mezarı başına oturduk. Bu huzur ve sükunet orta-

ke'ye gidip Ka'be'yi tavaf etmişlerdi.¹⁵ Nasr'ın etkilendiği diğer Geleneksel Ekol mensubu yazarlar olarak Marco Pallis, Martin Lings, Huston Smith'i zikretmek gerekir. Ayrıca Louis Massingnon ile daha öğrencilik yıllarında tanıştığına, Henry Corbin'le yirmi yıl süren entelektüel arkadaşlığına da burada işaret edilmelidir.¹⁶

1958 yılında daha yirmi beş yaşındayken Nasr *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Birunî and Ibn Sina*¹⁷ (1964) ismi ile daha sonra yayımlanacak olan İslâm kozmolojisine dair doktora çalışmasını tamamladı. Doktorasını bitirdikten sonra, on üç yıldan beri eğitim gördüğü Amerika'dan Harvard Üniversitesi doktora diplomasıyla ve "yaşayan İslâm geleneğini yeniden keşfeden ve aynı zamanda modern dünyanın hatalarının farkında biri olarak"¹⁸ İran'a döndü.

Nasr sadece ilim değil, aynı zamanda bir aksiyon adamıdır. Bundan sonra İran'da yaşayacağı yirmi bir yıllık dönemde ilmî ve siyasî anlamda yoğun faaliyetlerde bulundu. O bir taraftan Tahran Üniversitesi'nde bilim ve felsefe profesörü olarak akademik dersler verirken, diğer taraftan bir eğitim danışmanı olarak resmî toplantılara katılıyordu. Bazen onu Tahran Üniversitesi'nde dekan ve rektör yardımcısı, bazen de Aryamehr Üniversitesi'nin kurucu rektörü olarak görüyoruz. Bu ilmî faaliyetlerinin yanında, Nasr İsfahan'da bir üniversite kampüsünün inşasına fikri planda katkılarda bulunmayı da ihmal etmi-

mında o anda bu kutsal mekanda sadece ben ve Burckhardt vardı. O mekan diğer bütün kutsal mekanlar gibi Merkez'in bir yankısı ve periferideki varlık imgesine Sonsuz'un bir yansıması idi. Ben tasavvufi hakikatler üzerine düşünürken, bir an arkadaşımın huşu halindeki yüzüne baktım. Kapalı gözleriyle kalbe bakıyor, yüzü ise önünde zihin ve ruhun şeffaflaştığı Akl'ın nurunu yansıtıyordu". S. H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London 1994, s. 293-94.

¹⁵ Nasr, a.y.

¹⁶ Nasr, a.g.m., s. 254.

¹⁷ Türkçe çeviri için bkz. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc. Nazife Şişman, İstanbul 1985.

¹⁸ Nasr, "Quest for the Eternal", s. 116.

yordu. 1974'de İran Felsefe Akademisi'ni kuran Nasr, bu müessesenin ilk direktörü olarak bir süre görev yaptı.¹⁹

Nasr bir taraftan üniversitede hocalık yaparken, diğer taraftan öğrenciliğe devam ediyordu. Yaklaşık on yıl medrese, ve özel evlerde Seyyid Muhammed Kâzım Assar, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî ve Seyyid Ebu'l-Hasan Rafiî gibi önemli şahsiyetler tarafından verilen geleneksel İslâm Felsefesi derslerini okuyordu.²⁰ İbn Sina'yı H. A. Wolfson ve E. Gilson gibi Batı'lı ilim adamlarının gözüyle tanıdıktan sonra, yerli ulemanın gözüyle tanımak ona çok ilginç geliyordu ve bu farklı bakış açısını Corbin'le birlikte hazırladığı *İslâm Felsefesi Tarihine* yansıttı.²¹ Nasr İran'daki misyonunu şu şekilde algılamaktadır:

"İran'da en önemli gayelerimden biri, kendi memleketimdeki sahih entelektüel gelenekleri yeniden dirilterek geçen asırda "Batılılaşmış Doğulular"ı etkileyen Batı düşüncesini eleştirecek anahtar ortaya koymaktı. Bu gaye beni birçok İslâm ülkesine seyahat ettirdi ve dolayısıyla bu sahada yazdığım eserler, verdiğim konferanslar ve yaptığım tartışmalar, sadece İran'la sınırlı değildi. Doğrusu bu sahadaki felsefî eserlerim Müslüman entelektüellerin aralarında iç tartışmalar oluşmasına ve fikrî geleneklerini takdir etmelerine sebep olmakla kalmamış aynı zamanda İslâm ülkelerinin diğer bazı bölgelerinde yayılan bir sürecin oluşmasına da yardımcı olmuştur."²²

1961-62 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde İbn Sina, Suhreverdî ve İbn Arabî ile ilgili verdiği konferanslar *Three Muslim Sages*²³ ismiyle yayımlandı ve Müslüman milletlerin konuştuğu bir çok dile tercüme edildi. 1964-65 yılları arasında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde "İs-

¹⁹ Aldrich, "Soul and Science", s. 17.

²⁰ Chittick, "Preface", s. XIV

²¹ Nasr, "Quest for Eternal", s.116.

²² Nasr, a.y.

²³ Türkçe çeviri için bkz. *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul 1985.

lâm'ın Boyutları" başlığı altında halka açık verdiği on beş konferans-tan ilk altısı *Ideals and Realities of Islam*²⁴ ismiyle neşredildi. Bu kitabın-da Nasr İslâm'ı, Sünnilik, Şiiilik, şeriat ve tarikat gibi konuları gelenek-sel ekol açısından tahlil etmekte, dinlerin çokluğu realitesinden hare-ketle, İslâm ve Müslümanların diğer dinlerin varlığını nasıl izah etme-leri gerektiği sorusuna cevap aramaktadır.

Hayatının bu yirmi bir yıllık döneminde (1958 - 1979), Nasr yir-minin üstünde kitap; İngilizce, Fransızca ve Farsça dillerinde iki yü-zün üzerinde makale yazdı. Bu dönemde yazdığı eserleri iki kısma ayırmak mümkündür: Birinci grupta İslâm bilim tarihiyle ilgili *An Introduction to Islamic Cosmological Science, Science and Civilization in Islam*²⁵ ve *Islamic Science - An Illustrated Study*²⁶ gibi eserleri, ikinci gu-rupta ise tasavvuf ve İslâm felsefesi dahil geleneksel ekolle alakalı *Ideals and Realities of Islam, Man and Nature*,²⁷ *Islam and Plight of Modern Man*,²⁸ *Three Muslim Sages ve Sufi Essays* gibi eserleri sayabiliriz.

İran'daki politik gelişmeler neticesinde, 1979'da vuku bulan İran İslâm Devrimi Nasr'ı çok sevdiği memleketini terk etmeye mecbur etti. Yanına aldığı bir miktar para ve biraz eşya ile hayatını Ameri-ka'da yeniden kurmaya başladı. Önce Philadelphia'da Temple Üni-versitesi İslâmî Araştırmalar bölümüne profesör olarak atandı ve 1984'e kadar orada çalıştı. 1981 yılında bu üniversitede hoca iken Nasr, Edinburgh Üniversitesi'ne Gifford Dersleri vermek için davet edildi. O bu konferansı vermeye davet edilmiş ilk Müslüman ve aynı zamanda ilk doğulu filozoftur. *Knowledge and the Sacred*²⁹ başlığıyla yayımlanan bu konferanslarında Nasr 'bilginin kutsal özelliklerini

²⁴ Türkçe çeviri için bkz. *İslâm: İdealler ve Geçekler*, trc. Ahmet Özel, İstanbul 1985.

²⁵ Türkçe çeviri için bkz. *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, trc. Kasım Turhan, Nabi Avcı, İstanbul 1991.

²⁶ Türkçe çeviri için bkz. *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklı İlimler Tarihi ve Esasları*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul 1989.

²⁷ Türkçe çeviri için bkz. *İnsan ve Tabiat*, trc. Nabi Avcı, İstanbul 1982.

²⁸ Türkçe çeviri için bkz. *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, trc. Ali Ünal, İstanbul 1984.

²⁹ Türkçe çeviri için bkz. *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul 1999.

ortaya koymayı ve Batı'nın hakiki entelektüel geleneğini Doğu'nun yardımıyla yeniden canlandırmayı³⁰ düşünüyordu. Nasr bu eserin yayımıyla "önce aklın tabiatında mündemiç olan hakikatin bütün boyutlarını ve sonra bir medeniyetin yaşaması için zaruri olan irfanî perspektifin Batı'da yeniden kazanılmasını"³¹ hedefliyordu.

Nasr'ın temel eserlerden biri olan *Knowledge and the Sacred*, Geleneksel Ekol felsefesinin kısa ve nitelikli bir özetidir. Nasr'ın bu büyük eseri (*magnum opus*) çok iyi tahlil edilip anlaşıldığı zaman onun fertte fikrî değişimi gerçekleştirecek bir gücü olduğu, zahiri manayı aşan bir derinliğe sahip, sadece akla değil aynı zamanda kalbe hitap etmeyi hedeflediği görülür. Bu kitabın derunî tarafının farkına varamayan okuyucular, kitabı oldukça sıkıcı ve karmaşık bulabilirler. Bu eser sekülerleşme süreci ve Geleneksel Ekol bağlamında bilgi ve özellikle-rinden bahseder. Nasr kutsal bilginin rasyonel bilgidен insanı ahlâki ve mânevî yetkinliğe ulaştırma bakımından farklı olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan bu kitap, Geleneksel Ekol'ün bir fikrî süreç veya bir okul olarak, geleneksel bilim, sanat ve dinlerde kristalleşmiş geleneği yeniden diriltmekte asıl rolü oynayacağını iddia etmektedir. Huston Smith bu eseri şöyle değerlendirir:

"Elimizdeki bu esere gelince, yazarı bir fenomen ve bu son kitabı bir olaydır... 1981'deki Gifford dersleri bir Doğu'lu tarafından takdim edilmesi bakımından bir ilktir. Eğer biz Batı'nın kendi bakış açısını alabildiğine globalleştirdiği bir zamanda yepyeni bir günün işaretlerini arıyorsak, işte bu kitabı gösterebiliriz. *Knowledge and the Sacred*'ı ileride değerlendirecek olan fikir tarihçileri onu XIII. yüzyılda William Moerbeke'nin Aristo'nun, XV. yüzyılda Marsiglio Ficino'nun Plato'yu Latince'ye tercümesiyle, veya D. T. Suziki'nin 1927'de yazdığı *Essays in Zen Budizm* gibi kültürler arası anlayışta yeni bir dönemin başladığını gösteren eserlerle eş değerde tutacaklardır."³²

³⁰ Nasr, *Knowledge*, s. VIII.

³¹ Nasr, a.y.

³² Huston Smith, *Review of Knowledge and Sacred*, by S. H. Nasr, in *Philosophy East and West* Vol. 34, January 1984, s. 111.

Nasr, 1984 yılında lisans ve yüksek lisans derslerini verdiği George Washington Üniversitesine İslâm Araştırmaları Profesörü olarak tarih, teoloji, felsefe ve sanatı içeren İslâm araştırmaları müfredatında dersler vermeye başladı.³³ 1979 ve 2002 yılları arasında hali hazırda büyük bir meblağa ulaşan yayınlarına Nasr, yirminin üzerinde kitap ve bir çok makale ekledi.³⁴ O ilmî çalışmaları yanında Farsça'dan İngilizce'ye ve İngilizce ve Fransızca'dan Farsça ve Arapça'ya eserler çevirdi.³⁵ Bu dönemde Nasr, *Knowledge and the Sacred* (1981), *Traditional Islam in the Modern World*³⁶ (1987), *Islamic Art and Sprituality*³⁷ (1987) ve *The Need for Sacred Science*³⁸ (1993), *A Young Muslim's Guide to The Modern World*³⁹ (1993), ve *The Heart of Islam*⁴⁰ (2002) gibi önemli eserler yayımladı. *Religion and the Order of Nature* ismiyle yayımlanan 1994'de Birmingham Üniversitesi'nde verdiği Cadbury Konferansları'nda Nasr İslâm, diğer dinler ve bilimle alakalı otuz yıllık birikimini ortaya koymaktadır.

Seyyid Hüseyin Nasr geleneğin değerlerini temsil etmeye ve dinî prensipleri savunmaya ehil bir insan, dindar bir Müslüman ve Şîf bir filozof,⁴¹ aynı zamanda bir bilim adamı, sanatçı ve tasavvufta yol almış

³³ Aldrich, "Soul and Science", s. 15.

³⁴ Mehdi Aminrazavi ve Zailan Moris *Complete Bibliography* isimli eserde Nasr'ın yazdığı 400 makale ve 51 kitabın listesini vermektedir. Onun bir kısım eserleri 21 ayrı lisana tercüme edilmiştir.

³⁵ Chittck, "Preface", s. XVII.

³⁶ Türkçe çeviri için bkz. *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, trc. Savaş Şafak Barkçin, Hüsamettin Arslan, İstanbul 1989.

³⁷ Türkçe çeviri için bkz. *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, terc. Ahmet Demirhan, İstanbul 1992.

³⁸ Türkçe çeviri için bkz. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, trc. Şahabettin Yalçın, İstanbul 1995.

³⁹ Türkçe çevirisi için bkz. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1995.

⁴⁰ Türkçe çevirisi için bkz. *İslâm'ın Kalbi*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 2002.

⁴¹ Bertrand Russell, Alfred North Whitehead gibi bir çok ünlü filozofların daha hayatta iken felsefelerini kendisine konu alan ve Lewis E. Hahn tarafından derlenen Open Court Publishing Company tarafından yayımlanan *The Library of Living Philosophers* isimli ansiklopedi Nasr'a bir cildini ayırması onun Batı'da filozofluğunun tescili anlamına gelmektedir.

bir sufidir. J. I. Smith'in işaret ettiği gibi, Nasr'ın Şiîliğe bağlılığı güçlü olmasına rağmen, eserlerinde çok hakim bir unsur değildir.⁴² O felsefe ve metafizik hakkındaki yazılarına ilaveten , bazen şiir ve edebi denemeler yazmaktadır.⁴³

William Chittick, Nasr'ın üslubunu şöyle tasvir etmektedir:

Nasr'ın eserlerinde olağandışı ve farklı olan şey, çeşitli unsurları uyumlu şekilde birleştirip tek yöne kanaliz eden görünmez bir gücün olmasıdır. Her ne kadar hem müspet ve hem de sosyal bilimlerde uzmanlaşan kimseler gerçekten çok az olsa da, bazı yazarlar farklı disiplinlerde onun kadar birikime sahip olabilirler. Bir kısım kimseler geleneksel bilimlerde Nasr kadar birikime ulaşmış olsalar da, geleneksel öğretileri modern okuyucunun anlayacağı mantikî tutarlılıkla takdim etmekte onun kadar başarılı değildirler. Belki de Nasr'ı yaşayan düşünürlerden farklı kılan bütün bu ilim alanlarını, aşkın ve mânevî bir disiplinin kılavuzluğunda birleştirmesi, aynı zamanda klasik Fars

⁴² Jane I. Smith, "Seyyed Hossein Nasr: Defender of Sacred and Islamic Traditionalism" *The Muslims of America*, ed. Yzonne Yazbeck Haddad, Oxford 1991, s. 91.

⁴³ Nasr eserlerini nasıl yazdığını şöyle tasvir etmektedir: "Ben bir şey yazmak istediğim zaman önce fikirler kafamda yavaş yavaş pişmeye başlar ve iki tarzda yazarım. Diyelim ki bir filozof hakkında ilmi makale yazacağım, bu durumda onun kitaplarına bakmam ve sayfa numaraları ve başka teknik şeylere dikkat etmem yeterlidir. Ya da metafiziksel, felsefi veya tasavvufi konuda bir şey yazacağım, o zaman bu tür yazılarda fazla teknik şeylere girmeye gerek yoktur. Her iki durumda da ister ben aklımın ve hafızamın gücüne dayanayım, isterse kütüphaneye gidip bazı kitaplara bakmak zorunda kalayım, kaynaklar bir defasında hazır olduğu zaman, fikir kendi içimde kaynamağa başlar. Yürürken, konuşurken, o makale veya kitap kendi zihnimde devran eder. Sonra genelde namaz kılarım. Bir Müslüman olarak elbette günde beş defa namaz kılarım ve fakat ilaveten kendimi hazırlamak ve temizlemek için bir çeşit tefekkürî tarzda ibadet ederim, ve sonra zihnimde pişmiş ve hazırlanmış olanlar sayfalara dökülmeye başlar. Çoğu zaman problemle karşılaşmam. Bütün iş daha önce hallolmuştur ve ben kalemi elime aldığım zaman zihnimde yetişmekte çoğu zaman güçlük çekerim. Ben hiç bir zaman daktilo veya bilgisayarla yazmam; eski usul dolma kalem kullanırım, tükenmez dahi kullanmam. Hala geleneksel aletleri kullanıyorum, ve çok hızlı yazarım zira zihnimde her şey hazırdir ve o akar durur." Jeffrey P. Zaleski, *Parabola*, 13 (1988), 32-33.

şairlerinden Sa'di ve Hafız'ın büyüü ifadelerini İngilizce neşirde başarılı tarzda kullanmasıdır."⁴⁴

Geleneksel ve klasik eğitimi ve kültürler arası tecrübesine ilaveten Nasr, aynı zamanda fizik, sosyal bilimler, tarih ve felsefe, klasik ve modern Hristiyan doktrinleri ve teolojisinde ciddi bir ilmî derinliğe ulaşmıştır. Nasr'ın dil kabiliyeti gerçekten etkileyicidir. Farsça, Arapça ve İngilizceyi iyi derecede ve Fransızca ve Almanca'yı ise yeterli seviyede bilir. Bunlara ilaveten İtalyanca, Latince ve Yunanca'ya da nüfuzu vardır. Dolayısıyla H. Smith'in *Knowledge and the Sacred*'a yazdığı değerlendirme yazısındaki ifadeleri hiç şaşırtıcı değildir:

"Zihnimdeki şeyleri hemen söylememe müsaade edin. Ben Hüseyin Nasr'ı bir fenomen olarak görüyorum. Bizim gibi o da hata yapmakta ve bu derginin yazarlarının çoğu biliyor ki onun iyi temellenirilmiş bir perspektifi var. Fakat zamanımızda kim onun gibi Doğu ile Batı'ya köprü olabilmektedir? Bu kadar etkin olarak birçok dilde verimli ve aynı zamanda kaliteli ve birçok bilgiyi gerçek bir metafizik derinlikle birleştiren kim vardır? Birçok kimse bu hasletlerden birine veya birkaçına sahiptir ve fakat dördüne birden sahip olma gerçekten çok etkileyicidir. Onu dogmatik olmakla suçladılar, ben ise o kelimeden emin ve kesin olmayı anlıyorum. Mamafih rölativizmin bu kadar revaçta olduğu bu çağda bunu da saydığım iyi hasletlerine ekleyin."⁴⁵

Nasr sonsuz hikmete ulaşma yolundaki seyr u sülûkunu şu kelimeler ile özetlemektedir:

"Fikrî faaliyetlerim beni sadece hikmetle hemhal olup, Hakikat karşısında nefsinden arınmış bir "garip" olma arayışına, hikmeti bilme ve bildirme yoluna sevk etmedi, aynı zamanda onun prensiplerini zamanın şartlarına uygulamayı ve çağdaş insanın problemlerine onunla çözüm aramayı öğretti. Ben kendi zihnimden ve tecrübelerimden "doğruyu" uydurma - geleneksel bakış açısına göre böyle bir şey

⁴⁴ Chittick, "Preface", s. XIV.

⁴⁵ H. Smith, "Review", s. 111.

saçmadır- çabasında olmadım, önündeki perde ne zaman ve nerede kaldırılırsa parlayacak olan, Hakikatin ışıkları karşısında şeffaf olmaya çalışmak ve onu yansıtmaktan büyük zevk aldım. Bunu başarinca, hikmet ışığında çağdaş insanın problemlerini anlama, müşahade etme ve açıklama benim için en derin anlamıyla felsefî yaratıcılığın kendisi oldu. Aksi takdirde, felsefe sadece bir zihni akrobatizm, ve kalp ve vahiyden ayrılmış akıl, önce dağılmaya ve nihai planda da çözülmeye götüren şeytanî bir vasita olmaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki, geleneksel ekolün öğretilerine göre, Hakikatin keşfi insanın kendi nefsinin keşfiyle mümkündür ve Batı'da felsefenin babası Plato, işte bunu felsefenin görevi olarak nitelemiş ve "felsefe ölümü uygulamadır" (Phaedo 66) demiştir. Ve insan nefsinin öldürmeden kendini tanıyamaz ve bu yeniden doğma insan hayatının hedefi, Batı ve Doğu geleneklerinde sayısız tarzlarda tezahür eden hikmetin gayesidir."⁴⁶

B. Düşüncesi

Çağımız İslâm düşüncesinin en önemli sorunu modernitedir. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi alimler İslâm dünyasının bu fikrî problemine kendi şartlarında cevap aradılar. Çağımızda modernite problemi Fazlur Rahman, Seyyid Hüseyin Nasr ve İsmail Raci Faruqî gibi düşünürler tarafından yeniden ele alındı. Nasr bu problemi hem modern Batı bilim ve düşüncesine hem de İslâm düşünsel geleneği ve İslâmî disiplinlere vakıf, hem alim hem de akademisyen olmakla birlikte, aynı zamanda yüksek bir düşünce seviyesini haiz bir filozof olarak ele almaktadır.

Jane I Smith'in de tespit ettiği gibi Nasr'ın düşünce gelişiminde üç safha gözlemlemek mümkündür. Nasr birinci safhada doktora tezi ve daha sonraki çalışmalarında İslâm düşüncesi ve İslâm medeniyetini tarihî dokümanlar ışığında Batı'ya karşı savunmuştur. İkinci safhada, özellikle İran'a döndükten sonra, modern dünyada İslâm'ı, inanç esas-

⁴⁶ Nasr, "Quest of the Eternal" s. 120.

ları, ibadet ve tasavvufi boyutuyla yeniden ifade etme ihtiyacı hissetmiştir. Modern anlayışlar karşısında, bütünlüğü zedelenen İslâm'ı geleneksel haliyle yeniden anlamlandırmaya çalışır. Üçüncü safhada ise Nasr, bir filozof olarak ve perennial felsefeye (Geleneksel Ekol) dayanarak genelde moderniteyi ve özelde Batı sekülerleşmesini eleştirir, insanlığın dinleri ve gelenekleri yeniden keşfiyle bu çıkmazdan kurtulacağını iddia eder.⁴⁷

Nasr'ın düşüncesi bir taraftan tasavvuf, diğer taraftan bilim ve özellikle İslâm bilimi ve sanatını ihtiva edecek tarzda geniş ise de özde Geleneksel Ekolü (perennial philosophy) temsil eder. Rene Guénon tarafından temel prensipleri ortaya konan ve sonra Frithjof Schuon, Annanda Coomaraswamy, Titus Burckhardt ve M. Pallis gibi düşünürlerle geliştirilen ve bir ekol haline getirilen ve daha sonra Seyyid Hüseyin Nasr tarafından İslâmî bir söylemle ifade edilen Geleneksel Ekol nedir? Bizce, Geleneksel Ekol "Aydınlanma" düşüncesinin zıddıdır. Aydınlanma'nın iyi gördüğü her şeyi Geleneksel Ekol kötü, Aydınlanmanın kötü gördüğü her şeyi Geleneksel Ekol iyi görür. Aydınlanma'nın en temel prensiplerinden olan "akılcılık", Geleneksel Ekole göre kutsala başkaldırının aracı, "hürriyet" insanın kendine, tabiata ve Tanrı'ya yabancılaştıran saik, "bireysellik" ahlâkın ve hakikatin somutlaştığı cemaatten kopmanın yolu, "ilerlemecilik" insanı ezeli hakikatten (perennial philosophy) uzaklaştıran ve insanlığı çevre felaketiyle karşı karşıya koyan bir ideolojidir. Geleneksel ekole göre Aydınlanma ve ondan kaynaklanan bütün bilim ve teknoloji, insanlığın ezeli tarihi söz konusu olduğunda bir sapmadır. İnsanlık tarih boyu "semadan gelen ışık"la aydınlanmış ve insanlık tarihinde belki de ilk defa, bu ışığı reddederek insan kendi aklıyla aydınlanmayı denemiştir. Bugün içinde bulunduğumuz ve insanlığın ciddi bir kısmını "açlık"la karşı karşıya getiren ekonomik ve dünyanın yarısından fazlasına "köle" muamelesi yapan siyasi şartlar ve özellikle insanlığın

⁴⁷ J. I. Smith, "Defender", s. 82.

bütününü yok olmakla karşı karşıya bırakan "çevre felaketi" bu denemenin gerçekten başarısız olduğunun delilidir. Geleneksel Ekole göre insanlık bu yanlışta daha fazla devam etmeyecek ve nihayetinde "din"e dönecektir. Geleneksel Ekol insanlığın dine dönüşünün felsefi alt yapısını hazırlama ve modern insana yeni bir bakış açısı kazandırmak için gelenek ve dinlerin değer, fikir ve sanat, ve her şeyden önemlisi bir dünya görüşü olarak birer hazine olduğunu ortaya koymaktadır.

Geleneksel Ekol'ün bu genel ve temel anlayışını ifade ettikten sonra, özelde Seyyid Hüseyin Nasr'ın gelenek kavramından ne anladığı ve onu İslâm düşünce geleneği ile nasıl irtibatlandırdığı ifade edilmelidir. Nasr'a göre "gelenek", vahyi ve vahyin düşünce, bilgi, kültür, sanat ve müessese olarak tarihi, yani yatay açılımını ve aynı zamanda insanlığın Aşkın Gerçeklikle dikey ilişkisini içerir. Bu bakımdan bu kavram İslâm dünyasında daha çok "din" ve "sünnet" kavramlarına daha yakındır. Gelenek adet, örf ve ananeyi muhtevi olmakla birlikte, sadece bu manaları ifade etmez ve daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Gelenek kavramı muhteva itibarıyla ezeli olmasıyla birlikte onun bu isimle ifadesi modernitenin geleneksel hayat ve anlayışı parçalamasıyla ilgilidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, gelenek kadîm, ezeli ve değişmez kutsal hakikati, ezeli hikmeti (the perennial wisdom) ve bu değişmez prensiplerin farklı zaman ve mekan şartlarında süregelen uygulamalarını içerir.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın Geleneksel Ekol'e mensup bir düşünür olarak İslâm ilim geleneğine bakışı düşüncesini daha iyi ihata etmek için önemlidir. Nasr, İslâm düşüncesinde geleneksel olan her şeyi gelenekte olduğu haliyle kabul eder. Kur'an-ı Kerim'i hem lafız hem de mânâ bakımından "kelâmullah (Allah'ın kelâmı)" olarak görür. Kur'an ezeli kelâmın dünyevi temessülüdür. Nasr dirayet, rivayet ve tasavvufî geleneksel Kur'an tefsirlerini ve Kur'an anlama metotlarını benimser ve Kelâm-ı İlahiyi anlamak için gerekli görür. Nasr Batı dinî düşüncesinden mülhem ve özellikle tarihî sebep sonuç ilişkisiyle "ha-

dîs"e yaklaşan modern hadîs eleştirilerini reddeder ve hadîsi anlama ve yorumlamada geleneksel metodun gerekli olduğuna inanır. Nasr aynı zamanda içtihat konusunda yeni arayışları meşru görür ve İslâm hukukunu bir bütün olarak kabul eder. Bu noktadaki modernist arayışları yersiz ve tehlikeli bulur. Nasr tasavvuf ve tarikatları İslâm vahyinin kalbî ve derûnî boyutu olarak niteler ve klasik İslâm sanatlarını İslâm vahyinin derûnî boyutunun ve ruhî hazinelerinin temessülü olarak algılar.

Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm dünyasında varlık kazanan modern sosyal yapıyı meşru ve olması gereken olarak görmez ve toplumsal yapılanmada aile ve diğer din merkezli geleneksel oluşumların gerekliliğini savunur. Ekonomik alanda insanlar arası güvenin ve şahsi münasebetin esas olduğu ve ahlâkî ilkeler ışığında oluşmuş özde geleneksel modelleri taklit eden yeni modellerin tasavvur edilmesi gerektiğini düşünür. Siyasi alanda, hilafet ve onun bir devamı olarak gördüğü saltanatı, İslâmî öğretiler ışığında oluşmuş geleneksel modeller olarak takdir eder ve savunur. İslâm dünyasındaki geleneksel siyasî müesseselerin meşruiyetini kabul eder ve bu noktada selefi ve fundamentalist arayışları özde modern olduğu için yetersiz ve gereksiz bulur. Nasr Kur'an, hadîs ve İslâm hukukunun bütünlüğü noktasında fundamentalistlerle aynı düşünmesine rağmen aralarındaki farkın oldukça derin olduğuna işaret eder. Mesela, fundamentalistler modernist olmadıklarını iddia ettikleri halde modernizmin temel unsur ve müesseselerini, modern bilim ve teknolojiyi kolaylıkla benimserler. Hatta onlar, Nasr'a göre, aralarındaki temel farkı görmeden modern bilimin İslâm biliminin bir devamı olduğunu iddia ederler. Bu bakımdan fundamentalistlerin bilim ve teknolojiye bakışları modernistlerle aynıdır ve modern teknolojinin Müslümanın ruhu ve zihnini işgalinin nelere mal olacağını hiç düşünmeden kabul ederler. Nasr'a göre Modernist ve fundamentalistler modern bilimi bir ilim olarak telakki etmekle bilgidaki sekülerleşmeyi tasdik etmiş ve aynı zamanda, bilginin İslâmileştirilmesi gibi projeleri ciddiye alarak onu İslâm

dünyasına taşımayı hedeflemişlerdir. Bu açıdan ve özellikle İslâm'ı bir "ideoloji" olarak görmeleri bakımından Nasr modernist ve fundamentalistlerden ayrılır.⁴⁸

İslâm düşünce ve geleneğine bu zaviyeden bakan Seyyid Hüseyin Nasr, onda yeni bir medeniyet inşa etmek için gerekli olan, her türlü değer, fikir, düşünce ve estetik bakışların mevcudiyetine inanır. Nasr'a göre Kuran ezeli hikmeti yeniden ifade eden, lafzı ve manasıyla mucize, bir insanı aklı ve kalbi ile birlikte manevi tekamüle erdirebilecek bütün unsurları içeren Allah kelâmıdır. Akıl onu anlayabilmenin yollarından bir yoldur ve onun mana hazinelerine girmek, İslâm geleneğine ciddi bir nüfuzla birlikte, asıl gerekli olan manevî ve ahlâkî olgunluktur. Bu bakımdan Aydınlanma sonrası Batı'da öne çıkarılmış akıl, reason ve yine Batı'da geliştirilmiş anlama metotları Kuran mesajını ihata etmekten acizdir. Bu sebeple Fazlur Rahman'ın temsil ettiği İslâm modernizmi Kuranî hakikati kültürel ve toplumsal planda gerçekleştirecek bir metot olması bir tarafa, Kuran'ı ve bütünüyle İslâm düşüncesini moderniteye entegre etmeyi hedefleyen bir yapı arz etmektedir. Fazlur Rahman, Kuran'ı İslâm geleneğinden kurtarmayı hedeflerken, Seyyid Hüseyin Nasr ise tefsir, hadis ve fıkıhla bütün bir İslâm bilim geleneğini Kuran'ı anlamının ön şartı olarak kabul eder.

Nasr'a göre Hz. Peygamber, hakikatin insan hayatında temessül etmiş halidir. Bu sebeple onun fiil ve davranışlarını ve sözlerini ifade eden hadîsler, ruh eğitiminde vazgeçilmez düsturlar verir. Bugün içinde yaşadığımız modern çağda bazı hadîsler garip ve uygulanamaz görünüyor ise bunun sebebi hadîsler değil, içinde yaşadığımız modern şartlardır. Hz. Peygambere uymak hakikate yakınlaşmanın yoludur. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre modern dünyanın ihtiyacı daha çok rasyonelite değil, daha fazla maneviyattır. Bu açlığı giderecek en uygun yol ise genelde mistisizm özelde ise İslâm tasavvufudur. Tasavvuf geleneksel anlamda insanı manevi alanda yetiştirmenin yoludur. Bu-

⁴⁸ Nasr, *Traditional*, s. 11-22.

gün Batı'da Mevlana ve İbn A'rabî'ye gösterilen yoğun ilginin sebebi sadece ekzotik bir temayülden daha çok, modern insanın manevi açlığını tasavvuf yoluyla giderebilecekleri inancıdır. Nasr'a göre tasavvuf sadece düşünce ve felsefe olarak modern insanı zihni bakımdan doyuracak en geniş ufka sahip ve hakikatin bütün boyutlarını muhtevisi bir fikir hazinesi değil, aynı zamanda onu manevî anlamda gerçek tekmile ulaştıracak bütün insanî psikolojik metotları da muhtevidir.

C. Sonuç

Kısaca ifade etmek gerekirse, modern dünyanın fikri ve manevi problemleri insanlığı dini yeniden keşfin eşiğine getirmiştir. Nasr'a göre, Ezeli hakikatin en yeni ifadesi olan İslâm'ın rehberliğinde toplumlar gelenek ve dinlerini yeniden keşf edecekler. Bu bağlamda Kuran, Hz Peygamberin sünneti ve fıkıh, kelâm, tefsir, tasavvuf gibi disiplinlerle ifade edilen İslâm düşünsel geleneği yeni bir medeniyet inşasında kullanılacaktır.

HASAN HANEFÎ HASENEYN

Fethi Ahmet POLAT

A. Hayatı

Hasan Hanefî, 13 Şubat 1935 yılında Kâhire’de doğdu. 1956 yılında Kâhire Üniversitesi Âdâb (Fen-Edebiyat) Fakültesi, Felsefe Bölümünden mezun oldu. Doktorasını İslâm Hukuku ile Mukayeseli Dinler alanında Sorbonne’da tamamladı. 1956’dan 1966 yılına kadar Fransa’da kaldı. 1967’de mezun olduğu fakülteye hoca oldu. Aynı fakülte-
de 1973-1980 arasında doçent, 1981-1995 arasında profesör olarak görev yaptı. O târihten bu yana, fakülte-
deki görevine emekli hoca olarak devam etmektedir. Misafir profesör olarak, 1971-1975’de Philadelphia Temple Üniversitesinde bulundu. İki yıl süreyle, 1982-1985, Fas İmam Muhammed b. Abdullah Üniversitesinde dersler verdi. 1985-88 yılları arasında Japonya’da Tokyo ve Birleşmiş Milletler Üniversitesinde kaldı. Daha sonra Amerika’da Los Angeles; Güney Afrika’da Cape Town Üniversitelerinde dersler verdi. 1988-1994 arasında Kâhire Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölüm Başkanlığı yaptı. Hanefî 1986 yılında Ebu’l-Vefa et-Taftazânî’nin himayesinde, *Mısır Felsefe Cemiyeti*’ni kurdu. Başkanlığını Taftazânî’nin ölümünden sonra şu anki Evkaf Bakanı eski Ezher hocası Mahmut Hamdi Zakzuk’un yaptığı cemiyette Hanefî, halen genel sekreter olarak görev yapmakta ve sekiz yıldan bu yana cemiyet, her yıl düzenli olarak geniş katılımlı bir

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

felsefe toplantısı tertip etmektedir. Aynı zamanda Hanefî, Asya-Afrika Dayanışma Kurulu üyesidir. Sinema eleştirmeni Feride Mer'î ile evli olan Hanefî, iki erkek bir kız olmak üzere, üç çocuğa sahiptir. Ana dili Arapçanın yanısıra İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir.² Geçmiş itibarıyla Marksist düşünce geleneğine bağlı olan Hanefî, hâlâ sol düşünceyi benimsemekte ve lâik oluşuna sık sık vurgu yapmaktadır.³

Farac Favda'nın ölümüyle birlikte tekrar gün yüzüne çıkan İslâm-cı-laik (almanî) tartışmalar silsilesinde son dönemde Mısır'da, ilim dünyasının belki de en çok tartıştığı insanlardan birisi Hanefî olmuştur. Çıkan her kitabı, Arap dünyasında ses getirmekte, hatta bazıları hakkında özel toplantılar dahi yapılmaktadır.⁴ Hanefî'nin aleyhinde pek çok yazı da kaleme alınmıştır.⁵ Ne yazık ki bunların büyük bir çoğunluğu bilimsel olmaktan uzaktır. Burada örnek olarak, "Ezher Alimler Topluluğu"nun hazırladığı, broşür ebadında bir reddiye zikretmek yeterli olacaktır. Topluluğun başkanı, risâlenin aslında, Hanefî'nin yanlış buldukları fikirlerini kamuoyuna yansıtmak maksadıyla hazırlanmış bir broşür olduğunu söylerken; genel sekreteri Yahya İsmail, bu risâlenin bir tekfir risâlesi değil, sadece Hanefî'nin muttefekun aleyh olan itikad konularında nasıl meydan okumada bulunduğunu gösteren bir eser olduğunu dile getirir.⁶ Oysa risâle

² Hanefî, "Fıkhu'l-Mesâlih ve Tesvîru't-Türâs ve Muhâtabâtü'l-Âmme ve'l-Hâssa ve Ca'lü'l-Ğarbi Mevdûan lâ Meselen", *en-Nûr Dergisi*, sy. 100, Londra1999, Sh. 48; Vasat Dergisi, sy. 276.

³ İlginçtir ki Arkoun; Hanefî'nin, Câbirî ile yaptığı konuşmalardan oluşan "*Hivâru'l-Meşrik*" adlı kitapta; ne Hanefî'nin, ne de Câbirî'nin lâikliği tam olarak anlayabildiklerini ve anlatabildiklerini söyler. bk. Arkoun, *min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-İslâmî el-Muâsır*, trc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Beyrut1993, Sh. XII.

⁴ Örneğin son çıkan kitaplarından birisi olan "*Mukaddime fî İlmi'l-İstiğrâb*", Mısır'ın birçok ünlü felsefecisinin katıldığı bir seminerde, uzun uzadıya tartışılmıştır. bk. *el-Vefd* gazetesi, Kâhire14/3/1995.

⁵ Kâhire'de, "el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî" adlı kuruluşun kütüphanesinde, Hanefî'ye dair -özellikle 1992 sonrası yayınları kapsayan- ciddi bir arşiv bulunmaktadır.

⁶ "Zevbaa Kelâmiyye Havle Kitâbâtî Hanefî", *el-Âlem*, sy. 570, Kâhire1997.

okunduğunda, aynı zamanda açık bir reddiye ve tekfir risâlesi olduğu da görülmektedir. Bu küçük risâlede, Hanefî'nin Kur'ân'la ilgili görüşleri başlığında bir buçuk sayfaya yer verilmiş ve sadece "sarfe (ya da sırfe) nazariyesi"ni⁷ savunmasıyla, olguyu nassa esas kılıyor olması tenkit edilmiştir. Üstelik, bu bir buçuk sayfalık bölümde, yarım sayfalık bir yerin de konuyla hiç ilgisi olmayan "şefâat" meselesine ayrılmış olması, işin vahâmetini ve gayr-ı ciddiliğini göstermektedir.⁸

Hanefî ile ilgili tartışmaların kıvılcımı, özellikle 1997 yılında tertiplenen bir kongre ile patlak verdi. Ezher'in Usûlu'd-Dîn Fakültesinde Şeltût hakkında tertip edilen anma toplantısına Fakülte Dekanı Abdülmü'tî el-Beyyûmî tarafından Hanefî'nin de davet edilmesi, bardağı taşıran son damla oldu.⁹ Ezher Alimler Topluluğu¹⁰ Genel Sekre-

⁷ Arapların aslında Kur'ân'a benzer bir örnek getirebileceklerini, ancak bu potansiyelin, bu işe kalkışıldığı zaman ellerinden alınacağını savunan görüştür. Bilindiği kadarıyla bunu ilk kez gündeme getiren kişi Nazzâm'dır. Bu konuda hem Sünnî, hem de Şîî kanattan büyük tepkiler gelmiştir. bk. Abdulkahir el-Cürânî, *er-Risâletü's-Şâfiye fi'l-İcâz*, ("Delâilü'l-İcâz" kitabı, ekler bölümü), Ta'lîk: Muhammed Mahmud Şakir, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kâhire1989, Sh. 625-628; M. Akif Koç, "Kur'ân-ı Kerîm'in İcâzında Sarfe Nazariyesi", *Yeni Ümit*, C. 5, sy. 39, İstanbul1998, Sh. 19.

⁸ bk. "Hulâsatu Fikri'd-Dektûr Hasan Hanefî"; *el-Livâü'l-İslâmî* gazetesi, Kâhîrel17/7/1997; *el-Vasat* dergisi, sy. 276.

⁹ Şahsen dinleyici olarak katıldığımız bu toplantı, oldukça elektrikli bir ortamda gerçekleştirilmişti. Ancak mezkur toplantıda, tartışma yaratan konuşma Hanefî'den değil, Ezher Üniversitesi Usûlu'd-Dîn Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı başkanı, âmâ İbrahim Halîfe'den geldi. Halîfe, özellikle haber-i vâhidler konusunda, Şeltût ile aynı fikirde olduğunu söylediğinde, salonda öfkeli bir tartışma yaşandı. Hanefî ise burada oldukça ılımlı bir portre çizmişti. Bu da bize, Ezher câmiâsında zuhûr eden olayların, aslında çok önceden süregelen bir kutuplaşma sonucunda patlak verdiğini göstermektedir. Burada herhalde en önemli etken, Ezher gibi köklü bir geçmişe sahip olan bir Üniversitede, dindar çevrelerde pek tutulmayan, Hanefî gibi bir ismin konuşmak için kendisine bir kürsü bulabilmiş olmasıdır.

¹⁰ Şeyh Muhammed eş-Şirbînî başkanlığında, toplumu kötülüklerden ve bidatlerden korumak maksadıyla 5 Temmuz 1946'da kurulan topluluğun esas amacı, Tâhâ Hüseyin'in fikirlerine karşı mücadele etmektir. Topluluk, resmî bir hüviyete sahip değildir. 1946'larda adını duyurmuştur. Şu anki başkanı Abdülmun'im Berrî ise; "Hanefî ile polemîğe giren genel sekreter Yahya İsmail'in görüşleri, şahsına aittir. Biz kimseyi tekfir etme heveslisi değiliz." demektedir. bk. "Zevbaa Kelâmîyye".

teri ve Usûlu'd-Dîn Fakültesi Hadis Bölümü profesörü olan İsmail Yahya, topluluğun antetli kağıdı ve resmî mührü ile haftalık "*Âfâk Arabiyye*" gazetesinde yayımlanan makalesinde -sonradan sadece kendi şahsına ait olduğunu söyleyeceği bir kararla- Hanefî'yi tekfir etmiştir. İsmail'in tenkitlerini yönelttiği kitap, Hanefî'nin "*et-Türâs ve't-Tecdîd*" adlı kitabıdır.¹¹ Hanefî, tartışmaların büyümemesi ve daha önce yaşanan Ebû Zeyd hadisesine dönüşmemesi için, Kâhire Üniversitesi Rektörünün de ikazıyla, cevaplarını basına vermeyip, bağlı bulunduğu Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığına sunmuştur.¹² Kendisi, "Yahya İsmail, kelâm kitaplarından alıntıladığım tartışmaları, benim görüşlerim gibi alıp tenkit etti. Onunla gazete sayfalarında tartışmam!" demiştir.¹³ Tüm bu hadiselerle aslında biz, yapıcı eleştirilerin bir keşmekeşlik kaosunda yok olduğuna tanık olmaktadır. 1992'de Farac Fevda'nın, 1995'te de Ebû Zeyd'in başına gelenler, şimdi Hanefî'nin başına gelmektedir.¹⁴

B. Düşüncesi ve Faaliyetleri

Modern İslâm düşüncesi Afgani, Abduh, Seyyid Ahmet vd. ile birlikte başladığı yolculuğuna bugün farklı tonlara sahip entelijansiya ile devam etmektedir. Özellikle iletişimin son derece hızlandığı ve İslâm dünyasının, sahip olduğu nüfus yoğunluğuna rağmen iletişim teknolojisinde oldukça önemli mesafeler kat ettiği günümüzde Hanefî, İslâm dünyasında oldukça önemli sayılacak bir okuyucu kitlesine sahiptir. Tercüme faaliyetlerinin de hız kazanmasıyla birlikte Hanefî dünyanın her tarafında eserleri okunan bir yazar haline gelmiştir. Örneğin Tunus'ta yapılan bir araştırmada en çok okunan iki yazardan biri olarak Hanefî'nin adı geçmektedir.¹⁵ Endonezya'da bir Üniversi-

¹¹ "Zevbaa Kelâmiyye".

¹² bk. Cabir el-Ufûr, "Şirâkü'l-Hitâbi'n-Nakîd", *el-Hayât* gazetesi, Londra 7/7/1997; El-Vasat Dergisi, sy. 276.

¹³ "Zevbaa Kelâmiyye".

¹⁴ "Philosophy Faces Apostasy Charge", *Al-Ahram Weekly*, 8-14 Mayıs, Kâhire 1997.

¹⁵ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 47.

tede, Hanefî'nin görüşleriyle ilgili bir ders okutulmaktadır.¹⁶ Hanefî hakkında, bir çok ülkede doktora tezi yapıldığı ifade edilmektedir. Türkiye'de de bu alanda bir çok çalışmaya rastlanmaktadır.¹⁷

Hanefî'nin etkide bulunduğu okuyucu kitlesi kuru ya da sade bir kitleden ibaret değildir. O, öne sürdüğü tecdit projesi ile aynı zamanda İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde yeni tecdit hareketlerinin meydana çıkışında da anahtar rol oynamıştır. Önce Tayyib Tîzînî *"el-Fikru'l-Arabî fî Bevâkîrihi ve Âfâkihi'l-Ülâ"* adlı eseriyle; sonra Câbirî, *"Nahnu ve't-Türâs"* ve *"Nakdül-Aklî'l-Arabî"* serisiyle; son olarak da Burhan Çalyûn *"İğtiyâlü'l-Akl"*, *"Muctemeu'n-Nuhbe"* ve *"el-İslâm ve's-Siyâse"* kitaplarıyla, Hanefî'nin tecdîd projesini takip etmişlerdir.¹⁸

O, tecdit projesinin esaslarını, son derece geniş bir spektruma yayılmış bir düşünceler zincirinden alır. Yalnızca İslâm dünyasından değil aynı zamanda Batı dünyasındaki düşünce sistemlerinden de istifade eden Hanefî, farklı düşüncelere karşı oldukça açık bir insandır. Bâtıniyyeden zâhirî anlayışlara kadar, tüm düşünce spektrumunu hoşgörü ile karşılar. Sadece İslâm dünyasının değil, aynı zamanda Batı dünyasının da düşünce mirasını tanımamız gerektiğini söyler. O, "aba altına saklanmış bir yılan" olarak nitelediği bu düşüncüyü, en azından menfî etkilerinden korunabilmek için öğrenmemiz gerektiğini belirtir.¹⁹ Batı bilimlerini tamamen dışlamaz. O, geleneğin yorumlanmasının, sadece kendi kaynaklarımızın öngördüğü metodolojilerle değil, aynı zamanda Batı kaynaklı yorum teorilerinden de yararlanmak sûre-

¹⁶ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 49.

¹⁷ bk. F. Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar*; Arkoun, *Hanefî ve Ebu Zeyd Örneği*, Bakü 2001.

¹⁸ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 46-47.

Hanefî'nin tecdid projesi, esas itibarıyla, ulemanın kendi pozisyonlarını tekrar gözden geçirmeye bir çağrıdır. Hanefî, teolojiyi özgürleştirerek yeni ufuklar açmak ister. Bu sebeple gelenekçi kesimde hiç de hoş karşılanmaz. bk. Abo Baker Ahmad Bagader, *Contemporary Islamic Movements in the Arab World, (Globalization and Postmodernity*, Ed. SH. Ahmad – Hastings Donnan, Yay. Routledge, 1. Baskı, London – New York 1994), Sh. 122.

¹⁹ Hanefî, *Mukaddime fî İlmi'l-İstiğrâb*, el-Müessesetü'l-Câmia li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Baskı, Beyrut 1990, Sh. 560-561.

tiyle gerçekleşebileceğini düşünür. Neticede onlar da bir vahiy kaynağı ile tanışmışlardır ve problem, vahyi “yanlış” ya da “doğru yorumlama” problemidir. İşte bu noktada önemli olması gereken, bir “yorum teorisi” geliştirmektir.²⁰

Yazın dünyası oldukça zengin olan müellif çok alanda kalem oynatmış olan Hanefî, hemen hemen tüm yazılarında, “devrimci” bir geleneğin çocuğu olduğu hissini vermektedir. Onun bu üslûbu, özellikle genç kesim üzerinde oldukça ciddi etkiler bırakmıştır. Yine bu noktadaki yaklaşımı hakkında Hanefî’nin, târihe bakışı da bizim için önemli ipuçları verir. Ona göre, târihte yer alan her baskıcı, kurtuluşçu, tutucu ve gelenekçi teoloji “sağ teoloji”; bunun karşı safında duran anlayışlar da “sol teoloji”dir.²¹ Bu devrimci yönünü ifade ettiği bir yerde o; “Ben, Arkoun ve Câbirî gibi, halka rağmen söylemimi sağlamlaştırma tutumunda aslâ olmadım. Halkı kazanmak için, söylemenden feragat edebildim.” demektedir.²² Bu durum, daha sonra yapacağı “hakim gelenek (söylem)/aykırı gelenek (söylem)” ayrımında da sık sık dile getirilmiştir.²³ Onun bu tavrı, her zaman için halkçı bir karak-

²⁰ Hanefî, “Kadâya’t-Türâs ve’t-Tecdîd ve İşkâliyyetü’n-Nakli ve’l-İbdâ’”, *el-Muntalak* dergisi, Beyrut1996, Sh. 155-156.

²¹ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, trc. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *AÜİF Dergisi*, sy. 23, Ankara1978, Sh.520-524.

Bu görüşlerin yerinde bir tenkidi için bk. Salih Akdemir, “Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında Klasik Metodolojinin Yetersizliği ve Yeni Bazı Mülâhazalar Üzerine Bir Değerlendirme”, Yayınlanmamış Makale, Sh. 25-26.

²² Hanefî, *Fıkhü’l-Mesâlih*, Sh. 50.

²³ Hanefî’ye göre iki türlü gelenek vardır: Birisi “türâsü’s-sulta” diğeri “türâsü’l-mârîda”dır. İlki her zaman resmî ideolojinin, otoritenin, dayatmacı ve zorba karakterdeki görüşü (paradigma); ikincisiye buna direnen, bunun karşısında olan sessiz çoğunluğun görüşüdür. Bu vasıflar, bir defa kazanıldığı zaman tekrar kaybedilmeyen şeyler değildir. Kimi zaman Mu’tazile, kimi zaman da Ehl-i Sünnet bunlardan birisini temsil etmiştir. bk. Hanefî, *Humûmu’l-Fikr ve’l-Vatan: et-Türâs ve’l-Asr ve’l-Hadâse*, 1. Cilt, Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, Kâhire1997, Sh. 1/361-372. Aynı temalar Arkoun’da da görülmektedir. Ona göre de her zaman için iki söylem türünün toplumda egemen olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, “hitâb sâid/mütegalib ve hitâb müsevvved/mağlûb” her dönemde olmuştur. Genellikle bunları belirleyen de iktidar araçlarıdır. bk. Muhammed Arkoun, *el-Fikru’l-Arabî*, trc. Adil Avvâ, Menşûrâtı Uveydât, 3. Baskı, Beyrut1985, Sh. 21.

ter arz eder ve dâimâ, aykırı söylemin özgürce dile getirilebilmesi imkanı verir.

Üç dilde eser vermiş olan Hanefî'nin şöhreti, Mısır'ın da dışına taşmış olup, son yıllarda uluslararası toplantıların gözde misafirleri arasında yer almaktadır.²⁴ Bunda, hemen her İslâmî konuda yazılar yazmış olması kadar, değişik kesimlere hitap etmesinin de etkisi vardır. Bunu ifade sadedinde şunları söylemektedir: "Yazılarımı üç zümre için yazıyorum. Bu sebeple de nasıl yazacağımı şaşırdığım olmuyor değil. Bunlar; entelektüel kesim, halk kesimi ve gerek yurt içi gerek yurt dışındaki akademik kesimdir. Örneğin ilk kesim için *"et-Türâs ve't-Tecdîd"*, *"Mine'l-Akîde ile's-Sevra"*, *"Mukaddime fî İlmi'l-İstiğrâb"* kitaplarını yazdım. İki aya kadar da *"en-Nakd ve'l-İbdâ"* adlı kitabım çıkacak. Halk için *"ed-Dîn ve's-Sevra"* adlı kitabı yazdım. Bu sekiz parçadan oluşan eserde, bir çok aktüel konuya değindim. Akademisyenler içinse, *"Kadâyâ Muâsıra"*, *"Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatan"*, *"Cemâliuddîn el-Efgânî"*, *"Hvâru'l-Ecyâl"* ve *"ed-Dîn ve's-Sekâfe ve's-Siyâse fî'l-Vatani'l-Arabî"* adlı eserlerle yabancı dillerde, başka bir çok çalışma da kaleme aldım."²⁵ Binâenaleyh bu çapta bir araştırmacının bu kadar değişik kesime hitap etmesi de yadırganmamalıdır. Çünkü o, içinde yaşadığı asrın, kendisine bu görevi verdiğini düşünmektedir. Onun bu üslûba sahip bir insan olmasında, kırklı yılların Arap dünyasındaki özgürlük, milliyetçilik vb. hareketlerinin de elbette önemli bir etkisi vardır. Kendisi bunu beyan ederken; "Ben bu asrın çocuğuyum. Dolayısıyla yazılarım, bu asrın dertlerini yansıtmaktadır" der.²⁶

Hanefî yazın hayatına ilk olarak, 1965'te Kâhire'de yayımlanan, *"Les Méthodes D'exégese, Essai Sur La Science Des Fondaments De La*

²⁴ Türkiye'de Hanefî'nin *İslâmî İlimlere Giriş* adıyla çevrilen (ki bunun hangi kitabın ya da bölümün çevirisi olduğu dahi belirtilmemiştir) kitabı ile (*Dirâsât İslâmiyye*) *İslâmî Araştırmalar* adındaki kitap hariç hâlâ önemli bir eseri Türkçeleştirilmemiştir.

²⁵ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 49-50.

²⁶ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 49.

Comfréhension, İlm Usûli'l-Fıkh" adlı doktora tezini basarak başladı. Sekiz yüz sayfalık bu eserde Hanefî, vahyin anlaşılması için gerekli olan metodun, "fenomenoloji" olduğunu ifade etti. Ardından 1967 yılında, "yorum" üzerine Fransızca kaleme aldığı; "*Yorum Metotları*", "*Fenomenlerin Yorumu*" ve "*Yorumun Fenomenleri*" adlı üç makale yazdı.²⁷ Bu da bize onun, tecdid projesinde yoruma verdiği vazgeçilmez önceliği açıkça göstermektedir.²⁸ Daha sonra bu konuları, müteaddit defalar, Arapça ve İngilizce olarak da kaleme aldı. Sonraki dönemlerde yazdığı tüm eserlerde, yabancı dilde yazma imkanını sonuna kadar da kullanmış ve bir çok esere imza atmıştır.

C. Kur'an ve Yorumu Hakkındaki Görüşleri

Hanefî'nin Kur'ân hakkındaki görüşlerine geçmeden, bu konuda kaleme almış olduğu yazıların başlığına bir göz atmak yerinde olacaktır. Müellifimizin yazmış olduğu eserlerin bir çoğu doğrudan Kur'ân hakkında olmadığı gibi, Ebû Zeyd ve Arkoun'da olduğu gibi, geneli itibariyle Kur'ân hakkında da değildir. Hanefî'nin Kur'ân-ı Kerîm hakkında müstakil olarak kaleme aldığı başlıca yazıları şunlardır:

-Menâhicü't-Tefsir ve Mesâlihu'l-Ümme.

-İhtilâf fi't-Tefsîr em İhtilâf fi'l-Mesâlih.

-Hel Ledeynâ Nazariyye fi't-Tefsîr.

-Avdün ile'l-Menba' em Avdün ile't-Tabîa.

-Eyyuhumâ Esbak : Nazariyye fi't-Tefsîr em Menhec fî Tahlîli'l-Haberât.

Görüldüğü gibi Hanefî, hemen her yazısında yeni bir metodoloji geliştirme çabasıdadır. Hatta bu anlamda tümüyle nasçı olan günümüz okumalarını da kıyasıya eleştirir. Çünkü bu okumalar vahyin

²⁷ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 47.

²⁸ 1997-1998 yıllarında Mısır'da bulunduğumuz dönemlerde, derslerine girme imkanı bulduğumuz Hanefî'nin son ilgi alanı, yine dilbilim ve hermenötikti. Bu bize, yorum bilgisinin, Hanefî'nin düşün alanında ne kadar önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir.

bizzat içinde gelişip büyüdüğü fenomenin, yani sebab-i nüzûlün far-
kında olmayan okumalardır.²⁹

Hanefî'ye göre İslâm ümmetinin diğer topluluklardan üstün ol-
ması, şu üç özelliği bünyesinde barındırıyor olmasında yatar; öncelik-
le, İslâm vahyi, Âdem'den başlayıp Muhammed'de (s.a.v.) sona eren
vahiy târihinin son halkasını teşkil eder. Bu da, bir daha değişime
uğramayacak bir "şerîat"ın sahibi olduğumuz anlamına gelir. İkinci
olarak, bu vahyin bütünü, yazım yoluyla bir kitap haline getirilmiştir.
Diğer din mensuplarının yüz yüze kaldıkları tahrif Kur'ân açısından
söz konusu değildir. Çünkü hiçbir din kitabına nasip olmayacak şe-
kilde, tevâtüren bu metinler otantikliği ile bize kadar gelmiştir.³⁰ Son
olarak, Kur'ân bir defada değil, yirmi üç senede peyderpey nâzil ol-
muştur. Tepeden inme (*dikey*) değil, olguya (vâkıa) cevap veren (*yatay*)
bir nüzûl söz konusudur. Beşerin ihtiyaç ve gereksinimleri onu yeryü-
züne davet etmiştir.³¹ İşte bu gerçek, nassın anlaşılmasını sâbit bir
omurgaya oturtarak sınırlandırmak isteyen her yaklaşımı boşa çıkarır.
Çünkü hiçbir metin, sâbit bir anlam içermez. Her metin, tümüyle de-
ğişkendir ve bu değişkenliğin boyutunu belirleyen de, ona muhatap
olan kitlenin yaşadığı dönemin gerçekleri ve gereksinimleridir. Her bir
asrın farklı problemleri ve şartları taşıması, yorumların da farklı olma-
sını gerektirmiştir. Bu yüzden hiçbir okuma, "nassın ilk harfî anlamı-
nı" dayatamaz. Çünkü bu, nassın (metnin) ölümü ya da işlevsiz kal-
masıdır. Lafzın mânâyâ, durağanın değişkene, yerinde sayanın hare-
ket edene tercih edilmesidir.³²

²⁹ Hanefî, (M. Âbid el-Câbirî ile ortak), *Hivâru'l-Meşrik ve'l-Mağrip, Mektebetu Medbûlî, Kâhire*1990, Sh. 36.

³⁰ Muhammed b. Muhammed Ebû Şuhbe, *el-Medhal li-Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mektebetü's-Sunne*, 1. Baskı, Kâhire1992, Sh. 346.

³¹ Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra, Dâru't-Tenvîr li't-Tibâa ve'n-Neşr*, 2. Baskı, Beyrut1983, Sh. 173.

³² Hanefî, *Kadâyâ Felsefiyye, Mektebetü'l-Anglû el-Misriyye*, 1. Baskı, Kâhire, Târih-siz., Sh. 539.

Bu sebeplerden dolayı, Hanefî'ye göre metnin yorumu ameliyesinde Kur'ân, diğer metinlerle aynı kriterlere tabi tutulmalıdır. Bu anlamda hiçbir metnin kutsiyeti söz konusu değildir. Nitekim Kur'ân'da, müminlerin olduğu kadar müşriklerin de sözleri yer almaktadır. Kutsal olanla profan arasındaki fark, genel hermenötik açısından değil, dînî tecrübe açısından önem taşır. O halde "yormusama", İlâhî hiçbir endişe taşımadan, metinle muhatap arasında iletişim kurma çabası olmalıdır. Nesnel bir anlayışa ulaşmak da, ancak bu sayede mümkün olabilir.³³ (Bununla birlikte Hanefî, semâvî metinlerin diğerlerine göre çok daha zor anlaşıldığını kabul etmektedir. Çünkü kutsal metinlerin tahrif edilip edilmemiş olması, anlamayı doğrudan etkilemektedir. Tüm bunların yanı sıra, dînî metinlerin hayatı yönlendiren bir hüviyette oluşu da diğer bir problemdir. Târih, yorum farklılıklarının sebep olduğu kanlı pek çok savaşa şahit olmuştur).³⁴ Bize göre de dînî metinlerdeki tartışmalar, inanıp inanmama ekseninde cereyan eder.³⁵ Ayrıca bu tespit, kimilerince iddia edildiği gibi³⁶ sadece ilk dönem muhataplar açısından geçerli de değildir.

Hanefî geçmişin kutsal metinler üzerindeki çalışmalarını, aksiyomatik bir disiplin olarak gördüğü bir tür hermenötik olarak görmektedir.³⁷ Ona göre Kutsal Kitab'a yönelik hermenötik çabalar, öncelikle şu üç kategoriye içermekteydi:

³³ Hanefî, *Method of Thematic Interpretation of the Qor'an, (the Qor'an as Text*, Ed. Stefan And Wild), Yay. Brill, Leiden-Nev York-Köln1996, Sh. 202. Bu makale Türkçeye de çevrilmiştir. bk. Hanefî, *Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu*, trc. Sönmez Kutlu, (İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. IX, sy. 1, 2, 3, 4, Ankara1996).

³⁴ Hanefî, *Kadâyâ Felsefiyye*, Sh. 527.

³⁵ Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", (2. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, Bilgi Vakfı, 1. Baskı, Ankara1996), Sh. 20.

³⁶ İlhami Güler, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara1999, Sh. 175.

³⁷ Hanefî, "Ulûmu't-Te'vîl Beyne Hâssa ve'l-Âmme", *el-Cem'iyetü'l-Felsefiyye el-Misriyye* dergisi, sy. 3, Kâhire1994, Sh. 20.

1. Metnin sıhhatini ve güvenilirlik derecesini belirleyen "târihsel bilinci".

2. Metnin anlamını tayin edip onu aklî kılan "eidetik" (yani önceden algılanan nesnelerin zihinde net bir şekilde canlandırılması yeteneğine ait bir) bilinci.

3. Anlamı, eylemin teorik temeli olarak alan ve vahyi insan hayatında ve dünyada nihâî hedefine götüren "pratik bilinci".³⁸ İşte bu sahalar, geçmişte de Müslümanların Kur'an anlayışlarına hakim olan ilkeleri göstermektedir. Öte yandan hermenötikte yani yorum sahasında değişken alanlar olduğu gibi sâbit alanlar da mevcuttur. Eskilerin "muhkemât" dediklerine, bugün modern yorumsamacılar; "hermenötikte evrensel yön", "evrensel değer" ya da "yorumda mi'yârîlik" adlarını verirler. Bu sâbiteler şunlardır:

1 - Bedîhî aklın gerekleri.

2 - Beşerî tecrübelerin mütemâdiyen ispat ettiği hakikatler.

3 - Dilin mantalitesi.

4 - Metnin anlamının, varlık dünyasında vücut bulduğu ilk dönem.³⁹

Tüm bunlar, Kur'an metnini yorumlamaya yönelen öznenin de vazgeçemeyeceği, temel dilbilimsel hakikatlerdir. Bundan sonra geriye, Kur'an nassının yapısını tespit etmek kalır. Hanefî'ye göre, nassı yedi kategori içerisinde değerlendirebiliriz :

1 - Kadîm – ezeli olan Allâh kelâmıdır ki künhüne vâkıf olunması imkansızdır.

2 - Levh-i Mahfûz'da yazılı olan kelâm.

3 - Peygamber'e ulaştırılması için Cibrîl'e verilmiş olan kelâm.⁴⁰

³⁸ Hanefî, "Bir Aksiyombilimi Olarak Hermenötik", trc. Düccane Cündioğlu, *Tezkire Dergisi*, sy. 11-12, Ankara1997, Sh. 40.

³⁹ Hanefî, *Kadâyâ Felsefiyye*, Sh. 540-543.

⁴⁰ Bu üç alanla ilgili olarak Hanefî, aslında çok tehlikeli ve aynı zamanda idrâki imkansız olan bir sahada at koşturduğunu söylediği Ebû Zeyd'i tenkit etmektedir.

4 - Cibrîl'den Peygamber'e, muayyen bir zaman diliminde aktarılan kelâm.

5 - Kulakların dinlediği, dillerin okuduğu kelâmdır ki, Peygamberce yanlış anlamalara karşı tashihi ya da yeni bir vahiy ile değiştirilmesi söz konusuydu.

6 - Her aşırda yorumlanan ve tefsire tabi tutulan kelâm.

7 - Daha üst düzeyde yorumlanan kelâm.

İşte bu taksimin ilk üç düzeyi, yorum kabul etmeyen bir yapıdadır. Çünkü bilimsel araştırmanın sınırları içerisinde yer almazlar.⁴¹ Öyleyse Kur'ân tefsiri dediğimiz şey, diğer dört maddeye konu olan kelâmı ilgili bir çabadır. Dolayısıyla tefsir çalışmaları, ancak bu alanlarla ilgilenmelidir.

Hanefî'ye göre bugün elimizde, kendi bağımsızlığını kazanmış, müstakil bir tefsir nazariyesi mevcut değildir. Çünkü tefsir ilmi, hâlâ klasik İslâm bilimlerinin bir parçası olarak değerlendirilmekte ve tefsir yetkinliğine sahip olabilmek, pek çok ön ilmin tahsiline bağlı kınılmaktadır. Ayrıca tefsir, hayattan tamamen kopuk bir bilim olarak varlığını sürdürmekte; şerh, hâşiye ve ta'likten öteye geçememektedir.⁴²

Ona göre bu üç alanda i'mâl-i fikirde bulunmak mümkün değilken, araştırmacı bu alanlara pervasızca girebilmektedir. bk. Hanefî, Müsteveyât. Doğrusu Hanefî metafizik alana ait olduğunu söylediği yerlerde nispeten daha hassas davranmaktadır. Çünkü ona göre sem'iyât konularını da pozitivist bir zaviyeden inceleyebiliyorsak bir değere sahip olarak gören, aksi takdirde uğraşılmasında hiçbir fayda mülâhaza etmeyen bir dünya görüşü tutarlı değildir. Doğrusu tarihsel eleştiri yöntemine sıkça vurgu yapan Hanefî'nin bu görüşleri dile getirmesi, harfiyyen yazıya geçirilen tek vahyin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu söylemesi de (bkz. Hanefî, *Bir Aksiyombilim*, Sh. 42.) en nihâyet onun da bir inanç çizgisinde durduğunu ifade etmektedir. Oysa bu durum da bir kabulün sonucudur. Bu savın târihsel eleştiri yöntemiyle yüzde yüz doğruluğu ispatlanmış bir hakikat olduğunu ne derece söyleyebiliriz? O halde burada, metnin sıhhatini kabul noktasında, işin içine inanç boyutunu kaçınılmaz olarak katmak gerekiyor. Bize göre Kur'ân-ı Kerîm'in her türlü tahrife karşı bir meydan okuma eşliğindeki i'câzı, mevsûkiyeti noktasında da ona, diğer muharref kitapların aslâ sahip olmadığı bir üstünlük kazandırmaktadır.

⁴¹ Hanefî, *Müsteveyâtü'n-Nassî'l-Kur'ânî*, *Mecelletü Edeb ve Nakd*, Kâhire1993.

⁴² Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra*, Sh. 178.

Hanefi, aslında İslâm târihi incelendiğinde tefsirin; olgudan bağımsız gelişmiş bir entelektüel gayret olmadığının görüleceğini söyler.⁴³ Aksine tefsir her dönemde, maslahatlar doğrultusunda değişiklik gösteren bir karakter arz etmiştir. Ona göre, yapılan tefsirleri bu açıdan bir tasnife tâbî tutmak gerekirse şunlar söylenebilir:

1 – Zengin (üst) tabakanın tefsiri: Bu kategoride yer alanlar, nalsarı bağlamından kopararak, kendi menfaatleri doğrultusunda yorumlarlar. Mesela; “Onlardan kimisini kimisine üstün kıldık.”⁴⁴ âyetindeki üstünlüğün, kazanç itibariyle olduğunu söylerler. Ferdi mülkiyetin sınırsızlığını savunurlar.

2 – Yönetici (orta) tabakanın tefsiri: İktidarda bulunan yöneticilerin bu tefsiri oportünist ve pragmatiktir. Bu sebeple, üst tabakadan beslenir. “Allah’a itaat edin, Resûl’e ve sizden olan yöneticilere itaat edin”⁴⁵ âyetini, kendi iktidarlarını devam ettirmek için kullanırlar.

3 – Müstez’af (alt) tabakanın tefsiri: Çoğunluğu teşkil etmelerine rağmen, söylemleri marjinal kalmıştır. Maslahatı esas alır ve inanç ilkelerinin hayatta iç içe olması gerektiğini savunurlar. “Allah’a îmân açıklık ve korkudan kurtulmaktır. Çünkü Kureyş sûresi bunu ifade eder.” derler. Uluslararası mülkiyet, tarımsal reform gibi problemleri gündeme getirirler. Bu yüzden sermaye düşmanı, anarşist ve dinden çıkmış (mürted) gibi vasıflarla nitelendirilirler.

O halde, Kur’ân tefsiri için sahih bir metodoloji geliştirilmediği müddetçe, âyetlerin farklı kesimlerce farklı taraflara çekilmesi kaçı-

⁴³ Ne var ki Hanefi bu kanaatlerini çok açık bir biçimde savunabilmiş de değildir. Hatta bu konuda Ebu Zeyd tarafından dürüst olmamakla da suçlanmıştır. Ebû Zeyd, “el-Vahyu ve’l-Vâkı” adlı toplantıda aynı başlıkla bir tebliğ sunan Hasan Hanefî’nin, önceliği olguya veren bir tezi savunduğunu, ancak gelen yoğun tepkiler üzerine bu sözlerinden rücû ettiğini söyleyerek onu tenkit etmektedir. bk. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dînî: Ru’ye Nakdiyye*, Dâru’l-Muntehab el-Arabî, 1. Baskı, Beyrut1992, Sh. 154.

⁴⁴ Zuhurf 43/32.

⁴⁵ Nisâ 4/59.

nılmaz olacaktır.”⁴⁶ Bu anlamda atılacak belki de en önemli adım, tefsir niteliğinde bizlere ulaşan haberleri, nüzûl sebeplerini tahlil etmek olacaktır. Çünkü, ilk tecrübenin, vahyin desteğiyle doğrulanmış olması çok önemlidir. Tahlillerde derinleşen müfessirin, karşısına gelen herhangi bir âyeti anlaması, hem çok kolay hem de doğruya en yakını olacaktır.⁴⁷ Nüzul sebeplerinin taşıdığı bu değer, hafife alınmamalıdır. Günümüz İslâm dünyasının karşılaştığı problemlerin çözümünde bu rivâyetler, olmazsa olmaz konumdadır. Tefsirin Allah ile insan arasındaki ilişkiyi kurmaya yönelik bir bilim olduğunun en önemli delili de budur. Oysa bugün tefsir, ya şerhlere ve hamâsî nutuklara boğulmuş, ya da mevcut dünya ile bütün bağlarını koparmıştır.⁴⁸

Ona göre, geçmişte İslâm ümmetinin Kur’ân’a yaklaşımı da bundan farklı olmamıştır. Örneğin Fıkhî tefsir ekolleri, hükümlerin hikmet boyutunu unutmuş, kuru bir şekilciliğe bürünmüştü. Lügavî tefsirlerde Kur’ân’ın anlaşılabilmesinin şartı, “âm-hâs, mutlak-mukayyet, hakikat-mecaz” gibi, birçok ek ilim dalının bilinmesine bağlanmıştı. Oysa sıradan bir Müslümanın, Kur’ân’ı anlayamayacağı tezini güçlendiren bu durum, Kur’ân’ın ruhuyla da bağdaşmıyordu.⁴⁹ Bu akım vahyin, zaman (nâsih-mensûh) ve mekan (esbâb-ı nüzûl) boyutunu gözardı edip, çağdaş yaratıcılığın önünü tıkadı. Problemler, dilsel çözümleme çabaları karşısında, periferik konumda kaldı. Felsefî tefsirler de olgudan uzaklaştı ve her şeyin, mutlaka akılla çözümlenebileceğini savundu. Zamanla bu akım, saraylarda yapılan entelektüel tartışmalara dönüştü. Sûfî tefsirler de aynı akıbetten kurtulamazken, Kelâmî tefsirler nassı tek ölçü kabul edip, akli bunun tasdik aracı olarak gördü. Pratik faydası olmayan tartışmalar uzadıkça uzadı ve Sün-nîlik, bir dogma haline geldi. Son dönemde bir kurtuluş ümidi olarak

⁴⁶ Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mektebetu Medbûlî, 1-7 cilt, Kâhire1952-1991, Sh. VII/118-119.

⁴⁷ Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra*, Sh. 180-182.

⁴⁸ Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra*, Sh. 176-177.

⁴⁹ Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra*, Sh. 176.

ortaya çıkan “ıslahatçı” tefsir ekolleri ise, gerek sosyal ve siyâsî olayları tek amaç olarak görmeleri, gerekse bilimsel bir dil yerine alışıldık dînî üslûbu devam ettirmeleri sebebiyle başarıya ulaşamadı.⁵⁰ Öyleyse bugün, tüm bu eleştirileri boşa çıkaracak bir tefsire ihtiyaç vardır. Hanefî’ye göre bu, şu an için “olgusal (vâkîi) tefsir”⁵¹ olarak karşımızda durmaktadır.

Ona göre olgusal tefsir, aslâ literal (sadece lafzın sınırları içerisinde hareket eden) bir tefsir değildir. İçerik ve hedef (gaye) kriterlerini göz önüne alır, mekâsıd ve mesâlih ekseninde hareket eder. Çünkü, zarûrât-ı dîniyyeyi (usulcülerin tespit etmiş olduğu beş zarûret) bırakıp; ikincil, üçüncül konulara takılmak, vahyin mantalitesine de ters olsa gerektir. O halde, hayatın içinde bizzat yaşanarak elde edilen tecrübeler ışığında bir tefsir hareketine girişmek, çok daha gerçekçi olur. Sûfîlerin , diğer tefsir gruplarının tümünü, kürsü ve minberlerde bilgi ve sanat gücünü izhar etmek maksadıyla yapılan ve hançereyi geçmeyen, kanla yazılmayan; insanların yaşamlarında en ufak bir değişikliğe sebebiyet vermeyen özsüz yorumlar olarak nitelemesi de, ona göre bu anlamda çok yerindedir.⁵²

Hanefî aslında, geçmişin bize bıraktığı geleneğin tümünü bu gözle okur: “Ben geleneği, nistan yola çıkararak açıklamıyorum. Çünkü bana göre nass, olgunun kendisidir. Kur’ân, olgunun fikre önceliği anlamına gelen esbâb-ı nüzûl ile; zamanın, hareketin ve ilerlemenin metne önceliği demek olan nâsih-mensûhtan oluşmuştur. Nas olgunun çağrısına cevaptır. Olgu bir soru sorar, nas cevap verir. Elbette öncelik cevapta değil sorudadır. Nitekim Kur’an’da “Sana hayızdan

⁵⁰ Hanefî, *mine’l-Akîde*, Sh. VII/83-101.

⁵¹ Olgusal (vâkîi) tefsir derken, sosyal şartları göz önüne alan tefsirler kastedilmektedir. (bk. eş-Şeyh Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Fıkhü’l-İslâmî Beyne’l-Misâliyye ve’l-Vâkıyye*, ed-Dâru’l-Câmiyye li’t-Tibâa ve’n-Neşr, Beyrut1982, Sh. 25-26; Yusuf el-Karadâvî, *el-Hasâisu’l-Âmme li’l-İslâm*, Mektebetü Vehbe, 4. Baskı, Kâhire1989, Sh. 144-145.

⁵² Hanefî, *mine’l-Akîde*, Sh. 108-109.

sorarlar...; Allâh ...nın sözünü kuşkusuz duymuştur...; Sana hilallerden sorarlar... gibi” pek çok sorular vardır. Demek ki Kur’ân, olguya verilen cevaplardan ibarettir. Olgunun bu önceliği sebebiyledir ki ben de, olgunun tecrübelerinden işe başlıyorum. Nassı canlı tecrübeyle anlıyorum. Yurttaşın özgürlük, bağımlılık, korku, fakirlik ve zenginlik konularındaki tecrübelerinden... Ve bu tecrübeleri, Kur’ân’ı anlamada hakem kabul ediyorum ki gelenek⁵³ ve Kur’ân anlayışımla nas ve canlı tecrübe arasında yeniden bağ kurabileyim. Öncelik, hiçbir kayıt ve şart olmaksızın, bu asrın problemleri ve tecrübeleridir. Kimileri sol İslâm’a saldırıyor ve bunun, vahyi inkar anlamına geldiğini söylüyorlar. Hayır öyle değil! Aksine vahyin kendisi, her zaman ve zeminde insanların maslahatlarını gözetir. Biz vahyin; tabiat, insan, ilim ve toplumla çatışma halinde olduğunu düşünmekle hata ettik. Vahiy gerçekte olgunun çağrılarına bir cevaptı. Resûlullah Hirâ’da bir arayışa girdiği dönemde ne Yahudilikten, ne de Hristiyanlıktan hoşlanıyordu. Haniflerin dînine ülfeti vardı. Fakat o daha başka bir şey arıyordu. Vahiy, bu arzuya cevap verdi.⁵⁴ Müslümanlar bugün de, târih içerisinde düştükleri hatalara tekrar düşmekte ve özellikle Islâhî Ekollerle Selefi Hareketler, ilk döneme dönüşten dem vurmak sûretiyle, târih içindeki aynı kısır döngüyü tekrarlamaktadır. Oysa hedef tabiat olursa, başarı kaçınılmaz olacaktır. Fikir tabiatın değil, tabiat fikrin kaynağı olmalıdır. Çünkü Hz. Muhammed’e gelen vahiy de tabiata bağlıydı. Sebepler, âyetlerin inişini ilzam etmişti. Hz. Ömer bunu çok iyi anlamış ve pek çok nassı uygulamamıştı. Çünkü esas olan tabiattı. Bunun böyle

⁵³ Hanefî, “gelenek”e çok katı bakan bir insan değildir. Hatta olayları sosyal şartlar açısından değerlendirdiğinden, geleneğe karşı katı tutum içinde olanları eleştirmektedir. Örneğin o, Mısır’da ve umumen Arap-İslâm dünyasında geleneğin önemli bir temsilcisi olan Şâfiî hakkındaki kitabında Ebû Zeyd’in, Şâfiî’ye haksızlık ettiğini, o dönemin şartları çerçevesinde Şâfiî’nin sünnete sıkı vurgularda bulunmak zorunda olduğunu söyler. Dolayısıyla imamı nassçı olarak takdim etmek ve eleştirmek de aslında tersinden bir nasçılıktan başka bir şey değildir ona göre. bk. Hanefî, *Ulûmu’t-Te’vîl Beyne’l-Hâssa ve’l-Âmmе*, Sh. 30-31.

⁵⁴ Hanefî, *Kadâya’t-Türâs ve’t-Tecdîd*, Sh. 48.

anlaşılp uygulanmadığı dönemlerde, insanlar tarafından yapılan tüm zulümler, işte bu yüzden, dâimâ Allâh'a nispet edilmiştir."⁵⁵

Hanefî, olgusal tefsire gelmesi muhtemel olan şu tenkitleri de sıralar ve bunlara yine kendisi cevap verir:

"Bu tefsir, "seküler" olmakla suçlanabilir. Bu doğrudur. Lakin, din adamlarının sultasını kaldırmak zaten İslâm'ın özünde vardır. [Burada Hanefî'nin lâik olduğunu hatırlatmakta fayda var sanırım.] İslâm, başından beri din adamları sultanı ile mücadele eder. Olguyu nassın önüne geçirmek, "dinsizlik" olarak da nitelendirilebilir. Fakat akla önem vermek, özgürlükten, eşitlikten yana olmak, aslâ dinsizlik telakki edilemez. Aslında sekülerlik gibi dinsizlik tabiri de, Batı kökenlidir ve farklı pozisyonlar için kullanılmıştır. Bu akım, "Marksist" olmakla suçlanabilir. Fert ve toplumdan hareketle oluşturulan bir anlayışın, bu tepkiyi alması normaldir. Aslında maddenin ilk etkiyi yapması ve maddeler arasında bir etkileşimin olduğu fikri, bunu hak etmeyen Marksizme mal edilmiştir. Oysa Marx'tan çok daha önce bunu İslâm fıkıhçıları seslendirmiştir. İlk inananların da fakir Müslümanlardan oluşması, İslâm'daki bu "sosyalist" içerikten kaynaklanıyordu. Olgusal tefsire yöneltilebilecek muhtemel son tepki "batı"lı olduğunu söylemek olabilir. Ama bunda da yadırganacak bir şey olmamalıdır. Çünkü ortaçağda, yozlaşan dine ve din adamlarına karşı verilen mücadele, muhteva açısından İslâmî bir mücadeledir."⁵⁶

Öte yandan Hanefî, olgusal tefsirin durup dururken ortaya çıkmadığı konusunda şunları dile getirir: "Vahiy, hiçbir faydası olmadan, öylesine verilmiş değildir. Tam tersine, akılların ve idraklerin aciz kaldığı ve doğru bir görüş, keskin bir idrakle ancak çok az insanın, Ömer b. Hattâb gibi, çözebildiği problemlerin halli için gönderilmiştir. Bu durum olgunun fikre; dinamik olanın durağan olana önceliğini

⁵⁵ Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra*, Sh. 184-185.

⁵⁶ Hanefî, *mine'l-Akîde*, Sh. VII/112-115; a. mlf., *Method of Thematic Interpretation*, Sh. 210-211.

ispat eden esbâb-ı nüzûlde de görülmektedir. Çözüm, olguyu olduğu gibi bırakmakta ya da temize çıkarmakta değil, onu değiştirmekte yatar. Olgusal tefsir, zamanı ve mekanı olmayan, olgunun dışında dolaşan ve insanların problemlerini çözemeyen bir evrensel, kuşatıcı İslâm'dan dem vurmaz. Allâh'ı savunmaya da kalkışmaz, çünkü o alemlerden müstağnidir. İslâm'ı savunmaz, çünkü bu dinin bir Rabb'i vardır. Aksine, kendilerini savunacak kimsesi olmayan Müslümanları savunur."⁵⁷ Görüldüğü gibi Hanefî Kutsal metne yaklaşım açısından olguyu sürekli incelemekte ve bir anlamda Bultmann'ın İncil için yaptıklarını o Kuran'a uygulamaktadır. Bu konuda örneğin bir Arkoun'dan daha farklı davranmaktadır.⁵⁸

Hanefî'ye göre, vahiy-olgu ilişkisini göz önünde tutan tefsir çalışmaları da yok değildir. Tecdid ve ıslah amacıyla yazılan tefsirler bu amacı gütmelerine karşın, birtakım kusurları da bünyelerinde barındırırlar. Örneğin bu grupta da tefsir, Allâh'ın varlığı üzerine bina edilmiştir. Oysa tefsir, Allâh üzerinde yapılan tartışmalar ve fikir yürütmeler üzerine değil, insan ve onunla ilgili sorunlar üzerine bina edilmeliydi. Bugün ne Allah'ın varlığını ispata ne de insanın hesaba çekileceğini tekrarlamaya gerek vardır.

Öte yandan bu akım hâlâ, Hz. Peygamber dönemi sosyal ve iktisâdî şartlarını esas almaktadır. Halbuki Hz. Ömer, Kur'ân'da metin olarak mevcut olmasına rağmen köleliği kaldırmıştı.⁵⁹ Ebû Zerr ve Ömer b. Abdülaziz, toplumdaki sınıf çatışmalarını önlemeye çalışmıştı. Bugünkü tabirle tefsirin; adaleti tespit, tekelciliği ve sömürüyü kökünden kurutma konusunda, dînî muharrikeler barındırması gerekmektedir. Ne yazık ki günümüzde bunun mücadelesini verenler, tefsirle uğraşanlar değil, çeşitli iktisat ve siyaset bilimi uzmanlarıdır.⁶⁰

⁵⁷ Hanefî, *mine'l-Akîde*, Sh. VII/107.

⁵⁸ Hanefî, *Bir Aksiyombilimi*, Sh. 40.

⁵⁹ Bu konuda bk. Şibli Numânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi* (trc. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1988, II, 236.

⁶⁰ Hanefî, *Kadâyâ Muâsıra*, Sh. 176-178.

Hanefî'nin tabiriyle söylersek, ıslâhî tefsir akımı içinde iki grup son dönemde öne çıkmıştır: Bunlardan ilki Abduh, Reşid Rıza ve Merâğî'nin tefsirlerinde görülen sosyo-politik eğilimdir. Ancak bu tefsirin de, önceliği nassa verdiğini görürüz. Diğer akım özellikle Seyyid Kutub'un *fî Zilâl'l-Kur'an* adlı eserinde şâhit olduğumuz, estetik (sanatsal) tefsirdir. Ne yazık ki bu ekol de olgudan kopmuş; hakikat, metinde okuyucuyu ikna eden bir imaj olarak kalmıştır.⁶¹

Hanefî'nin olgusal tefsire getirdiği öneri, "konulu tefsir"⁶² olacaktır. Çünkü konulu tefsir, pek çok faydayı ihtiva eder. Her şeyden önce bu tefsir, nas ve olgu arasında karşılıklı bir etkileşime imkan verir. Müfessir, sadece metinden anlamlar devşiren bir alıcı durumunda değildir. Bu anlamlar, tatbikat sahası da bulduğu için (metne yeni anlamlar yükleyebildiğinden), aynı zamanda verici durumdadır da. Bu tür tefsir, hem "analiz" hem de "sentez" metodunu barındırmaktadır. Ferdî tecrübe ve anlayıştan kaynaklanan bir kazanımla, daha önce belki de hiç bilinmeyen, hiç yazılmayan, yeni bir yoruma ulaşma imkanı tanır.⁶³ Konulu tefsirin bir dizi aşamasını sıralayan Hanefî, olgusal tefsir örnekleri olmak üzere ayrı ayrı; "Kur'ân'da insan", "mal" ve "arz" başlıkları atında, bu çerçevede görüşler ortaya koyar.⁶⁴ Bu yorumlar okunduğu zaman, sol dünya görüşünün çok açık bir biçimde, dominant bir unsur olarak öne çıktığına şâhit oluruz.⁶⁵

⁶¹ Hanefî, *Method of Thematic Interpretation*, Sh. 201.

⁶² Konulu tefsir; Kur'ân'da herhangi bir konu ile ilgili bütün ayetleri toplayarak, bunları mümkün olduğunca nüzûl sırasına koyup, ilmî bir incelemeye tâbi tuttuk-tan sonra, Yüce Allâh'ın o konu ile ilgili muradını ortaya koymaya çalışan bir yöntemin adıdır. bk. Mevlüt Güngör, *Kur'ân Araştırmaları 1*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul1995, Sh. 12; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî'l-Tefsiri'l-Mevdûi*, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Şam1989, Sh. 16.

⁶³ Hanefî, *Method of Thematic Interpretation*, Sh. 197.

⁶⁴ a.e., Sh. 207.

⁶⁵ Hanefî, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", trc. M. Sait Özervarlı, *İslâm Düşünce-sinde Yeni Arayışlar I* adlı kitap içerisinde, Rağbet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul1998, Sh. 319-320.

Öte yandan Hanefî, konulu tefsirde yanlış yorumun değil; sosyopolitik konumlara göre farklılık arz eden düşünce zenginliklerinin sözkonusu olabileceğini vurgular. Yorumun yanlışlığı yoktur. Maslahata uygun olanı ya da olmayanı vardır.⁶⁶ Kur'ân-ı Kerîm için bugüne kadar, her mü'minin el kitabı olarak kullanılabileceği tek bir tefsir kitabının bulunmayıp; her dönemde yeni tefsir kitaplarının düşünce dünyasına kazandırılmış olması da bunun en açık delilidir.⁶⁷ Modernizme daha yakın olduğunu düşündüğümüz Hanefî, bu yaklaşımıyla, Arkoun gibi postmodernist bir yapıyı seslendirmiş olmaktadır. Bu da postmodernizmin Hanefî'de aslında bir neo-modernizm gibi algılandığı tezini güçlendirmektedir.

Hanefî'nin düşüncelerinin kökeni hakkında bir çok şey söylenebilir. Özellikle İslâm düşünce geleneği içerisinde, erken dönemde Abduh'tan etkilendiği açık olan Hanefî'nin, geçmiş dönemler açısından, büyük ölçüde Mu'tezile'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak onun düşünce dünyasını yakından incelediğimiz zaman, herhangi bir ekol ayrımına gitmediğini, aksine muhâlif söylem adına ne varsa onu alıntılanmaktan çekinmediğini görmekteyiz.⁶⁸

Kimilerine göre de onun nasları yorumlama metodu, iki düşünceden etkilenmiştir. Bunlardan ilki, Latin Amerika'daki "kurtuluş teolojisi" (lâhûtu't-tahrîr) denen ve Marksist hareketlere dînî fonksiyonların girmesi ve sol kesimde dine yeni bir bakış açısının sağlanmasında önemli bir rol oynayan hareket; diğer etken de Hollandalı filozof Spinoza'nın, kutsal metinleri beşeri metinler gibi okuma çalışmalarıdır.⁶⁹ Spinoza'ya göre, târihsel olguların iki yönü vardır: Birisi nassın

⁶⁶ Harb'e göre de "yanlış" değil, "farklı" yorumlar vardır. Aksini seslendirmek, geçmişin düştüğü hatayı tekrarlamak anlamına gelir. Bilindiği gibi geçmişte bir çok alim, birbirini, "tehâfût, tenâkuz ve dehd" tabirleriyle yanlışlamış ve tekfir etmişti. bk. Ali Harb, *Nakdii'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut1995, Sh. 13.

⁶⁷ Hanefî, *Method of Thematic Interpretation*, Sh. 203; a.mlf., *Kadâyâ Felsefiyye*, Sh. 539.

⁶⁸ Hanefî, *Huânûmu'l-Fikr*, Sh. 1/361.

⁶⁹ Hanefî, *Fıkhü'l-Mesâlih*, Sh. 49.

târihîliği, ikincisi ise nassın muhtevasının târihîliği ve efsanevîliğidir. Bu yüzden Spinoza'nın filolojik çözümlmeleri, diğer modern Kutsal Kitap tefsirlerinde de olduğu gibi, metnin içinde gizli olan hakikati yakalamaya yöneliktir. Hiç kuşku yok ki, bugün İslâm dünyası da benzer seküler dönemlerden geçmektedir ve benzer yorum faaliyetlerine dört elle sarılmaktadır. Abduh'un "Ebâbil Kuşları" olarak bilinen kuşlar hakkında, bunların sembolik anlamlar taşıdığını söylemesi de bu apolojetik tavrın yansımasıdır.⁷⁰ Dolayısıyla Hanefî'nin de bu târih-sel yaklaşımdan etkilenmesi tabîidir.

Bir çok uzmanın da belirttiği gibi, Hanefî, Spinoza'nın dışında özellikle din düşüncesi hakkında görüşlerine en çok başvurduğu isimlerden birisi, Ludwig Feuerbach'tır.⁷¹ Bu felsefecinin düşüncesine uygun olarak Hanefî, târihe bir kere cevap vermekle Kur'ân'ın, artık mîâdını doldurmuş bir kitap olduğunu söylemeye çalışır. Çünkü bu düşüncelerin neredeyse tamamına yakını, Marx'ı çok derinden etkilediği bilinen⁷² Feuerbach tarafından seslendirilmiştir.⁷³ Zaten Arap dünyasındaki Marksist eğilimlerin dine bakışları da, büyük ölçüde bu çerçevede gelişmiştir.

D. Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, her ne kadar biz de, metnin sürekli kendisini yenileyen bir yönü olduğunu kabul ediyorsak da Hanefî, konuyu metin bağlamının da ötesinde bir yerlere taşımaktadır. O, çok açık bir şekilde, târih içerisinde sürekli yenilenen, değişen ve tanımlanan bir Tanrı inancından bahsetmektedir. Bu tanımlamalar, yukarıdan aşağıya doğru uzatılan bir bilgi yoluna değil, yatay düzlemdeki insânî

⁷⁰ Aziz el-Azme, "en-Nass ve'l-Üstûra ve't-Târih", ("Mevâkıf" dergisinin düzenlemiş olduğu "el-İslâm ve'l-Hadâse" adlı kongre bildirilerinin içinde), Dârü's-Sâkî, 1. Baskı, Londra1990, Sh. 267.

⁷¹ Akdemir, Kur'ân'ın Anlaşılması, Sh. 14; Azme, en-Nass, Sh. 271.

⁷² David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, trc. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, İstanbul1998, Sh. 67-68.

⁷³ West, Kıta Avrupası Felsefesi, Sh. 70.

ihtiyaçlara göre değişkenlik arz etmektedir. Peki Allah, ihtiyaçlara göre nasıl şekillenecektir? İşte bu sorunun cevabı Hanefî’de çok ilginçtir: “Allah, hangi ülke neye ihtiyaç duyuyorsa odur. Ekmekse ekmek, özgürlükse özgürlük... O’nun kendi şahsını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur, sadece insanı ilgilendiren pratik değeri vardır.”⁷⁴ Aslında Hanefî, Batı’yı taklit etme çabasında olan birisi değildir. Örneğin bir yazısında o, Ebû Zeyd’i, Batı kültürünü “efendi”, İslâm geleneğini ise “varlık gösterememiş bir olgu” biçiminde tanıttığını söyleyerek eleştirir.⁷⁵ Hatta bu konuda şunları söyler: “Batı’yı sadece taklit değildir önemli olan. Onu bir inceleme objesi olarak görmeli, ama kendimizi kendi kültürümüzün içinde yeniden üretmeliyiz. Bu yüzden kimileri bana “baticı” derken; kimileri de “modern selefi” demektedir.”⁷⁶ Yani o Batı’yı, bir kitabına da isim olarak koyduğu şekliyle (*Mukaddime fi İlmi’l-İstiğrâb=Batılılaşmaya Giriş*), bir inceleme objesi olarak görür. Ancak hiçbir zaman, kendi kültürel kökenlerinden koparak bir adım atılamayacağı kanaatindedir. Bu yüzden olsa gerek, batılı bir kaynakta Hanefî’nin hedefinin, modern batı bilimiyle, İslâm’ı yeniden yorumlamak olduğu söylenir.⁷⁷ Son dönemlerde yenilikçi fikirleriyle gündeme gelen Garaudy de, Hanefî’nin Kur’ân’ı anlama metodunu, “bilimsel” olarak nitelendirmiş ve İslâm dünyasına bir açılım kazandırabileceğini söylemiştir.⁷⁸ Kur’ân’dan kendi ön taleplerini elde etme imkânını kurumsallaştırmaya çalışmasıyla Hanefî, aslında Kur’ân’ın anlatmak istediği değil, kendinin anlamak istediği bir dünyayı onda ara-

⁷⁴ Yasin Aktay, “Anlama, Vahiy ve Târih”, *Tezkire*, sy. 5, Ankara1993, Sh. 33.

Ne ilginçtir ki, Hanefî’nin talebesi olarak bilinen ve kendisi de aslında Marksist olan Ebû Zeyd, Hanefî’nin daha bir açıklıkla dile getirdiği sol İslâm’ın, başarısızlığa uğradığını söyler. bk. Zeyd, *el-Hitâb ed-Dînî*, Sh. 120. (Söz konusu kitap tarafımızdan Türkçeye çevrilmiş olup Kitabiyat yayınları arasında neşredilecektir.)

⁷⁵ Hanefî, *Ulûmu’t-Te’vîl Beyne’l-Hâssa ve’l-Âmme*, Sh. 20.

⁷⁶ Hanefî, *Fıkhu’l-Mesâlih*, Sh. 50.

⁷⁷ *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed. John L. Esposito, New York1995, Sh.39.

⁷⁸ Roger Garaudy, *Lâ Bedîle an Kırâetin Vâiyetin li’l-Kur’âni’l-Kerîm – et-Temyîz Beyne’l-Fıkhi ve’ş-Şerîati Darûratiin*, Ehrâm, Mısır6/3/1998, Sh. 11.

maktadır. Yani Kur'ân'a, kendi arzularını (heva) söylettirmeye çalışmaktadır.⁷⁹ Hanefî'nin bütünüyle dışlanması anlayışını doğuran bu yaklaşım her açıdan doğru değilse de kimi noktalarda bu tespitin doğru olduğuna biz de katılmaktayız.

⁷⁹ Aktay, "Anlama, Vahiy ve Tarih", Sh. 39.

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD

Mehmet Emin MAŞALI*

A. Hayatı

1943 yılında Tanta'nın bir köyünde ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Zeyd, sekiz yaşında hafızlığını tamamlamış; yaşının resmî ilkokulların öğrenci kabul etme yaşını aşmış olması sebebiyle, Tanta'da özel eğitim veren Abîdiyye medresesine kayıt yaptırmış ve 1957'de bu okuldan mezun olmuştur. Her ne kadar ileride kendisine üniversiteye girme imkanı bahşeyecek olan düz liseye devam etmek istemişse de babasının isteği üzerine sanat meslek lisesine kaydolmuş; liseye başlamasından birkaç ay sonra da babasını kaybetmiştir. Sanat lisesinin demir işletmesi bölümünden 1960 yılında mezun olan Ebû Zeyd, 1961 yılı Şubat ayında demiryolları işletmesinde görev başlamıştır. Ancak üniversite hayali kendisini bir an olsun terk etmemiş olan Ebû Zeyd, dışarıdan lise bitirme sınavlarına girmiş, 1968 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazanmış, 1972 yılında mezun olmuş, aynı yıl mezun olduğu fakülteye asistan olarak atanmıştır. Çocukluk ve gençlik yıllarında '*ihvân-ı müslimîn*' hareketi içerisinde yer almıştır¹. 1987'de Do-

* Dr., UÜ. İlahiyat Fakültesi.

¹ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-Hitâb ve't-te'vîl*, Beyrut 2000, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, s. 213-218. Ebû Zeyd, o dönemde, her bir tarafta şubeleri bulunan bu hareketin, öğrencilere okul dışı eğitim desteğinin yanı sıra maddi ihtiyaç içinde bulunanlara yardım amaçlı çalışmalar gerçekleştirdiklerini belirtmektedir. Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 218.

çent, 1995’de de Profesör olmuştur. 1978-79 yılları arasında Pennsylvania Üniversitesinde araştırmalarda bulunmuş, 1982 yılında Abdülaziz el-Ehvânî insan bilimleri ödülüne layık görülmüştür. 1985-89 yılları arasında Japonya’nın Osaka Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak dersler vermiş; 1993’de Tunus Devlet başkanı tarafından yararlılık nişanı ile ödüllendirilmiştir. 1995 yılında hakkında mürted hükmü verilmesinin ardından Hollanda’ya yerleşmiştir ki bu tarihten beri Leiden Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir².

Ebû Zeyd, çok erken yaşlardan itibaren okul müfreatının dışında eserler okumuştur. Mustafa Lütfi el-Menfelûtî’nin Fransız edebiyatından yaptığı çeviriler bunların başında gelir. Corci Zeydân’ın tarihî romanları ile Yûsuf es-Sibâî, İhsan Abdülkuddûs ve Necîb Mahfûz’un romanları da edebiyatla tanışmasını sağlayan diğer eserler olmuştur. Mahmûd Tâhâ, Cübrân Halil Cübrân, Ebû’l-Kâsım eş-Şâbî gibi romantik şairlerin edebi ürünleri ise onun şiir bilincinin şekillenmesinde etkin olan başlıca yapıtlardır³.

Edebiyatın kültür ve düşüncenin girişi niteliğinde olduğunu belirten Ebû Zeyd, bu doğrultuda gençlik yıllarında –yaklaşık 17 yaşına kadar- çok sayıda şiir ve kısa hikaye denemelerinde bulunmuş, hatta üniversite yıllarında bu yönde pek çok ödül almıştır⁴. Edebiyatla olan bu ilişkisi daha sonraları onu fikri okumalarda bulunmaya sevk etmiş ve bu çerçevede Akkâd ve Tâhâ Hüseyin’in eserleriyle tanışmıştır. O dönemde Hâlid Muhammed ile Muhammed Gazzâlî arasında gerçekleşen fikri tartışmalar, Ebû Zeyd’i dini içerikli okumalara sevk etmiş ve bu çerçevede, 60’lı yıllarda Seyyid Kutub ve Muhammed Kutub’un eserlerini –ki o zamanlar bunlar yasaktır- okumuştur ve bunlar içerisinde özellikle Seyyid Kutub’un ‘*Ma’raketü’l-İslâm ve’r-ra’simâliyye*’ ile ‘*el-Adâletü’l-ictimâiyye fi’l-İslâm*’ isimli eserleri dikkatini çekmiştir⁵.

² bk. http://www.oneworld.org/index_oc/index.html

³ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve’t-te’vîl*, s. 221.

⁴ a.e., s. 221.

⁵ a.e., s. 222-223.

Ebû Zeyd'in ilk çalışması Mutezile'nin tevîl/yorum anlayışını ele aldığı, bu kesimin Kur'ân'ı yorumlamadaki öncelikleri ile yorum vasıtalarını incelediği, Mutezile'nin ortaya koyduğu bu yorum anlayışının daha sonraki dönemlere etkilerinin ne şekilde tezahür ettiğini tespiti çalıştığı *el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr* isimli eseridir. Bu eserinde, İslâm düşüncesinde Kur'ân'ı anlama etkinlikleri çerçevesinde ortaya çıkan genelde bütün, özelde ise i'tizâlî anlama ve yorumlama faaliyetini, diğer bir ifade ile Mutezile'nin bilgi kuramını/epistemolojisini 'temsil', 'teşbih', 'mecaz' ve 'te'vil' gibi dilsel kavramlar aracılığıyla ele almaya çalışmış; söz konusu kavramların, insan aklının ilahi hitapla yeniden iletişim kurmasını sağlayan vasıtalar olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Diğer bir ifade ile o, nüzûl sürecinden uzaklaşılması sonucunda ortaya çıkan yeni problemlere Kur'anî çözümler bulma noktasında Mutezile'nin bu kavramlara tutunduğunu ve bu sayede de Kur'ân'dan yeni durumlara yönelik çözümler sunmada bir açılım sağlandığını ortaya koymaya çalışmıştır⁶. Bu çalışması, onun bilincinin şekillenmesine büyük etkide bulunmuştur. Zira bu çalışmasıyla tanıdığı Mutezile, onun düşünce altyapısını en fazla etkileyen ekol olmuştur. Nitekim o, İslâm düşünce geleneğinde Eşarîlerin bayraktarlığını yaptığı Allah-merkezli Kur'an ve yorum anlayışı ile Mutezile'nin temsil ettiği insan-merkezli Kur'an ve yorum anlayışı olmak üzere iki temel yaklaşım bulunduğunu belirtmiş, sürekli olarak tercihini ikinciden yana koymuştur. Ebû Zeyd'in tercihini Mutezile'den tarafa kullanmasında, onların dilbilimi kullanmadaki başarılarının etkisi de büyüktür.

İkinci eseri olan *Felsefetü't-te'vil: dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân inde Muh-yiddîn b. Arabî* isimli çalışması da ilk eserinin devamı niteliğindedir. Zira ilk çalışmasında Mu'tezile'nin temsil ettiği akılcı eğilimin bilgi kuramını/epistemolojisini ve yorum anlayışını ele almış ve Mutezile'nin bir taraftan Kur'ânî nasslar diğer taraftan da Kur'ân ile aklî de-

⁶ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr, dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1982, Dâru't-Tenvîr, s. 7; *el-Hitâb ve't-te'vil*, s. 265.

liller arasında var olduğu düşünülen çelişkinin bertaraf edilmesi için 'meczaz'ı bir araç olarak algıladığını ortaya koymuşken bu çalışmasında İslâmî düşüncenin diğer bir cephesini oluşturan irfânî anlayışın epistemolojisini ve yorum nazariyesini İbn Arabî örneğinden hareketle analize çalışmıştır⁷. Ebû Zeyd, Mutezile'nin elinde 'meczaz' kavramının, nassların solma tehdidi altında bulunan anlam ve delaletlerine canlılık ve parlaklığını yeniden kazandırmayı sağlayacak bir araca dönüştüğü gibi mutasavvıfların Kur'an nassının anlam ve delaletini daha geniş ufukları ifade edecek şekilde 'sembolleştirmesi'nin ve İbn Arabî'nin bu çerçevede gerçekleştirdiği yorumların da nassın anlamsal zenginliğini ve açılımını gösterdiğini belirtmiştir⁸.

İlk çalışmasında daha ziyade 'tevîl' faaliyetinde yorumcunun sahip olduğu etkinliğin, ikincide metnin rolünün tespitine çalışmış olan Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass: dirâse fî ulûmî'l-Kur'ân* isimli üçüncü çalışmasında 'metin/nass' kavramını ele almış ve onun muhtelif yönlerini müzekere etmiştir. Geleneğe yönelik bilimsel bir zihniyetin geliştirilmesi bağlamında yapılması gereken ilk işin geleneğin ana eksenini teşkil eden ve onun kaynağı olan 'dînî nasslar'ın ele alınmasının gerekli olduğu düşüncesinden hareketle kaleme aldığı bu çalışmasında Ebû Zeyd, ilahi hitabı sağlıklı bir zemine oturtma ve onun yapısını iyi belirleme üzerine odaklanmıştır. Zira çalışmasında, bir taraftan ilahî hitâbın tabiatının ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışırken diğer taraftan geçmişte olsun günümüzde olsun dini söylemin Kur'an telakisindeki yanlışları tespiti çalışmıştır. Bu sebeple onun anılan eserini -her ne kadar 'nakd' kelimesini kullanmasa da- 'nakdü mefhûminâ li'n-nass/metin anlayışımızın eleştirisi' şeklinde algılamak daha doğru olacaktır. Bu doğrultudaki analizlerine *Nakdü'l-hitâbî'd-dînî* isimli bir son-

⁷ Nasr Hâmid, *Felsefetü't-te'vîl dirâse fî te'vîlî'l-Kur'ân inde Muhyiddîn b. Arabî*, Beyrut 1983, Dâru't-Tenvîr, s. 5.

⁸ *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 265. Ebû Zeyd'e göre, anlam ve delaletin etkin kılınması ve etkinliklerinin yinelenmesi şeklindeki bu faaliyet, müslümanların gerileme ve çöküş dönemine girmesiyle birlikte durmuştur.

raki eserinde de devam etmiş, bu eserinde dinsel söyleme yönelik eleştirilerini daha da öteye götürmüştür. Nitekim anılan çalışmasında klasik dinsel söylemi nassı hakim kılmak ve aklı 'nass'sa boyun eğdirmekle suçlamış; bunun yanı sıra 'İslâmî sol/el-yesâru'l-islâmî' olarak tanımlanan eğilimin söylemi ile aydınlanmacıların söylemini de değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Özellikle anılan son iki çalışmasındaki genel kabullere aykırı görülen görüşleri ve klasik dinsel söyleme yönelttiği eleştirileri, basına ve Mısır'ın önde gelen camilerinde vaazlara konu edilmiştir. Nitekim bu çerçevede özellikle Kur'an'ı 'kültürün ürünü' olarak tanımlaması ve onun Levh-i Mahfûz'da olguyu önceleyen bir varlığı bulunduğu telakkisini reddetmesi büyük tepki çekmiştir⁹. *Nakdû'l-hitâb*'da klasik dini söyleme yönelttiği eleştiriler tepkilerin daha da artmasına neden olmuş; düşünceleri, ona karşı yürütülen suçlayıcı kampanyanın önderliğini yapan Abdussabûr Şâhin tarafından cami kürsülerine taşınmış, bu çerçevede ileri sürülen bir takım suçlamalarla hakkında 'irtidat (dinden çıkmış sayma hükmü)' cezası uygulanması talebiyle dava açılmış, 21 Haziran 1995 tarihinde mürted (dinden çıkmış) olduğu ve hanımının kendisinden boş olacağı yönünde karar çıkmıştır. Bu çerçevede Ebû Zeyd'e yöneltilen suçlamalar şunlardır¹⁰: 1- Kur'an ve sünnet nasslarına karşı şiddetli düşmanlık ve bunların getirmiş olduklarını ortadan kaldırmak veya görmezden gelmeye çağrıda bulunmak 2- Hz. Osman'ın Kur'an kıraatlerini yalnızca Kureyş kıraatinde toplaması suçlamasında olduğu gibi ashab hakkında yakışsız nitelemelerde bulunmak. 3-Kur'ân'a saldırı ve onun ilahi kaynaklı oluşunu inkar; Levh-i Mahfûz'daki ezeli kadim varlığının bir efsane olduğunu söyleme. 4- Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve ilk sebebi olduğu ilkesini inkar; imanın esaslarından birisi olmasına rağmen gaybı inkar ve bu düşünceye saldırı. 5- Batı kaynaklı Marksizm ve laikliği savunma ve bunların dinsizlik (ilhad) hareketleri olduğunu reddetme.

⁹ Harb, s. 200.

¹⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (çev. Fethi Ahmet Polat), Ankara 2002, Kitâbiyât, s. 219.

Aslında Ebû Zeyd'in 09.05.1992 tarihinde Kahire üniversitesine yaptığı profesörlük müracaatı, hakkında 'irtidat' suçuna hükmedilmesiyle sonuçlanan tartışmaların kıvılcımını ateşlemiştir. Nitekim adayın sunmuş olduğu *el-İmâmü's-şâfiî ve te'sisü'l-idûyûlûciyyetü'l-vasatiyye*¹¹ (Kahire 1992) ve *Nakdû'l-hitâbi'd-dînî* (Kahire 1992) isimli kitapları ile çok sayıda bilimsel makalesini değerlendirmek amacıyla Kahire Üniversitesi tarafından belirlenen ve üç profesörden oluşan jüri üyelerinden ikisi olumlu rapor vermiş, üçüncü üye olan ve bilahare onun fikirlerini cami kürsülerine taşıyarak aleyhine kamuoyu oluşturmuş olan Abdussabûr Şâhin, adayın çalışmalarının profesörlüğe yükseltilmesi için yetersiz olduğunu belirtmiştir. Ancak Üniversite Bilimsel Komisyonu, teamüle aykırı olarak iki üyenin müspet raporunu değil de Şâhin'in olumsuz raporunu itibara almıştır. 17. 12. 1992 tarihinde toplanan Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyeleri ise, A. Şâhin'in raporunun bilimsel kriterler doğrultusunda hazırlanmadığı gerekçeyle Ebû Zeyd'e profesörlük ünvanı verilmesi doğrultusunda oybirliği ile tavsiye kararı almışlardır. 18.03.1993'de toplanan Üniversite Senatosu'ndan, Ebû Zeyd'in profesörlüğe atanmasını onaylamayan bir karar çıkmıştır. Ancak bu kararın altında, daha önce olumlu rapor veren iki profesörün de imzasının olması olayın tam bir sansasyona dönüşmesine neden olmuştur¹².

Ebû Zeyd, hakkındaki suçlamaların esas nedeninin, bazı eserlerinde kimi Müslüman ilim adamlarının –ki Abdussabûr Şâhin bunların başındadır-, bir takım şirketlerle işbirliği içinde oldukları, onların anılan şirketlerin uygulamalarını 'İslâmî' olarak lanse edip bu yolla insanların kandırılmasına ön ayaklık ettikleri ve bu yolla maddi menfaatler kazandıkları yönündeki açıklamaları olduğunu belirtir¹³. Ebû

¹¹ Bu çalışması, Hayri Kırbasoğlu'nun editörlüğünde yayımlanan *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü* isimli çalışmaya alınmıştır.

¹² Özsoy, Ömer, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sy. 3-4, y. 1994, s. 237.

¹³ *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 24.

Zeyd Dinsel Söylemin Eleştirisi'nde, kendisine karşı yürütülen kampanyayı yürütenlerin çıkarlarına dokunduğu için büyük bir tepki ile karşılaştığını vurgulamakta ve ileri sürülen suçlamaları cevaplandırmaktadır¹⁴. Ebû Zeyd Dinsel Söylemin Eleştirisi kitabı ile maskesi düşen dinsel/siyasal söylemin, kızgın tepkilerinin ardından 'tekfir' kararını çıkartmada başarılı olduklarını söyler. Ancak o, *et-Tekfir fî zemeni't-tekfir* isimli yeni bir kitapla kendisine yönelik 'tekfir' söylemlerinin de analizini yapmıştır¹⁵.

Ebû Zeyd'e akademik camiadan yöneltilen eleştiriler daha ziyade onun meselelere ideolojik yaklaştığı yönündedir. Nitekim Ali Harb, Ebû Zeyd'in, 'akademik kaygıları' ile 'siyasi kaygıları' arasında bir ayırımda bulunmadığını, Mısır kamuoyunda 'İslâmcılar'la 'Laikler' arasında cereyan eden tartışmada 'Laikler' tarafında yer aldığını, İslâmcıların iddialarını çürütme amacıyla da fikri birikimini seferber ettiğini söylemektedir¹⁶. Ali Harb'e göre bu durum onu kimi çalışmalarında siyasi ve ideolojik bir dil kullanmaya sevk etmiştir. Nitekim Ali Harb Ebû Zeyd'in *Mefhûmu'n-nass*'sa yazdığı önsözün siyasi partilerin söylemlerini andırır nitelikte ideolojik bir dile sahip olduğunu belirtmekte, tamamen bilimsel kaygılarla kaleme aldığı *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl* isimli eserine yazdığı önsöz ile bu önsöz arasındaki farkın da onun kimi eserlerinde ideolojik bir yaklaşım sergilediğini gösterdiğini dile getirmektedir¹⁷.

B. Düşünceleri

1. Kur'an Tarihi

Ebû Zeyd, Kur'an tarihi araştırmalarının şu an için en öncelikli meselelerimizden biri olduğu, bu çerçevede Kur'an metninin Hz. Osman zamanında 'mushaf formunu' almasına kadarki süreçteki duru-

¹⁴ a.e., s. 220 vd.

¹⁵ A.e., s. 25

¹⁶ Harb, s. 200-201.

¹⁷ Harb, s. 220.

mu ile sonraki dönemlerde Kur'an metni üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların ve özellikle de kıraat konusunun bilimsel bir perspektifle ele alınması gerektiği kanatindedir. Ebû Zeyd'e göre ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen cem'/derleme işi bir standartlaştırma değildir. Bu doğrultudaki ilk düzenleme Hz. Osman zamanındaki istinsah faaliyetidir. Ancak, o dönemdeki Arap yazısının nokta ve harekeye sahip olmayışı, Arapça'daki lehçe çeşitliliğinden kaynaklanan ve 'Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği' şeklindeki kabul ile meşru bir zemine oturtulan kıraat farklılıklarının varlığının devam etmesine imkan tanımıştır. Ebû Zeyd, İbn Mücahid'in 'yedi kıraatı' belirleme çalışmasını da standardizasyon doğrultusundaki ikinci adım olarak telakki eder¹⁸.

2. Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi

Ebû Zeyd'in yukarıda işaret ettiğimiz nitelikte edebiyata olan ilgisi, Emin el-Hûlî'nin, Kur'an araştırmalarında mutlaka göz önünde bulundurulmasının zorunlu olduğu ve diğer yöntemlere öncelenmesi gerektiği düşüncesiyle teori düzeyinde ortaya attığı¹⁹; Muhammed Abduh'un ön çalışmaları ile Tâhâ Hüseyin'in tezlerinin tadilatından ibaret olan ve Hûlî'nin talebeleri Şükrî Ayyâd'ın *el-Hisâb ve'l-yevmü'l-âhir fi'l-Kur'ân'ı* ile Muhammed Halefullah'ın *el-Fennü'l-kasâsî fi'l-Kur'ân* isimli çalışmalarında pratiğe aktarılmış bulunan 'edebî inceleme yöntemi', onun, Kur'an'ın incelenmesinde takip edilecek yöntem arayışına cevap vermiştir²⁰. Nitekim bu yöntemle ilk olarak Seyyid

¹⁸ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı* (çev. M. Emin Maşalı), Ankara 2001, Kitâbiyât, s. 15; *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 256-257.

¹⁹ *İlâhî Hitâb*, s.21.

²⁰ 'Edebî tefsir/inceleme' olarak isimlendirilen bu yöntem, onun doğrultusunda kaleme alınan çalışmalardan da görüleceği üzere, Kur'an-ı, bir 'edebî metin' olarak algılamak ve edebî metinlerin, ortaya çıktıkları tarihsel ve kültürel şartlar doğrultusunda okunması ve yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle de onları 'tarihsel' bir okumaya tabi tutmaktadır. Haddizatında bu yöntem hakkında, Kur'an ifadelerinin tarihsel bağlamlarından hareketle nassın delaletinin tespitine çalışması hasebiyle 'bağlamcı'; şeriâtın gözettiği amaçları esas alan bir düşünüş metodunu ihyaya çalışmasından dolayı da 'gayeci/maksatçı' nitelemelerinde bu-

Kutub'un *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-Kur'ân* ve *Meşâhidü'l-kıyâme fî'l-Kur'ân* isimli eserleri aracılığıyla tanışmış ve üniversiteye iltihak ettikten sonra ilgisi daha da artmış olan Ebû Zeyd'in düşüncesinde bu yöntemin etkisi çok büyük olmuştur²¹.

Bu yöntemi, Kur'ân'ın, her türlü ideolojinin ötesinde ve objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak tek yöntem olarak algılayan Ebû Zeyd²², onun, Kur'ân'ın edebî dile ve üslûba sahip bir kitap olması hasebiyle yeni bir yöntem olmadığını belirtmiş²³; Abdülkâhir el-Curcânî'nin 'nazım' teorisi aracılığıyla Arap edebî düşünce tarihindeki en gelişmiş ve nihâî biçimini verdiği 'Kur'ân'ın i'câzı' konusu çerçevesinde gerçekleşen müzakereleri de 'edebî inceleme' kategorisinde değerlendirmiş ve İslâm düşüncesinin bu yöneme yabancı olmadığını belirtmiştir²⁴. Bu yöntemin onun üzerindeki tesiri, çalışma konularını seçmesinde de etkili olmuştur. Nitekim *Mefhûmu'n-nass* isimli çalışması bütünüyle bu yöntem doğrultusunda kaleme alınmış bir incelemedir.

Ebû Zeyd, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama uğraşısında, çağdaş yöntemlerden de yararlanılması gerektiği düşüncesindedir. Zira o, Curcânî'nin, başta Kâdî Abdülcebbar el-Esedâbâdî olmak üzere yal-

lunmak mümkündür. Nitekim bu yöntemin teorisyenisi olarak kabul edebileceğimiz Emin el-Hûlî, bu yöntemin, a-Kur'ân etrafında yapılan araştırma b-Kur'ân'ın içinde yapılan araştırma şeklinde iki aşamalı bir çalışma ile gerçekleşeceğini belirtmekte; bunlardan ilkinin ise 'nüzü'lünden başlayarak Kur'ân'ın metinleşme tarihi noktasında yapılacak incelemeler' ile 'Kur'ân'ın ortaya çıktığı maddî, mânevî çevre ile ilgili incelemeler'e dayalı olarak ortaya konabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod* (çev. Mevlüt Güngör), Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 76-83.

²¹ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 223. Ayrıca bkz. *İlâhî Hitâb*, s. 21. Ebû Zeyd hemen hemen her çalışmasında minnetle yâd ettiği bu şahsiyetlerle ilgili olarak "Bu isimler benim ısnad zincirimi gösteriyor. Bunlar benim şeyhlerim ve aslında bu zincir Abdülkâhir el-Curcânî, Kâdî Abdülcabbâr, Câhız, Nazzâm vb. diye devam eder." demektedir. Bkz. Bülten, *İslâmiyât*, c. 4, sy. 3, y. 2002, s. 5.

²² *İlâhî Hitâb*, s.31; *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 263.

²³ *İlâhî Hitâb*, s.10; *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 234.

²⁴ *İlâhî Hitâb*, s.20; *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 233, 261.

nızca kendisinden önceki Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları çalışmalardan değil, aynı zamanda Yunanlı Aristo'nun *Şiir ve Retorik* isimli eserlerindeki birikimlerinden de istifade ettiğini, dolayısıyla günümüzde gerçekleştirilecek Kur'an'ı anlama etkinliklerinde de 'dil-bilim/semantik'; 'yorumbilim/hermeneutic' ve 'göstergebilim/semiotic' gibi çağdaş yöntemlerden yararlanılması gerektiğini söylemektedir²⁵. Nitekim bu çerçevede *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl* isimli çalışmasında yorumbilim ile göstergebilimi ele almış ve bunların geleceğimizdeki temellerini incelemiştir²⁶. Ancak Ebû Zeyd, öncelikle geleneğin çok iyi tanınması, bunun akabinde çağdaş yaklaşımların itibara alınması gerektiği kanaatinde ve geleneğe dair güçlü bir birikim olmaksızın salt çağdaş yaklaşımlardan ve eserlerden hareket edilmesini doğru bulmamaktadır²⁷.

Kaynak itibarıyla ilâhî bir mesaj olan Kur'an'ın hedefinin, sosyal ve tarihsel olan insan olduğunu, ilâhî olan ile beşeri olan arasındaki iletişimin ise, muhatap insan olduğu için, tarihsel, sosyal, kültürel ve beşeri bir vasıta, yani dil kanalıyla gerçekleştiğini belirten²⁸ buna bağlı olarak da Kur'an'ı '*lûgavî bir nass*' olarak tanımlayan Ebû Zeyd, bu yönüyle Kur'an'ın anlamının öncelikle onun dilsel yapısının analizi ile ikinci olarak da onun oluştuğu bağlama müracaat etmekle açığa çıkarılacağını belirtmekte, bu yönlerden herhangi birinin göz ardı edilmesi durumunda delalet ve anlamı açığa çıkarmanın imkansız hale gelece-

²⁵ *İlâhî Hitâb*, s. 21.

²⁶ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, Beyrut 1996, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî. Ebû Zeyd, 'hermeneutic' kavramının, yorumcunun dinî metni anlaması için takip etmesi gereken kural ve kriterler bütününe ifade etmek için teolojik inceleme alanlarında kullanılan eski bir kavram olduğunu söyler ve bu anlamıyla '*exegesiz*' kavramından farklı olduğunu ifade eder. Zira hermeneutic '*tefsirin nazari yönü*'nü ifade ederken exegesiz tefsirin bizzat kendisini ifade etmektedir (*İşkâliyye*, s. 13). Ebû Zeyd, yorumcu-metin ilişkisi üzerine yoğunlaşması bakımından hermeneuticin sadece batı düşüncesine ait olmadığını, aksine, Arap-İslâm geleneğinde de güçlü temelleri bulunduğunu belirtmektedir (*İşkâliyye*, s. 14-15).

²⁷ Bülten, s. 9.

²⁸ *İlâhî Hitâb*, s. 19.

ğini söylemektedir²⁹. Ona göre metinlerin anlamı, onların dil ve olgu tarafından biçimlenişinde söz konusu olan karşılıklı etkileşim faaliyetinin sonucundan öte bir şey değildir. Bu yüzden, metinlerin anlamını ortaya çıkarmada 'dil' ve 'bağlamın' her ikisi de önem arz etmektedir³⁰. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Ebû Zeyd'in 'dil' ile kastettiği, dilin kelime yapıları ve gramer kuralları değildir. Zira ona göre dili önemli kılan, dilin, arkasında söz konusu metnin oluşumunu sağladığı tarihsel çerçevenin kültürel dokularını, hayat telakkilerini saklayan bir fenomen oluşudur. Ona göre bilinç, dilde vücut bulmaktadır. Bu fikirlerinde Ebû Zeyd'e esin kaynağı olan şahsın İsviçreli ünlü dilbilimci Ferdinand de Saussure olduğunu söyleyebiliriz³¹.

Bir metnin anlamını tespitteki ikinci önemli unsur olan bağlamla ilgili değerlendirmelerine baktığımızda, Ebû Zeyd, Kur'ân'ın, öncelikle bir bütün olarak indiği dönem olan miladi VII. asrın dînî, fikrî, kültürel, içtimâî, siyâsî ve iktisâdî açıdan tanınması gerektiğini³², ardından da her bir pasajın nazil olduğu tarihsel şartların tespitine geçileceğini söylemektedir. Ona göre bu, Kur'ân'ın bir bütün olarak sunduğu öğretiyi doğru bir şekilde tespit imkanı verecektir. Bu noktada Ebû Zeyd 'anlam' ve 'amaç' kavramlarını kullanır. Anlam, metinlerin 'mantuk'undan dolaysız olarak anlaşılan ve kültürel bağlamı içinde dilsel yapının analizinden elde edilen 'mefhumu' temsil eder. Bu, metnin çağdaşlarının mantuktan çıkardıkları mefhumdur³³. Ebû Zeyd, metnin tarihsel bağlamına dayalı olarak elde edilen bu anlama 'tarihsel anlam' demektedir³⁴. Ancak Ebû Zeyd, sadece 'anlam' üzerinde

²⁹ a.e., s. 139.

³⁰ a.e., s.140.

³¹ Saussure göre 'dil', nesnel dış dünyaya değil toplum bilincinde yerleşmiş olan 'kanaat' ve 'anlayışlara' göndermede bulunan bir olgudur. Bkz. Ebû Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakika*, s. 215-218.

³² *Îlâhî Hitâb*, s. 17.

³³ *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 204.

³⁴ *Îlâhî Hitâb*, s. 22.

durmanın metni belirli bir dönem içinde dondurmak ve onu tarihsel bir hadise ve örneğe dönüştürmek olduğunu söyler. 'Anlam'ın tarihsel oluşu onunla 'amaç' arasındaki temel iki farktan biridir. Zira 'anlam' tarihsel bir özellik taşır; yani 'anlam', ancak dahili dilsel bağlam ile harici sosyo-kültürel bağlamın tam olarak bilinmesiyle elde edilebilir. 'Amaç' ise -her ne kadar 'anlam'dan ayrı düşünülemese ve ondan hareketle bilinebilirse de- çağdaş bir karakter taşır, yani metnin doğduğu asrın dışında bir asra ait okumadan elde edilir. 'Amaç' 'anlam'la iç içe değilse ve 'anlam'dan hareket etmiyorsa, o zaman söz konusu okuma, 'te'vil' olmaktan çıkar ve 'telvin/önyargılı okuma'ya dönüşür. Diğer bir ifade ile 'anlam', tespiti gerçekleştirilen 'amacın' sağlamasını yapmaya imkan tanıyan aslî unsurdur. Nitekim Ebû Zeyd, 'amacın' tespitinin metnin bağlamsal okunmasının sonucu olan 'anlam'a dayalı olarak gerçekleşeceğini, önyargıların yoruma etkide bulunmasının önünün de bu sayede kesilebileceğini belirtmektedir³⁵. 'Anlam' ile 'amaç' arasındaki ikinci fark ise 'anlam'ın, dikkat çekici derecede nisbî bir değişmezliğe/statikliğe sahip oluşuna karşın 'amacın' okuma ufuklarının değişmesine bağlı olarak dinamik bir karaktere sahip oluşudur³⁶.

Ebû Zeyd'in 'amaç' kavramı ile kastettiği 'makâsıd'dır. Ona göre 'amaç' tarihsel değil çağdaş olduğundan, onun (makasidin), yaşadığımız asrın gerekleri çerçevesinde ve yeni bir İslâmî bakış açısının oluşması sırasında ortaya çıkan problemleri çözecek nitelikte yeniden tespitinin yapılması gerekmektedir. Makâsıdın tespitinde kullanılan klasik metot, esas itibarıyla nassların dilsel anlamını inceleme ile meşgul olmuştur. Oysa genel nitelikli bir 'anlam'a ulaşmak, dînî nassın vahyin tarihsel bir bakış açısı ile gelişinde etken olan unsur niteliğindeki nasslarla epistemolojik ilişki kurmakla, yani nass-olgu ilişkisi ışığında mümkün olur³⁷. Kısaca belirtmek gerekirse Ebû Zeyd,

³⁵ a.e., s. 22.

³⁶ *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 204-205.

³⁷ *İlâhî Hitâb* s. 134.

maksıdın nassların dilsel anlamlarına değil ilk olarak ortaya konduğu tarihsel şartlarla ilgili bilgiye yani 'anlam'a dayanarak tespit edilmesi gerektiğini ileri sürmüştü; bu açıdan önceki alimlerin tespit ettiği makâsıd kategorilerini tenkit etmiştir. Ebu Zeyd'e göre nassların küllî anlamları, cüz'î ve küllînin tarihi ve sosyal olgu ile etkileşiminin göz önünde bulundurulması sonucu ortaya konulabilecektir³⁸. Bu durumda zaruri beş esası da kapsayacak nitelikte daha genel ve bütüncül nitelikte ilkeler tespit etmek mümkün olur. Bu noktada Ebû Zeyd, dinin üç temel ilkeyi esas aldığını ileri sürmüştür: Akıl, hürriyet ve adalet. Ebû Zeyd'e göre bu üç ilke, zaruri beş maksadı, hatta bütün fıkıh usulü kaidelerini kapsayacak şekilde geneldir. Kapsamı bu denli geniş olan akıl, hürriyet ve adalet ilkeleri, şeriatın küllî maksatlarıdır. Dini nassların incelenmesi, anlaşılıp yorumlanması da ictihad araçlarına ilaveten bu üç ilke ışığında gerçekleştirilmelidir. Ancak bu suretle donukluk ve taklitten kurtulma imkanı doğar³⁹.

Ebû Zeyd, Kur'an'ın, nazil olduğu tarihsel şartlar içerisinde değerlendirilmesine, yani tikel hükümlerin tarihi konumunun tetkiki sonrasında ulaşılan genel ilkelerin şimdi formüle edilmesine geçileceğini belirtir. Buna göre çıkarılan genel ilke, şu andaki somut toplumsal-tarihsel ortamla uyum sağlayacak şekilde bütünleştirilmelidir. Bu da şu andaki durumu çok iyi incelemeyi ve şimdiyi oluşturan unsurları çok iyi tahlil etmeyi gerektirir. Böylece mevcut durumu değerlendirmek ve onda gereken değişiklikleri yapmak mümkün hale gelir.

Ebû Zeyd, Kur'an'ı yorumlamada ortaya çıkan yorum farklılıklarının da iki ana kaynağının olduğu düşüncesindedir: a-Kur'an metni b-Yorumcu. Ebû Zeyd, Kur'an'ın, her zaman için okunmasını ve yorumlanmasını sağlayan bir iç zenginliğe sahip olduğunu, bunun da onun literal yapısının, her zaman tek bir anlam ifade eden nitelikte olmayıp, farklı anlamalara imkan tanıyan bir karakteristiğe sahip olu-

³⁸ *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 203

³⁹ *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 208. Ayrıca bkz. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 205.

şundan kaynaklandığını söylemektedir. Ebû Zeyd Kur'ân metninin bu özelliğini, usûl bilginlerinin lafızlarla ilgili taksimini esas alarak açıklar. O, Kur'ân metninin literal yapısının çoğunluk itibarıyla birden çok anlama elverişli olan zahir, müevvel ve mücmel türünde olduğunu ve tek bir anlama delalet eden ve 'nass' olarak nitelenen lafızların ise az oluşunu, Kur'ân'ın farklı zamanlarda farklı biçimlerde yorumlanmasını sağlayan bir iç dinamizm olarak algılamaktadır. Ebû Zeyd, bir diğer metin içi dinamizmin ise Kur'ân'ın çoğu pasajının, çeşitli okumalara açık bir mahiyet arz etmesi olduğunu ifade eder. Onun, farklı okumaya elverişli olduğunu belirttiği ayetler, tefsir geleneğimiz içinde 'müteşâbih' kavramı altında ele alınmıştır⁴⁰. Ancak bu iç dinamizmi aktif hale getirecek olan 'yorumcunun' varlığıdır. Çünkü anlamı oluşturan şey, yorumcunun metinle olan diyalektiğidir⁴¹.

Ebû Zeyd bu durumu vahiy sonrası süreçteki nass-olgu ilişkisi ekseninde ele alır. Zira o, teşkil sürecinin nüzûl dönemi sonrası aşamasında olgunun nassa etkisinin farklı bir karaktere büründüğünü, nüzûl süreci içerisinde etkinin lafız ve delalet düzeyinde iken nüzul sonrası süreçte yalnız anlama ve yorumlama düzeyinde olacağını belirtmekte; olgunun nassa nüzûl süreci sonrasındaki bu etkisinin, Kur'ân nassının yukarıda anılan ve onun farklı yorumlanmasını sağlayan iç dinamikleri sayesinde gerçekleştiğini düşünmektedir.

Yorum farklılıklarının anılan hususlar sebebiyle kaçınılmaz ve doğal olduğunu düşünen Ebû Zeyd, böylece 'mutlak nesnellik'ten bahsetmenin imkansız olduğunu da altını çizmiş olmaktadır. Zira ona göre metni anlamada durağan ve yerleşik bir nesnellik söz konusu

⁴⁰ Ebû Zeyd 'müteşâbih'in yorum farklılığını tevhit etmesi noktasında da şunları söyler: "... Düşünce ve ideolojiler farklı olduğuna göre, akli kavrayış, aynı dönemde, tek bir toplumda bir kesimden diğerine ve bir toplumdaki diğerine farklılık arzedecektir. Dönemin değişmesi, zamanın ilerlemesi ve toplumların gelişmesiyle birlikte bu farklılık daha da artacak ve farklılığı öngören mekanizması sayesinde de metin, her zaman okunmaya, açıklanmaya ve yorumlanmaya açık bir metin olmaya devam edecektir". Bkz. *İlâhî Hitâb*, s.229.

⁴¹ *İlâhî Hitâb*, s.221

değildir, tarihin belli bir anındaki nesnelliktir söz konusu oları. Bu sebeple 'anlama' sürecinde 'nesnellik' hakikat anlamına gelmez. Ancak bu hakikatin olmadığı anlamına da gelmez. Zira 'tarihsel hakikat' vardır, 'kültürel hakikat' vardır, 'göreceli hakikat' vardır⁴².

3. Nass-olgu İlişkisi

Nassın, içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamla ilişkisinin boyutunu ifade eden bu konu, Ebû Zeyd'in üzerinde en fazla durduğu husustur. Bu ilişkinin öğelerinden 'olgu'yu, *"ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapıları içine alan, muhatapları olduğu kadar ilk muhatabı ve tebliğciyi (Peygamberi) de kuşatan bir kavram"*; 'nass'ı ise *"içerdiği mesajın yapısını anlamak, ancak dilsel verilerini, içinde şekillendiği olgunun ışığı altında analiz etmekle mümkün olan iletişim aracı"*⁴³ olarak tanımlayan Ebû Zeyd'e göre 'nass', olguyu önceleyen, ona karşı koyan, kanunlarının ötesine geçen ve ilahî güç tarafından olguya rağmen empoze edilmiş olan verili bir şey değildir, tam aksine o, dilsel bir metindir, olgunun telakkilerini kendisine hareket noktası yapmıştır. Olgu içinde şekillenmiş olan dil, sayesinde biçimlendiği kültürel sistem ile son derece güçlü bir bağa sahiptir. Ebû Zeyd olgunun nassa önceliğini *"Kur'an metni hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür."* şeklinde son derece cüretkar⁴⁴ bir dille ifade etmekte ve bu ifadesinin Kur'an metninin yirmi küsur yılı aşkın bir sürede olgu ve kültürün içinde biçimlenmesini dile getirdiğini belirtmektedir⁴⁵.

Ebû Zeyd, nass-olgu ilişkisini 'teşekkül/biçimlenme' ve 'teşkil/biçimlendirme' olmak üzere iki düzeyde ele almaktadır. İlk sürecin vahyin, hitap ettiği kültür ve olgu doğrultusunda ilkelerini vazetmesi, diğer bir ifade ile Kur'an metninin kültürden istifade etmesi ve kültürü dile getirmesi süreci, ikincisinin ise vahyin hitap ettiği kültüre etki-

⁴² Bülten, s. 6.

⁴³ İlâhî Hitâb, s. 50.

⁴⁴ Harb, Ali, *Nakd ü'n-nass*, Beyrut 2000, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, s. 200.

⁴⁵ İlâhî Hitâb, s. 47.

de bulunması ve onu değiştirmesi süreci olduğunu belirtmektedir⁴⁶. Ebû Zeyd olguyu ifade ettiği ilk süreçte nassın, olgunun salt pasif bir taşıyıcısı olmadığını, ona yeni bir yapı kazandırdığını, ikinci süreçte ise olgunun nass üzerindeki etkisinin nassın yeniden okunması ve yorumlanması bağlamında kendini gösterdiğini düşünmektedir⁴⁷. Ebû Zeyd Kur'an'ın yorumlanmasında nass-olgu ilişkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini, bunun için de anlama ve yorumlama etkinliğinde olgunun merkeze konmasının zorunluluk arz ettiğini belirtir ve buna insandan Allah'a doğru gerçekleşen diyalektik anlamında '*çıkan diyalektik* (=diyalektik sâid)' der⁴⁸. O, başta vahiy olmak üzere mekkî-medenî, esbâb-i nüzûl ve nesh konusunu nass-olgu ilişkisini ispat eden konular olarak değerlendirir ve bu açıdan analizlerde bulunur.

Vahiy fenomeninin tarihsel ve epistemolojik şartlarının tespitinin, onun mümkün ve makul bir şey olarak algılanmasına imkan tanıyacağını belirten ve bu bağlamda İslâm öncesi Arapların şiir ve kehanetle ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunan Ebû Zeyd, cahiliye Araplarının bu iki olguyu cin-insan ilişkisinin, diğer bir ifade ile farklı ontolojik düzeylerin iletişiminin bir sonucu olarak telakki ettiklerini, bu kanaatin de vahyin kültürel altyapısını oluşturduğunu söyleyerek vahiy fenomeninin nass-olgu ilişkisindeki konumunu dile getirmektedir⁴⁹. Ebû Zeyd, farklı ontolojik düzeyler arasında iletişimin mümkün olduğu kanaatinde olmaları hasebiyle Kur'an'ın ilk muhatabı olan Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e 'vahiy diye bir şey söz konusu değildir' şeklinde bir itirazlarının görülmediğini, onların itirazının yalnızca vahyin muhtevası ile vahye mazhar olan şahsa yönelik olduğunu belirtmektedir⁵⁰. Ancak Ebû Zeyd, Kur'an nassının, kendisini farklı ontolojik düzeyler arasındaki ilişkinin diğer türleri olan kehanet ve şiirden

⁴⁶ bk. a.e., s. 48.

⁴⁷ a.e., s. 48.

⁴⁸ a.e., s. 49.

⁴⁹ a.e., s.56.

⁵⁰ a.e., s.57.

farklı ve ayrıcalıklı kılan, onlardan üstün olmasını sağlayan enstrümanlara sahip olduğunu düşünmekte, “Kur’ân’ın i’câzı’, ‘ayetler ve sûreler arasındaki münasebet’, ‘lafızlarda açıklık ve kapalılık” konularını bu çerçevede incelemektedir. Teolojik, mitolojik ve gaybî içeriğe sahip bütün nitelemelerin uzağında bir tanım geliştirerek Kur’ân’ı ‘lügavî bir nass’ olarak niteleyen Ebû Zeyd, onu mitoloji ve hurafeye batmış gaybî aklın enstrümanları doğrultusunda okuyan ve nass-olgu ilişkisini göz önünde bulundurmeyen Kur’ân alimlerinin, eş-Şûrâ 42/51’de belirtilen vahiy şekillerinden üçüncüsü olan, ‘Allah’ın bir elçi melek vasıtasıyla mesajını insana aktarması’ şeklindeki vahiy çeşidi ile ilgili değerlendirmelerinde, vahiy olarak indirilenin hem lafız hem de mana olduğu şeklinde bir kanaata vasil olduklarını, bu kanaatlerini de Kur’ân’ın levh-i mahfuz’da ezeli bir varlığı bulunduğu şeklindeki bir anlayışla temellendirdiklerini ifade etmekte ve bu anlayışı nass-olgu ilişkisini itibara almamanın bir sonucu olarak görmektedir⁵¹.

Nass-olgu ilişkisi çerçevesinde ele aldığı bir diğer konu olan neshi, hükümlerin konmasında aşamalı bir seyir izlenmesinin sonucu olarak ele alan Ebû Zeyd, olgunun, akışkan, devingen ve süreklilik arz eden bir hareket olması hasebiyle değişimin onun sabit ve olmazsa olmaz bir niteliği olduğunu belirtmekte, neshi, hükümlerin vazında olgunun bu değişkenliğinin itibara alınmasının bir yansıması olarak değerlendirmektedir⁵². Ebû Zeyd, Kur’ân alimleri tarafından ileri sürülen üçlü nesh tasnifini, nass-olgu ilişkisini itibara almayan bir tasnif olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre, bu tarz tasniflere gidilmesinin sebebi bir taraftan nass-olgu ilişkisini göz ardı etmek diğer taraftan da rivayetlere karşı eleştirel bir tutum takınamamaktır.

⁵¹ a.e., s. 66-67. Ebu Zeyd’e göre günümüzde de iki tarz Kur’ân okumasının tevhit ettiği iki tür söylem söz konusudur. İlki mitoloji ve hurafeye batmış gaybî aklın enstrümanları doğrultusunda gerçekleşen okuma, ikincisi ise tarihsel ve insani aklın enstrümanları doğrultusunda gerçekleşen okuma. Bkz. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 29; Harb, 205

⁵² *İlâhî Hitâb*, s. 152-153.

Mekkî ayetlerle Medenî ayetler arasında söz konusu olan gerek üslupsal gerekse içeriksel farklılıkların Mekkî ve Medenî süreçlerdeki farklı olgusal özelliklerden kaynaklandığını bunun da nass-olgu ilişkisinin altını çizdiğini ifade eden⁵³ Ebû Zeyd, ayet ya da sûrelerin Mekkî mi Medenî mi olduğunun tespitinde nass-olgu ilişkisinin göz ardı edildiğini ve yalnızca farklı ve çelişik rivayetler arasında sened tenkidi yapılmak suretiyle bir tercihte bulunulmaya çalışıldığını, rivayetlerin sened bakımından eşdeğerde olması sonucunda ise 'nassın biri Mekke'de diğeri Medine'de olmak üzere iki defa indiği' veya 'nassın Mekke'de indiği, hükmünün ise Medine dönemine ertelendiği' ya da 'hükmün Mekke'de nassın ise Medine'de indiği' varsayımlarından birine tutunulduğunu belirtmektedir⁵⁴. Ebû Zeyd ikinci varsayımın, nass ile onun hükmü arasında bir ayırmı öngördüğünü, dolayısıyla da anlamsız nassın olabileceği, son varsayımın ise nass olmaksızın vahyin gerçekleşebileceği sonucunu tevhit ettiğini belirtmektedir⁵⁵.

Ebû Zeyd, Hz. Peygamber'in olgu ve kültürden koparılarak değerlendirildiğini, dolayısıyla İslâm düşüncesinde Hz. Peygamber'le ilgili olarak çizilen panoramanın hatalı olduğunu belirtmektedir. Ebû Zeyd Kur'an'ın ilk muhatabı ve tebliğcisi olan Hz. Peygamber'in olgunun ve toplumun bir parçası olduğunu belirtmekte, egemen İslâmî düşüncenin ise Hz. Peygamber'i toplum ve yaşam pratiğinden uzak, farklı idealist fikrî kaygılar taşıyan, hatta bütünüyle beşerî niteliklerden arınmış biri olarak takdim ettiğini belirtmekte ve bunu eleştirmektedir⁵⁶. Ebû Zeyd, Hz. Peygamber'in o dönemin olgu ve toplumunun bir parçası olduğunu söylerken, Peygamber'in, dönemin hakim olgu-suyla örtüşen bir yaşam pratiği benimsediğini kasetmediğini belirtmektedir. O, bütün olguların içinde ve kültürel yapısında biri hakim ve yaygın olan değerler, diğeri ise bu hakim değerlere karşı direnen

⁵³ a.e., s. 36.

⁵⁴ a.e., s. 109.

⁵⁵ a.e., s. 119.

⁵⁶ a.e., s. 84.

fakat güç itibarıyla onlar kadar baskın olmayan değerler şeklinde iki değer tipi taşıdığını, Hz. Peygamber ile haniflerin bunlardan ikincisine mensup olduğunu ifade etmektedir⁵⁷. Ebû Zeyd'in bu değerlendirmesi, marksizmdaki 'alt yapılar' ve 'üst yapılar' anlayışını ihsas ettirir. Öyle ki o, Eşârî düşünce sistemi ile tasavvufî düşüncedeki avâm-havâs şeklinde insanların sınıfsal ayrımını bu doğrultuda ele almaktadır⁵⁸.

4. Tarihsellik

Ebû Zeyd, Kur'ân'ın 'tarihsel' nitelikli bir okuma ile okunması gerektiğini söylemektedir. Ancak Ebû Zeyd'in de aralarında bulunduğu Müslüman düşünürlerin 'tarihselci okuma' olarak ifade ettikleri okuma biçimi, reform hareketleri sonrasında Hristiyanlığın dogmatik çerçevesinin kırılmaya başlanması ve kilisenin yorum üzerindeki etkisinin kaldırılmasıyla kutsal kitaplarda yazılanların soruşturulması şeklinde beliren tarihselci-tenkitçi metotla bütünüyle örtüşmemektedir⁵⁹. Nitekim Müslüman düşünürler, tarihselciliği, dînî metni anlama sırasında metnin oluşum döneminin tarihi şartlarının göz önünde bulundurulması şeklinde değerlendirmişlerdir⁶⁰.

Ebû Zeyd, tarihselci anlayışın İslâm düşünce geleneğindeki temellerinin Mutezile'nin, Kur'an telakkisinde mündemiç olduğunu belirtmektedir. O, Mutezile'nin, Kur'an'ı, muhdes ve mahlûk olarak algılamasını tarihselci bir bakış olarak değerlendirir. Mutezile'nin, 'kelâm'ı 'zâtî bir sıfat' değil, 'fiilî sıfatlar'a ait gördüğünü, bunların ise, evrenin yaratılmış olmasına gereksinim duyduğunu söyleyen Ebû Zeyd, 'tarihsellik' kavramını İslâm düşünce geleneğindeki '*halku'l-Kur'ân*' tartışmaları bağlamında ele almakta, tarihselliği, 'tarih içinde meydana gelme' şeklinde anlamakta ve bu anlamıyla, zamanın başlangıcını

⁵⁷ a.e., s. 85.

⁵⁸ a.e., s. 335 vd.

⁵⁹ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara 2000, Ankara Okulu Yayınları, s. 54-55.

⁶⁰ Paçacı, s. 56.

ifade eden evrenin yaratılışı sonrasında vuku bulan her şeyi tarihsel olarak değerlendirmektedir⁶¹.

Tarihselliği bu şekilde tanımlayan Ebû Zeyd, dini metinlerin tarihsel bir boyuta sahip olduğunu düşünür. Ancak bu bağlamda o, sadece, dini metinlerin, mantûkunu yani ibaresinin tarihsel boyutunu ele alır. Ona göre bu durum, metinlerin içinde biçimlenmiş olduğu dilin tarihsel ve toplumsal oluşunun kaçınılmaz bir sonucudur⁶². Yani dini metinlerin tarihselliği, onların tarihsel nitelik arz eden bir dille ve belli bir tarihsel sosyal kesitte biçimlenmiş olmalarıdır. Ebû Zeyd metinlerin dilsel yapılar olması, dilin de, toplumun ve kültürün gelişmesine paralel olarak gelişmesi sebebiyle metnin içeriğine dokunmaksızın mevcut lafızlarına yeni anlamlar yüklemek suretiyle onun temel tarihsel ve sosyal anlamlarını atlayarak yeniden anlaşılmasının ve te'vil edilmesinin doğal olduğunu ifade eder⁶³.

B. Diğer Düşünceleri

1. Dinsel Söylemin Eleştirisi

Bu bağlamda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Ebû Zeyd, Arap-İslâm düşüncesinin maruz kaldığı geri kalmışlıkta Araplardan ziyade gayr-i Arab unsurların etki ve kabahatinin bulunduğunu düşünmekte ve bu meyanda özellikle Selçuklular'ı ve Osmanlılar'ı suçlamaktadır. O, İslâm ümmetinin siyasi hakimiyet ve birliğini sağlamada söz konusu gayr-i Arab unsurların büyük katkısının bulunduğunu, ancak özgür düşüncenin önünü aralamamalarının, askerî ve siyâsi hususlardaki tutum ve tavırları olduğu gibi kültürel alana da aktarmamalarının, Arap-İslâm düşüncesinde kırılmalara yol açtığını düşünmektedir⁶⁴.

⁶¹ Ebû Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakika*, s. 204-205.

⁶² *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 89.

⁶³ *a.e.*, s. 107.

⁶⁴ *İlâhî Hitâb*, s. 33. Ali Harb, bu yaklaşımın 'Arap merkezcilik' olarak nitelenebilecek bir eğilimin ürünü olduğunu söylemektedir. Bkz. Harb, s. 214.

Ebû Zeyd 'Dinsel Söylemin Eleştirisi' çerçevesinde öncelikle dinsel olgunun herhangi bir tarihsel görünüm veya ifadesine yönelik 'eleştiri'nin çağdaş İslâm kültüründe bir suç olarak görülmesini sorgular⁶⁵. Ona göre Müslümanların tarihini kutsal bir tarih olarak değil, sosyal, ekonomik ve siyasal unsurların yön verdiği beşeri bir tarih olarak düşünmek gerekir⁶⁶. Bu bağlamda o, aklın değil nassın hakimiyetine dayanan dinsel söylemi; marksizm, sosyalizm ve milliyetçiliği de kapsayan siyasal ve düşünsel sol akımlardan beslenen 'İslâmî sol' söylemi ve kendilerini 'aydınlanmacılar' olarak isimlendirdiği 'laikler'in söylemi olmak üzere üç farklı söylemi ele alır⁶⁷. Ona göre aklın değil nassın hakimiyetine dayanan dinsel söylemin geneli, düşünce ile dini özdeşleştirmekte⁶⁸; olguları tek bir esasa indirgemekte yani ulemeden başka kimsenin ulaşamayacağı bir tek İslâm'ın var olduğunu iddia etmekte⁶⁹; geleneğe ve seletin otoritesine dayanmakta⁷⁰; hakikate yalnızca kendisinin sahip olduğunu iddia ederek küçük detaylar dışında muhalefete açık olmamakta⁷¹ ve tarihsel boyutu yok saymaktadır (anokronizm). Ebû Zeyd düşünceyle dinin özdeşleştirilmesinin, insanî olanla ilahî olanın özdeşleştirilmesinin yanı sıra insanî ve tarihsel olana kutsallık örtüsünün giydirilmesine sebep olacağını söyler⁷²;

⁶⁵ *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 8. Ebû Zeyd'in 'nakd' kelimesine yüklediği anlam ile düşünce ve telakkilerin doğru-yanlış, bilimsel-mitolojik şeklindeki ayırımını esas alan geleneksel anlamı değil, bilginin öncülleri ile düşüncenin imkanını araştırdığı ölçüde bilgi ve düşüncelerin bizi kendisinin araştırılmasına dayalı olmayan modern anlamını kullanmaktadır. Zira o, ileri sürülen tezlerin yanlışlığı veya akım ve eğilimlerin farklılığını açığa çıkarmayı değil, söylemlerin biçimlenmesine ve yayılmasına, imkan tanıyan sistem ve yapıları araştırmayı arzulamaktadır. Modern anlamda 'nakd', metinleri ve tecrübeleri, onların potansiyellerini derinlemesine incelemek, onların meçhul yönlerini sorgulamaktır (Bkz. Harb, s. 201-202).

⁶⁶ *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 10.

⁶⁷ a.e., s. 28.

⁶⁸ a.e., s. 45.

⁶⁹ a.e., s. 48.

⁷⁰ a.e., s. 52.

⁷¹ a.e., s. 57.

⁷² a.e., s. 64.

bunun neticesinde de dinsel söylemin tarihsel bir olgu olan İslâm'ı hem olgudan hem de tarihten kopardığını belirtir⁷³. Öte yandan 'nass'sın hakimiyetine dayanılması, aklı, metinlere sığan ve metinleri kullanarak kendisini savunan bir uydu konumuna dönüştürmek suretiyle aşama aşama aklın özgürlüğünü yok etmeye neden olduğunun altını çizer⁷⁴.

'İslâmi sol' söylem ise Amerika-Avrupa bağımlılığını ve hegemonyasını reddeden yeni bir yapıdır. Bu yöneliş, çoğunlukla içe kapanma ve kendi kendine yeterli olmaya dayalı bir 'özgürlük' anlayışını benimser; bağımlılık ve hegemonyanın her türlüşünden kurtulmanın sadece bu ümmetin medeniyet ve kültürünün asıllarına dönmekle sağlanmasının mümkün olmadığını görmezden gelir⁷⁵. Hasan Haneffî'nin eserlerinde öne çıkan bu yöneliş, Ebû Zeyd'e göre, İslâmdaki düşünsel geleneğe dinamik bakışının yanı sıra, İslâm için farklı bir okuma biçimi de geliştirmektedir⁷⁶.

Üçüncü yöneliş ise 'çözüm İslâm'da' sloganında özetlenen projeye mücadele eden eğilimdir. Ebû Zeyd'e göre bu yöneliş, kökü oldukça eskiye dayanan bir akımdır. Bu akımın belki de en önde gelen temsilcileri kendilerini 'aydınlanmacılar' olarak isimlendirenlerdir ki günümüzdeki 'laikler' de bu gruba dahildir.⁷⁷ Ebû Zeyd'e göre laiklik, özü itibarıyla dinin gerçekçi yorumu ve bilimsel olarak anlaşılmasından başka bir şey değildir. Dinsel söylem ise kasıtlı olarak siyasal otoritenin dinden ayrı tutulması ile dinin hayattan soyutlanmasını birbirine karıştırmaktadır. Birinci ayırım hem mümkün hem de zorunludur. Nitekim Avrupa fiilen bunu gerçekleştirmiş ve ortaçağın karanlıklarından bilime, ilerlemeye ve özgürlüğün aydınlığına kavuşmuştur.

⁷³ a.e., s. 69.

⁷⁴ a.e., s. 70-71.

⁷⁵ a.e., s. 27.

⁷⁶ a.e., s. 28.

⁷⁷ a.e., s. 28.

‘Dinin hayattan soyutlanması’ ise, dinsel söylemin laiklikle mücadelelerinde laikliği sapıklık olarak suçlamasını haklı göstermek için öne sürdüğü bir faraziyedir⁷⁸.

2. Batı İle İlgili Değerlendirmeleri

Ebû Zeyd, ‘Batı Medeniyeti’ ifadesi yerine, ‘çağdaş/modern medeniyet’ ifadesini kullanmayı yeğler. Zira ona göre ‘batı medeniyeti’ olarak isimlendirilen şey, bütün insanlığın ortak ürünüdür ve en büyük katkıyı da İslâm medeniyeti yapmıştır. Bu bağlamda Ebû Zeyd, ‘medeniyet’ ile ‘siyasî batı’ arasında da bir ayırımda bulunulması gerektiği düşüncesindedir. Zira ona göre ilki, tek bir sisteme değil, felsefî, fikrî, kültürel, siyasî olanın yanı sıra mimarî, sanatsal ve edebî sistemlerin bütününe kapsayan bir kavramdır. İkincisi ise, Avrupa ülkeleri ile Amerika’da hakim olan siyasi ve ideolojik sistemler bütününe göndermede bulunmaktadır ve bunda etkili olan menfaat ilişkileridir ki bu da sömürgeciliğin bir uzantısı niteliğindedir⁷⁹. Ebû Zeyd, ‘çağdaş medeniyet’ ile olan ilişkimizin, eleştirel, yaratıcı, nitelikli ve karşılıklı etkileşim tarzında olmadığı düşüncesindedir. Ona göre bu çerçevede yapılan, yalnızca teknoloji transferidir, bu yapılırken onun bilimsel ve epistemolojik temelleri göz ardı edilmektedir. Yine bu çerçevede bilimsel nazariyeler ithal edilmekte ve bu nazariyeler onları üreten çevre ve ortamlardan farklı çevre ve ortamlara mekanik bir şekilde empoze edilmeye çalışılmaktadır. XIX. ve XX. yy.’da gerçekleşmiş olan bu durum neticesinde ne bilimsel bir toplum tesis edilebilmiş ne de bilimsel düşünce için elverişli bir ortam yaratılmıştır. Ebû Zeyd’e göre bu noktadaki başarısızlığın temel nedeni, batının üstünlüğünü hep ilim ve teknoloji üstünlüğü olarak algılamamız, düşünce, felsefe, kültür ve sanat açısından meseleye hiç yaklaşmayışımızdır. O, günümüzde sık sık dile getirilen ‘kalkınma’ ve ‘ilerleme’ çağrılarında da hep ilim ve teknoloji üzerine vurguda bulunulduğunu, olayın insanî boyutunun sürekli olarak göz ardı edildiğini düşünmektedir. Halbuki teknolojiyi üreten unsur, hür düşünebilen, sorgulayıcı, seçmeci, kanaati-

⁷⁸ a.e., s. 30-31.

⁷⁹ el-Hitâb ve’t-te’vîl, s. 238.

nin isabetli olmadığını gördüğünde ondan vazgeçebilmesini bilen ve hepsinden de önemlisi araştırma ve eleştiride bulunmaksızın yaygın kanaati kabul etmeyen bireydir. Dolayısıyla bu tarz bireylerin oluştuğu bir toplum meydana getirmektir asıl olan⁸⁰.

Ebû Zeyd, batının İslâm'a bakışının da –zannedildiği gibi- salt istatistikî bir bakış olmadığını, medya, siyaset ve akademik camianın bakışı şeklinde farklı bakışlar söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra Avrupa'nın geneli itibarıyla sahip olduğu bakışı ile Amerika'nın bakışı arasında da fark vardır. Amerika'nın yaklaşımına siyasî gaye hakimdir ki 'medeniyetler çatışmasını' tevlit eden de budur. Bu bakış açısı sebebiyledir ki Amerika, kendi menfaatlerini tehdit etmediği sürece, ne kadar radikal olursa olsun, ilişkide bulunduğu ve desteklediği sistemlerin yapısı ile asla ilgilenmemektedir⁸¹.

Ebû Zeyd'e göre her ne kadar haclı seferlerinden bu yana Avrupa'nın İslâm'a yaklaşımı siyasî ve sömürgeci bir yapı arz etse de, şu an itibarıyla bu yaklaşım medya, siyaset ve akademi düzeylerinde olmak üzere çeşitli mecralar kazanmıştır. Akademik çevrelerin bakışı ise, geneli itibarıyla İslâm'a ve onun tarihine hizmetten ibarettir ve dolayısıyla takdir ve ihtiramın da ötesinde heyetler göndermek, bilim adamı mübadelesinde bulunmak suretiyle bilfiil işbirliğini gerekli kılmaktadır⁸².

Ebû Zeyd globalleşmenin, bütünüyle yeni ve öncesi bulunmayan bir fenomen olmadığını, tarihin her bir döneminde, kültürlerin, askerî güce dayalı olarak hakim olma ve yayılmayı istediğinin bulunduğunu belirtmektedir⁸³. Günümüzde gerçekleşen globalleşme ise gerek şekli

⁸⁰ a.e., s. 238-239.

⁸¹ a.e., s. 240-241. Ebû Zeyd, Amerika'nın, Ömer Abdurahman ve Üsame b. Ladin gibi kimselerle belirli dönemlerde işbirliği yapıp bilahare onların diri ya da ölü olarak ele geçirilmeleri için uğraşmasını, Amerika'nın anılan yaklaşımını gösterdiğini söylemektedir. Bkz. *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 241.

⁸² *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 241-242.

⁸³ Nitekim Ebû Zeyd, Aristo'nun öğrencisi İskender'in, Yunan kültürünü bütün dünyaya yayma yolunda büyük uğraşı verdiğini, bunun sonucunda da Yunan kültürünün mahalli kültürlerle kaynaşıp Helenistik kültür adı verilen yapının or-

gerekse kendini empoze etmede kullandığı araç ve enstrümanlar itibarıyla farklılık arz etmekle birlikte özü itibarıyla öncekilerden farklı değildir⁸⁴. Bununla birlikte, 'küreselleşme' kavramının gerçek yönünü ele almadan evvel, onu Amerikan maskesinden arındırmak gerektiğini belirten Ebû Zeyd, onunla başarılı bir ilişki kurmanın imkanlarının tespitinin bu sayede mümkün olduğunu düşünmektedir⁸⁵.

Ebû Zeyd, Arap dünyasında 'küreselleşme' konusu gündeme geldiğinde hep onun 'zararlı tarafları'nın mevzûbâhis edildiği, onun temel yapısının bilginin gücü üzerinde odaklandığının ve bunun çağdaş dünyadaki en büyük silah olduğunun itibara alınmadığı düşünce-sindedir. Ona göre bu bağlamda sormamız gereken soru şudur: " 'Küreselleşme' olarak isimlendirilen bu olgu ile ilişkimizde bize gereken bilgi-sellepistemolojik araçları nasıl ortaya koyacağız". Ebû Zeyd, 'küreselleşmeyi' Avrupa ve Amerika'nın arkasına takılıp gitmek olarak düşünmenin doğru olmadığını, bu çerçevede önümüzde Çin, Japonya, Hindistan, İran ve Türkiye'nin de yer aldığı daha geniş bir dünyanın var olduğunu görmemiz gerektiğini ve 'küreselleşme'yi bu anlamda Avrupa ve Amerika'nın dışında yer alan diğer dünyaya açılma olarak görmemizin doğru olacağını ifade etmektedir⁸⁶.

taya çıktığını söylemiştir. Romalılar da Yunanlıların yaptığını yapmaya çalışmıştır. Bu ikinci globalleşme sürecinde Doğu Hristiyanlığına siyasi ve dini olarak düşman olan Batı Roma Hristiyanlığı kullanılmıştır. Üçüncüsü ise İslâmi globalleşmedir ki bu dönemde İslâm, hemen hemen bütün dünyaya hakim olmuştur. Bkz. *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 242.

⁸⁴ Ebû Zeyd'e göre Amerika önderliğinde yürütülen çağdaş küreselleşmeyi siyasi açıdan ele alan bazı kesimlerin, küreselleşmeyi tehdit eden tehlikelerden birinin İslâm olduğu faraziyesine kapılmalarının nedeni, küreselleşmenin hiç bir dönemde değişmeyen siyasi nitelikli özüdür. Nitekim 'medeniyetler çatışması' kavramının 'tarihin sonu' kavramı ile birlikte bir arada kullanımı, işte bu çerçevede gerçekleşmektedir. Bkz. *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 243.

⁸⁵ a.e., s. 243. Ebû Zeyd, 'küreselleşmeyi' ilâhî 'pazar', kutsal evi 'beyaz saray' olan 'yeni bir din' olarak değerlendirmektedir. Bkz. *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 243; Bülten, s. 5.

⁸⁶ *el-Hitâb ve't-te'vîl*, s. 243.

HÜSEYİN ATAY

Şaban Ali DÜZGÜN

Giriş

1400 yılı aşan tarihi ile İslâm düşüncesi, gelişmekte olan bir inşa sürecidir. Müslüman düşünürlerden bu sürecin bir inşa olduğunun farkında olanlar, bu sürece dinamizm sağlayacak bir düşünce sistematigi geliştirmeye çalışırlar. Böyle bir endişe taşımayanlar, akmakta olan geleneğe eklemelenmeyi kendileri için yeterli görürler. Bu durumda, bir düşünce geleneğini devralanlar, ya akmakta olan geleneğin pasif bir parçası olmakta, ya da bu geleneğin dışına çıkarak, düşüncede ve gelenekte kırılma yaratmaya çalışmaktadırlar. Bu ikinci grupta yer alanlar, geleneğin devrettiklerini esaslı bir tahlilden geçirmek suretiyle, düşüncenin fosilleşmesini önlerler ve düşüncelyi bir temsilin ötesinde yaratıcı bir sürece dönüştürürler.

Öte yandan, böyle bir kırılma yaratma arzusu, gelenekli toplumlar içinde düşünce üretenler için büyük risk taşımaktadır. Zira, tarihte bu düşünürlerin din dışı sayılarak marjinalliğe itildiklerini, en hafifinden 'şaz' şahsiyetler olarak tasnif edilerek, bir düşünürün başına gelebilecek en büyük felaketlerden biri olan kayıtsızlığa mahkum edildiklerini biliyoruz. Bu sebeple, bu riskin farkında olan düşünürler, öncelikle böyle bir kırılma yaratmanın meşru temelini kurmaya çalışmışlardır. Akıl, vicdan, içtihat, re'y, maslahat, istihsan, kıyas gibi kavram-

ların, geleneği bir şekilde evirmek isteyen bu düşünürlere bu çerçevede geniş bir alan açtığını biliyoruz.

Gelenekte bir kırılma yaratma arzusunu taşımak, şüphesiz, tek başına bu kırılmayı yaratmak için yeterli değildir. Dolayısıyla bu arzu, yanına bu değişime köken sağlayacak bir kudreti ve eleştirel bir zihin yapısını/paradigmayı almak durumundadır. Bu zihin yapısı, devralınan mirası, oluşumunu tamamlamış, yedeğine girilecek ve eklemenelecek bir norm kaynağı olarak değil, oluşmaya devam etmekte olan dolayısıyla mensuplarından katkı bekleyen bir inşa süreci olarak görülür. Bu inşa sürecinde kendisine kadar gelen külliyatı da, herkesi bağlayan, eleştiriye kapalı bir kaynak olarak değil akıl, vicdan, tecrübe gibi objektif kriterlerle değerlendirilmesi gereken bir haber olarak alır ve Kur'an'ın haber değerlendirme kriteri olan, 'bir sözü/haberi dinleyip en güzeline uymayı'¹ öncelikle bu geleneğe ve bu geleneğin yarattığı külliyata uygular.

Bu yazıda, İslâm düşünce geleneğinin bir parçası olmakla birlikte kendisini bütünüyle bu düşünceye teslim etmeyen, bu düşünceyi temelli bir eleştiriden geçirerek doğrusunu yanlısından ayırmaya çalışarak yeniden inşa etmeyi bir sorumluluk olarak omuzlayan bir düşünürü, Hüseyin Atay'ı düşüncesinin ana hatlarını öne çıkararak değerlendirmeye çalışacağız.

A. Biyo-Bibliyografik Bilgi

Hüseyin Atay, 1930'da Rize-Güneyce'de doğdu, küçük yaşta hafızlığını yaptı. İstanbul Kadırga İlkokulu'nda okurken Hacı Hasip Efendiden Arapça okumaya başladı. Kumkapı Orta Okulu'na devam ederken Mustafa Asım Hacı Bilaloğlu'ndan Arapça okumaya devam etti. Ortaokulu bitirince 1945'ten 1948 yılına kadar Mustafa Gümülcineli'den İstanbul medreselerinde okutulan bütün ilimlerin yanında başka ilimleri de tahsil etti. 1948'de Bağdat'a gidip liseyi orada bitirdi.

¹ Zümer 39: 18.

1954'de Bağdat İlahiyat Fakültesi'ni birincilikle bitirdi. Bağdat'ta gerek lise ve gerekse Fakülte tahsili esnasında oranın müderrislerinden de özel olarak ders aldı. 1956'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsüne asistan oldu. 1960'da *"Kur'an'a Göre İman Esaslarının Tespiti ve Müdafaası"* tezi ile doktorasını verdi. 1960-61 yıllarında merhum Yaşar Kutluay'la beraber Diyanet İşleri Başkanlığı'na Kur'anı Kerim'in tercümesini hazırladı.

1962 yılında Üniversite tarafından İbranca'yı öğrenmek için 2 yılılığına İsrail'e gönderildi. Bu suretle İslâm Felsefesinin İbranca'ya yapılan tercümelerini ve Yahudi düşünürler üzerindeki tesirlerini ve İslâm kültürünün Yahudiler yoluyla Avrupa'ya geçişini doğrudan doğruya inceleme fırsatı buldu. 1965 yılında bir bursla Amerika'ya gidip Chicago Üniversitesinde 1 yıl 8 ay İslâm felsefesi ile ilgili ilmi araştırma ve incelemeler yaptı. *"Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma"* adlı doçentlik tezini tamamladı.

1968 yılında doçent oldu ve 'Kelâm İlmi' dersini vermekle görevlendirildi. 1969 yılında Kelâm'ın yanı sıra İslâm Hukuk Felsefesi (Usulü'l-Fıkh) dersini beş sene müddetle okuttu. 1969-71 öğretim yıllarında ek görev olarak Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde klasik mantık okuttu. 26 Aralık 1971'de Rabat'da toplanan, *"İslâm'da Toplumun Gelişmesi ve Aile Planlaması"* kongresine, *"Kur'an ve Hadiste Aile Planlaması"* tebliği ile katıldı. 1974 yılında profesör oldu ve aynı yılda kurulan Kelâm İlmi Kürsüsü'ne başkan seçildi.

1974-75 yıllarında Amerika'da Harvard Üniversitesi Aile Planlaması Merkezi'nin inceleme bursu ile Amerika'ya gitti ve aile planlaması incelemesi yanında, Ahlâk, Din ve Hukuk Felsefesi ile ilgili araştırmalar yaptı. 1975-76 yıllarında Chicago Üniversitesinde İslâmiyetin Değişen Toplum Karşısında Durumu'nu konu alan seminerlere yönetici olarak katıldı. Bu seminerler sırasında yazdığı *"Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi'nin Osmanlılar Kısımı"* basıldı.

1975 yılında Bağdat'ta toplanan "Farabi ve İnsanlık Medeniyeti Kongresi"ne Farabi'de Yaratma adlı tebliği ile katıldı. 1979-84 yılları arasında İlahiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü yaptı. 1979'da "Birinci İslâm İlimleri Kongresi"ni ve 1981'de İkinci İslâm İlimleri Kongresini yaptı. 1980-82 yılları arasında İlahiyat Fakültesi Dekanlığı yaptı. 1981 yılında Atatürk'ün 100. doğum yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri'ni yaptı. 1983'de Uluslar arası İbn Sina Sempozyumuna "Mahiyet ve Varlık Ayırımı" tebliği ile katıldı. 1984-85'de Tokat'ta kurulan Şeyhülislam İbn Kemal Paşa Araştırma Merkezi Müdürlüğü'nü ve İbn Kemal Paşa I. Sempozyumunu yaptı. 1985 Paris'te Unesco'da İmam Gazali ve Musa b. Meymun Sempozyumlarına katıldı. 1985-89 yılları arasında Suudi Arabistan'da Kral Fahd Petrol ve Madenler Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1987 Mart'ta Mısır'da Aile Planlaması ve İskan Kongresi'ne katıldı. 1987 Nisanında Ürdün Yermuk Üniversitesi'nde "İlk İslâm Devletinde Mali Siyaset Kongresi"ne katıldı. 1987 Nisanında New York'ta Birleşmiş Milletler Aile Planlaması İhtisas Komisyonu toplantısına katıldı. 1990-97 yılları arasında tekrar A.Ü.İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Emekli öğretim üyesi olarak halen İlahiyat Fakültesinde Lisansüstü dersler vermeye devam etmektedir.

Eserlerinden Bazıları: *Kur'an Türkçe Çeviri* (Müteaddit Baskılar), *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara 1998), *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları* (Ankara 1981), *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (1457-1924) (İstanbul 1983), *Kur'an'a Göre Araştırmalar I – V* (1995 – 1997), *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara 1974), *Ehl-i Sünnet ve Şia* (Ankara 1983), *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* (Ankara 1983), *Kur'an'daki İlkeler* (Ankara 1999), *İslâm'ın Siyasi Oluşumu* (Ankara 1999), *Kur'an'ın Reddettiği Dinler* (Ankara 1999), *Kur'an'dan Önergeler* (Ankara 2001), *İrade ve Hürriyet* (Ankara 2002), *Dinde Refom ve Atatürk'ten Kesitler* (Ankara 2003), *İslâm'ı Yeniden Anlama* (Ankara 2001), *Cehaletin Tahsili* (Ankara 2004), *Kelâm'a Giriş* (F.Razi'den Çeviri) (Ankara 1978), *İslâm Hukuk Felsefesi* (A. Hallaf'tan çev.) (Ankara 1985)

B. Düşünceyi Yenilemede Yöntem

1. Geleğene Karşı Eleştirel Tutum

Belli toplumsal norm ve düşünme biçimlerinin hakim olduğu bir ortamda üretilen düşünce, bir dereceye kadar bu norm ve düşünce kalıplarının rengini taşır. Bununla birlikte, kişi içinde yaşadığı kültürel ortamın mevcut baskın düşünce formlarıyla ilişkisini belli bir niyet ve bilinçlilik ile kurmak suretiyle, kendisini çevreleyen ve kuşatma riski altına alan sosyal çevrenin şartlandırmasının üzerine çıkabilir. Bu şartları aşmak da, '*eleştirel bilinçlilik*' ve '*diyalektik düşünme*' denen bir yöntemle mümkün olabilmektedir.²

Aynı şekilde, bir düşünceyi kuran terim ve kavramlar, gizli hiyerarşik ilişkiler üzerine kurulu bir yapıya bağlı olarak oluşur. Bu süreç yön veren erk sahipleri de, ilişkileri belirleyen terim ve kavramları, varolan sürecin devamlılığını sağlayacak şekilde kullanma eğilimindedir. Dolayısıyla bir düşünürün, tarihten devralarak kullandığı terim ve kavramların, mevcut yapının ve statükonun devamına imkan verecek şekilde kurgulandıklarını dikkate aldığı anda, nasıl bir sorumlulukla karşı karşıya olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunu aşmak için insan, dil'in tarihi yorumlarken oluşturduğu kavramların, hem doğru bilgiye hem de doğru eyleme götüren objektif ve doğal kriterlerden hareket etmesini sağlamak durumundadır.

Atay'ın terminolojisinde, temel objektif ve doğal kriterleri temel alarak, içine doğdukları gelenek çerçevesinin dışına çıkmayı ve onu yeniden kurmayı hedefleyenler idealistler olarak tanımlanmaktadırlar:

"Bir düşünce geleneği içindeki insanları iki karşıt grupta toplamak mümkündür. Birinci grup çok dar çerçevede, kendini geleneksel kurallara, örf ve adetlere sıkı sıkıya bağlar. Diğeri de geniş bir çerçevede bütün insanların sorunlarını çözmeye önem verir ve toplumunu aşmak ister. Birinciler taklitçi, ikinciler ise idealist tiplerdir. Taklitçi

² Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 216 vd.

grup geriye, idealist grup geleceğe bakar. İslâm'ın ilk üç veya dört asrına idealistler, sonraki asırlara taklitçiler hakim olmuştur.”³

Eleştiri süzgecinden geçirilmeden devralınan geleneğe, doğrusunu yanlışından ayırma endişesi taşımadan körü körüne bağlanmayı, kitaplara mahkumiyet olarak tanımlayan⁴ Atay, geleneği oluşturan yazılı kaynaklarda bulunanların din olarak kabul edildiğini, dolayısıyla dindarlığın da bu kitaplarda olanlara bağlılıkla aynı anlama geldiğini, bu geleneksel kitaplarda olanları reddedenlerin de, buna göre, doğru- dan dindarlıklarını kaybetmiş oldukları kanaatine ulaşılmış olduğunu söylemekte ve bunu eleştirmektedir. Sağlam bir düşünce ve pratik sistemiğinin gelişebilmesi, kitaplara mahkum olmaktan değil, onlara hakim olmaktan geçer. Kitaplara hakim olmanın yolu ise; onların doğru- rusunu yanlışından ayıracak daha objektif bir kritere sahip olmaktır. Kitapların dışında bulunan bu kriterler, Atay'a göre, Kur'an'da, akılda ve vicdandadır.

Klasik külliyatı değerlendirirken Atay, bilgi kaynaklarından sayılan *haber'i* bu bağlam içine almakta ve gelenekle ilgili retoriğini bu kavram üzerinden geliştirmektedir. “Sözleri dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele. Allah'ın doğru yola erıştirdiğı, öz akıl sahibi onlardır”⁵ ayetinin, haber değerlendirme yöntemini içerdiğini söyler. Ayet hem tümevarımı içermekte hem de eleştirel düşünceyi teşvik etmektedir. Sözün en güzeline uymak, sözlerin bir kısmını elemeyi gerektirir ki, bu da eleştiridir.

Sözler arasında ayırım yaparken insanın şu temel kriterleri göz önünde bulundurması gerekir: 1.*Doğruluk ve yanlışlık kriterleri*. Doğru da yanlış da bellidir ve objektiftir. Bu objektiviteyi ihlal eden bir seçim doğru olamaz. 2.*Gerçeklik kriteri*: gerçeklik, varlığın doğasına uygunluk demektir. 3.*Bireysel ve toplumsal yararlılık ilkesi*. Atay'a göre, إن هذا القرآن

³ Hüseyin Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, s. 47.

⁴ bk. Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 13.

⁵ Zümer 39: 18

يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ اَقْوَامٌ (İnne haze'l-Kur'ane yehdi lilleti hiye akvam) ayetinde işaret edilen 'el-akvam' (en temelli, tutarlı ve güçlü) bu seçim sürecinde insanın önünü aydınlatan arama yöntemi olarak öne çıkarılmaktadır.

Atay, geleneği bir değer ve norm kaynağı olarak görmemekte, yararlanılabilir bir birikim olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, bu geleneğin belli bir tarihsel kesitin, insanların, dönemsel problemlerin ve zihniyetlerin rengini taşıması sebebiyle mutlak bir eleştiri süzgecinden geçirilerek değerlendirilmeye alınması gerektiğini düşünmektedir.

Gelenek eleştirisi yahut haber değerlendirmesinde, bu geleneğin 'hak ve hakikat üzere' kurulu olup olmadıkları temel belirleyendir. Atalarının dinine uyduklarını söyleyenlere Kur'an'ın, 'eğer onlar yanlış üzerinde iseler de mi?'⁶ diye sorması bunu göstermektedir. Bu da geleneği mutlaklaştırmayı önlemeye yöneliktir.

Atay'a göre, Müslümanlar öncelikle 1400 senelik kültürü hesaba çekmeli ve onun boyunduruğundan sıyrılmalı ve hürriyetlerini elde etmelidirler; ikinci olarak da, dini kurumların, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, tarikatların, dinî derneklerin esaretinden, onların fasit çemberlerinin dışına çıkıp onları sorgulayarak, büründükleri zırhlarından çıkarmak suretiyle serbestliğe, kişiliğe kavuşmalıdırlar. Böyle bir tutum, geçmiş kültürün küçük görülmesi demek değildir, ama bu kültürün Kur'an'a götürülerek yeniden yargılanması ve değerlendirme kriteri olarak Kur'an'ın öne çıkarılması demektir. Geçmişte yapılanların yanlışlığı vurgulanmalı ve bunların önce zihinde, sonra da uygulamada alanında düzeltilmesi yoluna gidilmelidir.

Atay, *Halkın Dini, Ulemanın Dini ve Kuran'ın Dini* şeklindeki ayırımını, geleneksel yapıya tutunan bu yanlışları görmek ve ayıklamak için yapmaktadır. Halkın dini, ulemanın dininin bir kısmına uyar, bir kısmına ters düşer. Ulemanın dininin bir kısmı, Kuran'a uyar, bir kıs-

⁶ Bakara 2: 170.

mı uymaz. Kur'an'ın dini ise, akla, ilme ve birebir insanî durumlara uyar ve karşılaşılan problemlere çözüm getirir.

Atay, dinî değerlerin ve hükümlerin temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın ve aklın, geleneğin kurumsallaşmasıyla etkinliklerini nasıl kaybettiklerini de, bir süreç tasnifi yaparak değerlendirmektedir. İslâm düşünce geleneğinin kurumsallaştığı bu süreci Atay, şu şekilde sınıflandırmaktadır:

Birinci dönem, Hz. Peygamber ve sahabe dönemidir (610-660). Bu dönemde, bilgi ve hüküm kaynağı akıl ve Kur'an idi. Bu dönemde Kur'an'ın yanında hadisin bir ağırlığı yoktu. Nadiren Kur'an'da bulunmayanlar için hadîse gidilirdi. İkinci nesil Müslümanları dönemi, genç sahabe neslidir (660-761) ve bir asırlık bir süreyi kapsar. Bu dönemde İslâm'ın hüküm kaynağı, Kur'an ve hadîs idi. Hadîs bu dönemde çoğaldı. Kur'an'da olan hükümlerde bile hadîse gidildi ve böylece hadîsin Kur'an'a hakim olma süreci başladı. Eğer bir hüküm hadîste varsa, ayrıca Kur'an'da olup olmadığına bakılmadı. Bir başka hüküm kaynağı olarak sahabe sözleri bu dönemde değer kazanmaya başladı ve peygamber sözü gibi bir ağırlığa sahip oldu. Böylece Peygamber döneminde hakim olan akıl ve Kur'an geriye itildi. Üçüncü dönem mezhep imamlarının bilgi üretim süreçlerine katıldığı dönemdir (150-250 h./ 767-864 m.). Bu dönemde ikinci döneme ek olarak, bilgi ve hüküm kaynakları mezhep imamlarının içtihat ve fikirleri ile beşe çıkmış oldu, yani Kur'an, hadis, sahabe sözleri, tabiin (ikinci nesil) sözleri ve müçtehit imamların sözleri.⁷ Dördüncü dönem (250-1417 h./864-1997) taklit dönemidir.

Bütün bu süreçte, birinci dönemde Kuran, ikinci dönemde hadis, üçüncü dönemde imamların içtihatları hakim idi. Hadis, Kuran'ı geri plana itti, içtihatlar yani mezhepler de hadisi arka plana itti. Böylece Kuran daha da gerilerde kalmış oldu. Birinci dönemde bir meselenin hükmünü öğrenmek için Kuran'a gidilirdi, ikinci dönemde yalnız

⁷ Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, s. 17.

hadîse gidildi, üçüncü dönemde beş kaynağa gidildi, dördüncü dönemde ise yalnız içtihatlar yani fıkha gidildi. Bugün dahi İslâm dünyası bu dördüncü dönem fıkının hakimiyetindedir. Bu durumda İslâm dininin hüküm kaynağı olarak, müçtehitlerin sözleri somutlaştı ve kaynak olarak ne Kur'an ne sünnet ne de akıl kaldı. Müçtehitlerin sözleri ile sahabenin sözleri kaynaşarak fıkı oluşturdu. Üçüncü dönemde yani hicretin üçüncü asrında (miladi 9. asır) kurumsallaşan mezhepler, bu yapının taşıyıcısı olarak hala egemendirler.

2. Din (Şeriat) ve Din Kültürü (Fıkıh) Ayırımı

Atay'a göre, İslâm'da yeni bir anlayış ortaya çıkarmanın ve geleceksel düşünme biçiminin tahakkümünden kurtulmanın ilk şartı, *din* (şer'i'at) ve *kültür* (fıkıh) arasında bir ayırıma gitmektir.

Diğer dinlerdekinin aksine İslâm'da din ve kültürü birbirinden ayırmak kolaydır. Din, akıl ve Kur'an'dan ibarettir. Din kültürü ise, Kur'an'ı açıklayan hadiste anlatılan ilkeler ve din namına konuşanların, dini kaynağa dayanarak fikir beyan eden ve hüküm çıkaranların fikir ve sözleridir. Böylece İslâm'da ilahî unsur ile insanî olanı, yani din ile kültürü ayırmak mümkün olur. İlahî unsur zaman ve mekandan bağımsız olarak devam eder. İnsani unsur ise zaman ve mekana bağlıdır. Onun sınırı ile sınırlıdır, sınırının sonuna gelince hükmü ve hüküm sahası sona erer. Bundan dolayı Mecelle'de (Madde 39) 'zamanın değişmesi ile hüküm de değişir' denmiştir.

Kur'an'ın dışında kalan bütün söz, fikir ve içtihatlar din sahasının dışına, dinin kültür sahasına aittir. Hz. Peygamberin sözleri, içtihatları, sünnetleri ve zamanlarında sahabenin ve özellikle dört halifenin söz ve içtihatları, mezhep kurmuş veya kurmamış imam ve müçtehitlerin, diğer bütün alimlerin ileri sürdükleri fikirler, söyledikleri sözler ve yaptıkları içtihatlar hep din kültürünü meydana getirir. Fıkıh bu din kültürünün bir bölümünü, hukuk kısmını teşkil eder.⁸ Zaman ve

⁸ İslâm'ı Yeniden Anlama, s.56.

mekanla kayıtlı olan bu kültürün zaman aşımına uğramış olduğunu düşündüğümüz bir hükmünü kaldırmak mümkündür ve bunun için şu yollar takip edilmelidir:

1. Öncelikle bu hükmün kaynağının şer'i (Kur'an'a ve sahih hadise dayalı) mı yoksa fıkhi (bilginlerin içtihadına dayalı) mi olduğu tespit edilir.

2. Hüküm ister şer'i isterse fıkhi olsun, gerekçesi yani sebep ve hikmeti araştırılmalıdır. Şartları ayrıca değerlendirilmeli ve tespit edilmelidir.

3. Hükümün uygulanmaya konduğu andan itibaren tartışılıp değiştirilmesi düşünüldüğü zamana kadar geçen süre içinde nasıl uygulandığı ve tatbiki esnasında ortaya çıkan mahzurları ve faydaları incelenip değerlendirilmelidir. Böylece görevini yapıp yapamadığı daha iyi anlaşılır. Tadile ve değişikliğe uğrayıp uğramadığı tespit edilmelidir.

4. Yeni hükmün kaynağının, gerekçesi, sebebi ve dinin diğer ana ilkelerine uygunluğu araştırılır ve tespit edilir. Faydası ve hikmeti doğruluğu ve geçerliliği ortaya konur.

Bundan sonra yeni hüküm açıklık ve kesinlik kazanmış olup ilan edilir. Bu suretle yeni hüküm milletin vicdanında meşruluk ve hakka-niyet kazanır, kabul edilir ve uygulanması zahmetsizce sağlanmış olur.

3. İcma'ya Karşı İctihat Vurgusu

Dini düşüncede yenilenmenin önündeki en büyük engellerden biri düşünce ve hükümlerdeki belli kalıpların, şaşmaz birer kaynak olarak her dönem insanının önüne konulmasıdır. Bu düşünce ve hüküm kalıpları 'icma' adı altında toplanmış ve mezhep hükümlerinin tartışmasız bir şekilde ileriki asırlara ulaşması, icma üzerinden sağlanmıştır. Atay'a göre, ilk Müslümanlar, kişinin bireysel dini davranışlarını denetleyerek baskı altına almak için, din işlerine getirmek istedikleri

tek tip düzenlemenin kaynağı olmak üzere icma, sözcüğünü ilkeleştirek otorite kaynağı haline getirmişler ve böylece içtihadı geçersiz kılmışlar ve özgür düşüncenin ve bilim üretiminin önünü kesmişlerdir. Çünkü icma, içtihadı ve bilim üretimine karşı ortaya atılan bir yetke (sulta/otorite) olup bilim üretimine engeldir.

İlk Müslümanlar, toplumsal bilimlerde *icma* yetkesini kullanacaklarına, *şûrâyı* (danışma) kullansalardı, daha doğru olurdu. Kuran'da buyrulan *şurayı*, Müslümanlar bin dört yüz yıldır ihmal etmişler ve kuramını kurup geliştirememişlerdir. Toplumsal olgularda şura ve bilimde içtihat olsaydı, İslâm dünyasında özgür düşünme ve bilimsel bilgi yapma sürer gelirdi. Çünkü içtihat, emek vererek ulaşılan ve üretilen bir düşün ve bilgidir. Böyle bir bilgi kabul görmez ve geçersiz sayılırsa, bir daha üretilmez. İctihat bireysel olduğu için, eğer toplumda ona değer verilirse, bireyler arasında bilim üretme yarışı başlar, bilim ilerler, gelişir ve bilinmeyenler bilinir olur.

İctihat sözcüğü, halkın, halk âlimlerinin, taklitçilerin bildiği gibi sadece fıkıhta değil, teknik ve sosyal bütün bilimlerde bilim yapmaya ve düşünce üretmeye denir. İctihatta tam bir bireysel özgürlük olduğu halde, icmada tam bir baskı ve yetke (otorite) söz konusudur. İslâm kültüründe, bilimde baskının en susturucusu icma, diğer bir deyişle de çoğunluk âlimleri (cumhur), halk âlimleri deyişidir. Şûrâda ise herkesin fikrini özgürce ortaya atma ve sonra özgürce, baskısız oylama yapma vardır. Bunun, yönetimle ve toplum düzeni ile ilgili durumlarda oy birliği veya oy çokluğu gerektiği yerlerde kullanılması demokrasinin sözlük anlamına da uygundur.⁹

Bilimde otorite yoktur. Bilimde otorite bir kurum olduğu gibi, bir birey ve kişi de olabilir. Bilimde otoritenin bulunması, bilimi yok eder, bilim yapılmasına hem maddi hem de manevi baskı yaparak engel olur. İslâm'da bilimin engellenmesi, bilim otoritelerinin ortaya çıkmasıyla ki, bu *icma*ın ta kendisidir. İcma, bir meselenin bilimsel kesin-

⁹ Atay, "Demokrasi ve Bilim", Yayınlanmamış Notlar.

liğe sahip olduğu konusunda oy birliği veya çokluğudur. İcmaya (bilim otoritesine) karşı herhangi bir bilim adamı aykırı bir fikir ileri sürse geçerli görülmez. Yaptığı bilimsel çalışma boşa gider. Atay, bu noktada Mısırlı bilgin Cemal Benna'nın (1920-) *el-Sultah tüfsidu'l-'akide* (Otorite İnancı Bozar) düşünsel ilkesine referansta bulunur ve burada anılan sultayı, her türlü otoriteye yaygınlaştırır.

4. Gelenekçilik, Muhafazakarlık ve Modernlik Arasında Atay

Atay geçmişi değil, şimdiyi ve geleceği kurgulayan bir zihin yapısına sahiptir. Geçmiş, sadece şimdiye olan etkisi açısından bir değerlendirmeye tabi tutar ve geçmişi bir norm kaynağı olma niteliğine hiçbir zaman büründürmez. Bu da onu, gelenekçilikten uzaklaştırır.

Gelenekçi kişi, cemaatçi yaklaşımla ve cemaatten kaynaklanan bir korkuyla içine doğduğu gerçekliği yok sayamaz ve aksini düşünemez. Bu anlamda da Atay tam bir gelenekçilik karşıtıdır ve bireysellik taraftarıdır ve bireyin cemaat tarafından baskılanması ve bireyin düşünme yetilerinin cemaat tarafından törpülenmesi olarak gördüğü ve bir anlamda geleneğin devamını garanti altına alan *icmaya* karşı çıkmasının altında da bu düşüncesi yatmaktadır.

Atay, gerçekleştirmek istediklerine toplumsal bir meşruiyet zeminini sağlamak için geçmişe referansta bulunur. Rasyonel olarak temellendirdiği bir konuyu geçmişten alıntılarla destekleme ihtiyacı, hem İslâm düşünce külliyyatının bir parçası olma düşüncesinden hem de toplumun hala otorite ve saygınlık kavramlarını geçmişe referansın gölgesinde arama alışkanlığından kaynaklanıyor görünmektedir. Eleştirel düşünürler, toplumsal muhalefet yaratacak düşüncelerine gelebilecek olan tepkinin şiddetini, bu geçmiş referanslara başvurmak suretiyle azaltma yoluna gitmektedirler.

Geçmiş bir şekilde referans olarak kullanmak ama hiçbir şekilde orada söylenenlere takılıp kalmamak, gelenekçilik ile muhafazakarlık arasındaki sınırı belirlemektedir. Bu anlamda İslâm düşünce geleneğinin sistematik bir yapı arz etmesini sağlamak için, söz konusu gelene-

ğin bir parçası olduğunu göstermeye çalışmak, ama aynı zamanda kendine has argümanlarla o gelenekten bir kopuşu yaşamak muhafazakarlıktır. Muhafazakar kendi anını kurgulamak için geçmişe bakmak durumunda hisseder kendini, geçmiş kurgulamak için değil.

Atay bir bütün olarak geçmişi öne çıkarmak yerine, geçmişi meydana getiren tekil ve karakteristik birimlerden yapılacak bir seçmenin bugünkü gerçeklik içinde yeniden oluşturulması arzusunu taşır. Bu anlamda ihyacı/reformist bir tutum sergiler: Buna göre geçmişte aktif kılındıkları zaman Müslüman toplumun can damarını besleyen temel Kur'anî kavramlar ve bunlardan beslenen eylemlere asli anlamları iade edildiğinde yahut bunlara yeni anlamlar eklendiğinde aynı fonksiyonlarını icra edeceklerdir. Kur'an'ın bu fonksiyonel kavramlarına asli anlamlarını kazandırma anlamında ihyacı/reformist, bunlara yeni anlamlar eklenmesi anlamında ise modernist sayılabilecek bir tutum benimsemektedir.

Atay Asr-ı saadet olarak anılan dönemi varılacak bir hedef değil, bir hareket noktası, taban olarak görür. Asr-ı saadet dönemi, her müminin model olarak yaşamasının gerektiği bir model dönem değildir, daha mükemmelinin çekirdeğini içinde barındıran bir tarihsel kesit ve kaynaktır. Atay, geride kalmış bir kesitin özlemiyle yahut onun benzerini yaratma ile uğraşmaz; aksine o tarihten bu tarafa gelen birikimi kendi rasyonel gücü ile yoğurarak kendi kesitinde makul olanı üretmek ana hedefidir. Muhafaza edilecek değerler, yaşanan anın gereksinim duyduğunu üretecek gücü var kılmak için muhafaza edilecektir.

Muhafazakarlığın modernlik boyutu, eskiye ait olan iyiye yeniden üretmektir. Bu tutum, sembolleri değil, fikirleri öne çıkaran ve fikirler üzerinden bir sistem inşa etmeyi önceleyen bir yaklaşımı içinde barındırmaktadır. Bu tarz bir muhafazakar modernlik, aynı zamanda, radikalizmi engelleyen bir reçete konumundadır.

Atay, geçmişteki anlamaları, doğrusuyla yanlışıyla, dikkate almadan doğrudan Kur'an'dan yapılacak çıkarımları (istinbatları), için-

de yaşanan kesit için ivedi ve uygulanabilir çözümler üretmenin yegane yolu olarak görmektedir. Akıl, Kur'an ve olgu/durum şeklindeki üçlü formülasyonu norm kaynağı olarak geleneksel birikimi dışlamaktadır. Bu yorum ve çıkarım yöntemi, faydacı ve pragmatist bir tutum olarak adlandırılabilir. Bu tutumda akıl ve Kur'an arasındaki gidiş-gelişi gerektiren, bir başka deyişle, istinbatı zorunlu kılan *durumdur*. Bir düşünürün yaşadığı çağın vicdanı olma arzusunu gerçekleştirecek olan da bu durumlar/olgulardır. Bu olguları bütün yönleriyle göğüsleyecek bir retorik geliştirmek ve her anlamda olaylar ve olgular altında ezilmeyecek, aksine onları evirip çevirecek bir Kuran ve din mantığı geliştirebilme de düşünürün namusudur. Atay'ın dini anlama ve uygulamaları tasnif ederken; halkın dini, ulemanın dini, Kuranın dini şeklinde yaptığı ayırımı aslında geçmişteki anlama ve uygulamalara karşı tavrının ipuçlarını vermektedir. Bu tasnifin ele verdiği gibi, Atay Kur'anı anlamada tarihsel bağlamı dikkate almaz. Doğrudan Kur'an'la muhatap olan zihin ihtiyaç duyduğunu ondan çıkarır. Tarihsel ve sosyal doku çoğu zaman Kur'an'dan bize doğrudan ulaşacak olanın önünde engel olarak da çıkabilir. Bu anlamda da Atay tam bir gelenek karşıtıdır.

B. Kur'an'a Dönüş: Kur'an'ı Anlamada Evrensel İlkeler

İslâm düşüncesinde bir yenilenme yaratma iddiasının Kur'an'a dönüşle taçlandırılması en doğal sonuç olarak görülmelidir. Kur'an'a dönüşü Türkiye'de sistematik ve tutarlı bir şekilde işleme ve bunun öncüsü olma onuru Hüseyin Atay'a aittir. Bu iddia, şüphesiz, ülkemizde başka bilim adamları tarafından da başarılı bir şekilde seslendirilmiştir. Ama bu iddianın yükünü ve sıkıntısını, bu iddiayı her platformda farklı tonlarda seslendiren Atay'ın çektiğini teslim etmek gerekir.

1. Kur'an'ı Anlama Aygıtı ve Hüküm Kaynağı Olarak Akıl Vurgusu

Atay'ın akla yüklediği anlam, felsefe tarihinde rasyonalist felsefenin zeminini oluşturması anlamında, akla yüklenenden farklıdır. Atay'ın düşüncesinde akıl, norm kaynağıdır ve norm koyarken de tecrübeden beslenir. Bu yönüyle de teolojik bir özellik gösterir. Bu anlamda, Atay akla iki işlev yüklemektedir: Birincisi, anlamak; ikincisi ise bilinenden bilinmeyi elde etmek ve bağımsız hüküm vermektir. Aklın birinci işlevi, insanda kuvve halinde vardır ve insanı diğer varlıklardan ayırır. İkinci işlevi ise, fiili olarak vardır ve saf aklın çalıştırılarak işlevsel kılınmasını ifade eder. Düşünmeyi teşvik anlamında Kur'an'ın referansta bulunduğu akıl bu ikincisidir. Bu akıl, Allah'ın insana verdiği sözsüz, lafızsız vahiydir. Kur'an gibi hüküm verir ve verdiği hüküm Kur'an'ınki gibi meşrudur, şeriat sayılır.¹⁰ Akla yüklenen bu işlevi Atay, aynı zamanda, hem insanın şahsiyetine ve onuruna verilen önemin bir göstergesi hem de Kur'an'ın rasyonelliğini ve yüceliğini temellendiren bir kaynak ve dayanak sayar.

Aklın birinci işlevinde hemen herkes hemfikir olmakla birlikte, ikincisinde tartışmalar vardır. Kur'an'ın lafzi/literal yorumunu önceleyenler, aklın müstakil bir hüküm kaynağı olarak görülmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Mezheplerin aklın bu ikinci işlevi konusundaki anlaşmazlıklarını, '*istihsan*' çerçevesinde yaptıkları tartışmada görmek mümkündür. *İstihsan*'a, müctehidin delilini bulmakta zorlandığı zihinsel bir anlam, kıyastan daha kuvvetli başka bir kıyasa gitmek ve insanların yararı için delilin gösterdiği hükmü bırakıp, adet ve örfе başvurmak, gibi anlamlar verildiğini¹¹ düşündüğümüzde, *istihsan* ilkesi ile akla açılan alanın genişletildiğini fark ederiz. Hanefiler ve Hanbeliler, *istihsan*ı şer'i bir delil olarak kabul ettikleri halde, Şafii'nin 'Kim *istihsan* ile hükmederse şeriat koymuş olur'¹² ifadesine dayanan

¹⁰ Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, s. 88.

¹¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 211.

¹² Şafii, *er-Risâle*, *İstihsan* bölümü.

Şafiiler bunu kabul etmemiştir. Onlara göre akıl hüküm vermez, hüküm çıkarır. Atay'a göre, akıl sadece anlama aleti olarak alınırsa bunun lafızcılıktan fazla bir farkı kalmaz. En akılcı oldukları kabul edilen Hanefiler bile üçüncü asırdan sonra aklı sadece bu işlevine indirgeyerek lafızcılarla aynı safı paylaşır olmuşlardır, başka bir ifadeyle akla içtihat etme ve serbest anlama hakkını tanımamışlardır.

"Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerin dışında kalan meselelerin hükmünü öğrenmek için kaynak sadece akıldır. Akıl bu hususta serbest ve müstakil kalmaktadır. İslâm akla bu yetkiyi vermiştir. Büyük imam ve müçtehitler aklın bu görevini ve işlevini kabul etmişlerdir. Akıl, Kur'an ve hadîsin dışında kalan meselelerde hüküm verirken kendine göre hareket eder ve hükmünü verir. Bu metotlardan kıyası, istihsanı, kamu yararını (maslahat-ı amme), örf ve adeti zikredebiliriz. Bunların dışında başka metotlar zikrettikleri gibi günümüzün şartlarını inceleyerek, gerekirse başka yöntemler de ilave edilebilir."¹³

Atay, Kur'an'ın akla müradif olarak kullandığı terimlere atıfta bulunarak, aklın işlevsel alanını genişletmektedir:

a. *Lübb (Soyut Akıl)*: Hiçbir şeyin tesirinde kalmadan, önceki fikir ve inançların etkisi altında bulunmadan sırf akıl ilkelerine göre aklı selimini kullanan, diğer bir deyimle, yeni bir sonuca varmak için her şeyden şüphe edip, hiçbir şey bilmiyormuş gibi yeniden incelemeye ve araştırmaya koyulmak ancak böyle soyut, önyargısız arı bir akıl ve lüb ile mümkün olur.¹⁴

b. *Fıkıh*: Bir şeyin hem ne dediğini hem de ne demek istediğini anlamak.¹⁵

c. *Tefekkür*: Bilinenleri inceleyip uygun bir şekilde düzenleyerek bir sonuca varmak; istidlalde bulunmak.¹⁶

¹³ Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, s. 80.

¹⁴ İbrahim 14/52.

¹⁵ En-Nisa 4/78.

¹⁶ el-Bakara 2/219.

d. Nazar: Düşünmek ve kalp gözüyle bakmaktır. Bakma eylemini içselleştirmek.¹⁷

e. Hicr: Aklın insanı olur olmaz kötü ve yanlış şeyleri yapmaktan koruması anlamındadır.¹⁸

f. Nüha: Kökeninde ‘yasaklamak’ olan bu kelimenin, akıl yerine kullanılması, aklın insana neleri yapmaması gerektiği konusunda kaynaklık edecek güçte olması sebebiyledir.

2. Yorumların ve Çıkarılan Hükümlerin İşlevselliğini Sağlayan Genel İlkeler

Atay’a göre, Kur’an’ın, bir yorum etkinliği ile insanlara ulaşıyor olması, bu yorum ilkelerinin ciddi olarak üzerinde durmayı gerektirmektedir. Bunun için de, Kur’an’ı yorumlamaya ve anlamaya çalışanların, aşağıdaki temel evrensel Kur’anî ve aklî ilkeleri dikkate almaları gerekir. Bu ilkeler Kur’an’ın bütünlük ruhuna ve felsefesine uygun yorumlara ulaşmanın kapısını aralayacaktır:

a. Bilgi Kuramı: Elde edilen veya ulaşılan bilgi kontrol edilmelidir. “Bilgin olmadığı şeyin ardına düşme. Doğrusu kulak, göz, gönül; işte bunların hepsi sorumludur.”¹⁹

b. Nedensellik İlkesi: Meydana gelen her olayın ve nesnenin bir nedeni vardır. “Biz ona her şeyin sebebini anlattık, verdik, o da sebebe uydu.”²⁰

c. Adalet İlkesi: Atay’a göre Müslüman düşünürler, Allah’ın adil olmasını sadece kendisi ile insanlar arasında olan ilişkiler konusunda; iyiliklerine karşı tam eşit sevap ve ecir vermek, isyana ve günaha karşı gereken eşit cezayı verme ve onu ahirette uygulamak olarak anlamışlardır. Oysa Allah’ın adil olmasının asıl hedefi insanlar arasındaki

¹⁷ el-Araf 7/185.

¹⁸ el-Fecr 89/5.

¹⁹ el-İsra 17/36.

²⁰ Kehf 18/84-85.

ilişkileri dengelemesi, onları ölçüye vurmasıdır. Adaletin etkin olduğu alanın insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemedeki ağırlığı ihmal edilmıştır. Özellikle, ahlâkî ve cezaî içerikli ayetlerin bu ilke dikkate alınarak yorumlanması gerekir.

d. İyilik-Kötülük/Güzellik-Çirkinlik İlkesi: Çok somut ve objektif bir ilke olan adalete ek olarak Kur'an nispeten daha sübjektif olan bu ilkeye bilgi niteliği katarak biraz daha somutlaştırmaktadır. Kur'anın deyimi ile 'iyiyi söylemek ve önermek, kötüye de işaret ederek önlemek' anlamındaki *emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*, bu ilkenin kaynağıdır. Bu iki ilke, iyilik-güzellik ve kötülük-çirkinlik insanoğluna sanat ve eylemlerinin yöntemini ve yönünü vererek, onun ahlâklı, disiplinli, nezaketli, nazik ve zarif olmasını önermektedir.

İslâm'ı anlatma bu iki ilkeye göre olacaktır. İslâm'ın önemini ve yasaklarını zarafetle, kibarlıkla ve nezaketle anlatmada üç temel ilke vardır: 1- Anlatılacak konunun inceliklerini iyi bilmek, 2- Anlatılacak konuyu güzelce, nazikçe, edeple öğüt vererek anlatma, 3- Tartışmayı mantıklı, tutarlı, kızmadan, kızdırmadan, zarafetle yapmaktır.²¹

e. Fıtrata/Doğaya Uygunluk: Atay'ın Teolojik Antropolojisi: Atay, insanın fıtratı ve ilahî buyruklar arasında bir bağlaşıklık/korelasyon kurmakta ve Kur'an'ın buyruklarını bu çerçevede değerlendirmekte, nassı, insanı dışlayan, insan karşısında acımasız tavır alan değil, aksine insanın şartlarını ve yapısını göz önünde bulundurarak önerilerde bulunan bir kaynak olarak görmektedir.

Teolojik düşünce ve ilkelerin, insanın varlığı ve tecrübesinin ötesinde ve dışında objektif bir varlığının olup olmadığı tartışma konusudur. Vahyin yapısı gereği, inanç ilkeleri insanın tecrübe dünyası tarafından şekillendirilmektedir. Bu yüzden vahiy her zaman, reel varoluşsal tecrübe içinde anlaşılmalıdır. "Kendini, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı doğa dinine ver."²²

²¹ en-Nahl 16/125.

²² er-Rum 30/30.

Atay, Kur'an'daki buyrukların insan doğasına uygunluğunu anlatmak için sık sık yaptığı şu ayırımı yineler: Bir Kur'an'ın dini vardır, bir de bilginlerin (ulemanın) dini. Kur'an'ın dini doğa dinidir, ama bilginlerin dini doğa dini değil, kurum ve örgüt dini olduğu için, sapıtırılmış bir dindir. Kur'an'ın doğa dininin anlamı, insanın doğasına uygun, onu zorlamayan, ona sıkıntı vermeyen hükümler koymasındır. Bu anlamda, din insan içindir, insan din için değildir.

Kant'ın *ödev ahlâkı* ile, insanı yapısı gereği bir fazilet kaynağı olarak gören ve ne yapması gerektiğini kendisine buyrulmadan önce bilen insana dayalı *fazilet ahlâkı* arasındaki farka burada dikkat çekmemiz gerekir. Atay, insan fıtratına dayandığı için, Kant'ın ödev ahlâkını reddediyor görünmekte, ve dini, insanın rasyonel ve tecrübi olarak keşfettiği doğruları ikame edecek iradeyi harekete geçiren bir kurum olarak görmektedir. Atay'ın, buyrukları yerine getirmek üzere var olan, bir başka ifadeyle varlığının temel amacı, belirlenen ödevleri yerine getirmek olarak sunulan insandan başka bir insan tasarımı vardır. İnsanı hem faziletli bir varlık hem de bir değer olarak görür. İnsanın fazilet ve değer kaynağı olarak görülmesi, iyiye ve doğruya kaynaklık edebileceğini kabul etmeye götürür. Din insana hizmet etmeye gelmiştir, insan dine hizmet için yaratılmamıştır, din insan için bir araçtır, amaç değildir. Allah evreni insan için yaratmış ve yönetmektedir. O halde Kur'an'ın dininde ve anlattığı İslâm'da insana bir zorluk ve zorlama yoktur. Dinde hüküm kaynağı olarak Atay'ın Kur'an ve akıl (insan) vurgusu bu yönelimin açılımından ibarettir:

"Fıkıhçılarla, tasavvufçularla, kelâmcılarla dini bir sorunun olursa, hemen Kur'an'a git ve aklını kullan. Kur'an bu gibi dini sorunlarda aklını kullanmakla seni görevlendirmektedir. Akıl ve Kur'an, asıl temel dinî kaynaktır. Bı ikisi ile yolunu bulursun. Yoksa şaşırır, gider hiç beğenmediğin bu günkü duruma düşersin."²³

²³ Atay, "Kur'anı Anlama ve Açıklama (Tefsir) Yöntemleri", s.14.

Bilgi aktları, maddi ve manevi yapısı, iradesi ile insan tanımı, insan için neyin iyi olduğunu da aramaya ve tanımlamaya götürecektir. Doğal ve reel olanı tanımlamak suretiyle Atay, bu doğal ve reele mutabık ilkeler ve hükümler önermektedir.

Atay, yoruma ve hüküm çıkarmaya konu olan Kur'an ayetlerinin temel özelliklerini de şöyle sıralamaktadır:

1-Kur'an'da her hükmün şartı ve nedeni vardır.

2- Her hüküm iki şekilde anlaşılmalıdır: a. Biri hükmün ne dediği/olduğu, b. Diğeri ne demek istediğidir.

3- Kuranda her ayet başka bir ayetle bağlantılıdır. Bağlantılı olan ayetler Kur'an'da dağıtılmış olarak bulunmaktadır. Bu ayetler arasındaki bağlantıları kurmak yorumcunun görevidir.

4- Kur'an'dan herhangi bir ayeti çekip alarak, yalnız onun üzerinden kural koymak yanlıştır.

5- Kuranın her ayeti, Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurularak, bir bütünlük içinde değerlendirilmelidir. Bu tutum, Kur'an'ı 360 derecelik bir açı ile okumak ve yorumlamak imkanı verecektir.

6- Bir ayeti önce kendi bağlamı içinde, sonra Kur'an'ın bütünlüğü içinde anlamaya önem vermelidir.

3. Aşamalı Eğitim ve Uygulama Yöntemi

Atay, Kur'an'a dayalı çözüm arayışlarında *maslahat* kavramını öne çıkarmaktadır. Bu realist/pragmatist tutum, Kuran'ın bütün ayetlerinin her an ve her durumda işlerliğini sağlamaya ve dinde evrensellik ve esneklik düşüncesine zemin hazırlamaya yöneliktir.²⁴ Atay, *maslahat* ilkesi gereği, Kur'an'ın ayetlerinin bir kısmını işlevsiz kılmayı imleyen *neshi* reddetmekte ve bunun yerine *tahsisi* öne çıkarmaktadır. Neshin Kur'an'da olmaması maslahat gereğidir. Nesh, aynı zamanda tek tipleştirme faaliyetidir ve hedefinde hem ayetler, hem olaylar hem de insanlar vardır. Nesh ile kötürümleştirilen ayetlere hayat vermek

²⁴ Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 153

üzere öne çekilen *tahsis*; aynı konuya ilişkin bildirimleri içeren farklı ayetlerin her birini, ayrı ayrı olay ve durumlara ilişkin görmek ve yorumlamak demektir. Böylece Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümlerin çoğalmas ve Kur'an'ın kapsamının genişlemesi arzu edilmektedir.²⁵ Atay buna örnek olarak en-Nisâ 4/15, 16 ve en-Nûr 24/2 ayetlerinin birbiri ile irtibatını ele almakta ve yapılan yanlış yorumları da zikrederek, Ebû Müslim İsfahânî'nin yorumuna katılmaktadır.²⁶ Geleneksel yorumlarda bu ayetler, bütünüyle zina meselesine hasredilirken, ayrı ayrı alındıklarında en-Nisâ 4/15. ayetin kadınların kendi aralarındaki fuhşuna yani seviciliğe/lezbiyenliğe; en-Nisa 4/16. ayetin erkeklerin kendi aralarındaki fuhşuna yani homoseksüelliğe; en-Nur 24/2. ayetin ise kadın ve erkek arasındaki fuhşa yani zinaya işaret ettiği ortaya çıkacaktır. Bu durumda sadece zina suçunun hükmünü çıkarmak üzere başvurulmuş ve aralarında bir nesh ilişkisinin kabul edildiği bu ayetlerin, ayrı ayrı suçların hükümlerini içerdiği tespit edilmiş olacaktır.

Kur'an'ın inananları aşama aşama/tedrici olarak eğitmesini, Kuranın peyderpey tenzilinde görmek de mümkündür. Bu tedriciliğin mantığını ve gayesini Atay şöyle açıklamaktadır:

“İnsanlara daha iyi ve kolay şekilde yeni ilkeleri ve hükümleri anlatmak ve mümkün olduğu kadar çok kimsenin kabul etmesini sağlamak ve gönüllerine isteyerek yerleştirmek, onlara mal etmek, şahsiyetlerinin hamurunu onun mayası ile yoğurmak. Bunun, her zaman herkese uygulanacak bir metot olarak baki kalmasının gereğini böylece Müslümanlara göstermektir. Çünkü insanların yaratılıştaki özellik ve nitelikleri insanlıkları boyunca bakidir. Allah, insanı yeniden başka bir özelliklerle yaratmadıkça, bu Kur'an ona rehber olmakta devam edeceğine göre, bu metot da uygulanmakta tesirli ve faydalı olacaktır. Kur'an'ın bu metotla ikinci bir hedefi daha vardır. Bu, o zamanki putperestlere cevap vermede devamlılığı sağlamış olduğu gibi şimdi de

²⁵ Atay, age, s. 155.

²⁶ Atay, age, s.146.

Müslümanlığa alıştırmak için azar azar ve kısım kısım Müslümanlığı öğrenip yapmanın aleyhinde olanlara da cevap teşkil etmektedir ...".²⁷

Bu aşama aşama uygulama mantığı ile, tutuculuktan ve taassuptan uzak bir mümin zihni yaratılır. Yine bununla, zaman ve mekan kollanarak, uygun bir üslup ve davranışla zaman ve mekanın değişik faktörlerini de göz önünde bulundurarak çözüm arama alışkanlığı kazanılmış olur. Tedricilikte, hayatın normal akışı ile dinî pratikleri armoni içinde bulundurabilme düşüncesi ve bu ikisini birbirine karşı konumlandırmama endişesi yatmaktadır. Atay bunu *Buharî şârihi* Aynî'den yaptığı bir alıntı ile pekiştirmektedir: "Büluğa eren çocuklara ve yetişkinlerden olup günahlardan tövbe edenlere, dinin pratiklerini azar azar yumuşaklık ve lütufla öğretin, alıştırın."²⁸

4. Tarihselciliğe Reddiye ve Doğrudan Kur'an'a Referans

Tarihsellik ve tarihselcilik, bir hükmün yahut değerın geçerliliğini, bir zaman kesitine bağlı olarak düşünmeyi ifade etmektedir. Tarihselci tutumu benimseyenler, bilerek ya da bilmeden, Kur'an'da ifadesini bulan değerlerin, indiğı toplumun olguları ile sınırlı olduğunu söylemektedirler. Esbab-ı nüzulü, olgular olarak gördüğümüzde, ebedi değerlerin toplandığı bir kitabı bu olguların sınırlı çerçevesi içinde mütalaa etmeye kalkmak, onları o kesitte boğmak olurdu. Bu anlamda, hem vahyin içinde hem de vahye muhatap olan insanda bu tarihselliğı aşan unsurlar ve yetiler mevcuttur. Vahyin içinde olgulara bağlı ve bağımlı olmayan bu unsurlar ebedi değerlerdir, bu ebedi değerleri ebedilikleri ile kavrayacak ve sadece tarihin bir anına sıkıştırıp bırakmayarak, oradan ötelere taşıyan insanın tarih üstü unsuru ise aklıdır. Vahiy ve akıl arasındaki bu korelasyon ise vahyin ebedi ilkelerinin anlaşılabilme ve uygulanabilmesinin zeminini oluşturmaktadır.

Atay, Kur'an ayetlerinin nüzul ortamından bağımsız olarak ele alınıp yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Zira, ona göre Kur'an

²⁷ Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 315.

²⁸ bk. *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 318, vd.

peygamberin ve toplumun yapısına bağımlı bir kitap değildir. Böyle olsaydı, Kur'anın içeriğinin ağırlıklı olarak hitap ettiği ilk toplumun hakim problematik yapısı tarafından şekillendirilmiş olması gerekirdi. Oysa durum bunun aksini göstermektedir.

Atay'ın görüşü şu anlamda önemlidir: Kur'an'da var olan bütün anlam referanslarının Arap toplumunun bünyesinde toplanmış olması, sifıra yakın bir ihtimaldir. Total olarak Kur'an'ın kıyamete kadar var olacak olan bütün insan ve toplum gerçekliklerine delalet eden bir anlam dünyasının var olduğu kabul edilir. Bu doğrudur. Bu durumda şu soruyu sormakta yarar var: Kur'an Arap toplumuna başka bir ifadeyle zaman ve mekan itibarıyla çerçevesi belli bir dilimde yaşayan insanları dikkate alarak indi ise, kıyamete kadar gelecek olan bütün insan ve toplum gerçekliklerini kendinde toplayan bir prototip özelliğine nasıl sahip olacaktır? Daha açık sorarsak, Arap toplumu ve insanı, gelecek bütün insan ve toplum örnekliklerini kendinde toplamış bir yapıya mı sahipti ki, sonraki bütün insan ve toplumlara hitap etme içerik ve kudretini beslendikleri bu yapıdan almış olsunlar? Arap insanının ve toplumunun daha genel anlamda, geçmişte yaşamış hiçbir insan ve toplumun bütün insan ve toplum gerçekliklerine kaynaklık etmesi mümkün değildir. Kur'an'ın anlam dünyasının (levh-i mahfuz, alemu'l-emr) sadece Kur'an'ın indiği zaman diliminde yaşayan insanları dikkate aldığını söylemek ve ayet yorumlarına giderken esbab-ı nüzul gibi ayetleri lokalliğe sıkıştıran bir yorum mantığının peşine takılmak, Kur'an'ın referans çerçevesini daraltmaktan ve tarihselciliğe sığınmaktan öte bir sonuç doğurmayacaktır. Bu anlamda Atay, Kur'an'ın tarihsel bir okumaya tabi tutulmasına karşı çıkmakta ve Kur'an'ı yorumlarken tarihsel bağlamın dikkate alınmasına itiraz etmektedir.

Kur'an, peygamberin şahsiyetini ve o zamanki toplum yapısını model alarak görerek inmedi. Vahiy inene kadar peygamber bu iş için hazırlanmış da değildir ve böyle bir süreçten peygamber de haberdar

değildi. Zira, Peygamberin yaşamında kırılma yaratan çok önemli olayların ezici kısmına Kur'an'da yer verilmediğini biliyoruz.

Kur'anın toplumsal matrise bağımlı olarak nazil olmadığına bir başka göstergesi, birçok Arap geleneğini kaldırmış olmasıdır. Kur'an'a intikal eden Arap gelenekleri ise mümkün olduğunca Arap etnisitesinden soyundurulup, evrensel bir karakter verildikten sonra muhafaza edilmiştir. Doğrudan Kur'an'la muhatap olan zihin, ihtiyaç duyduğunu ondan çıkarır. Tarihsel ve sosyal doku çoğu zaman Kur'an'dan bize ulaşacak olanın önünde engel olarak çıkarılmaktadır. *لأنذرکم به ومن بلغ* "Li ünzireküm bihi ve men belağa" (sizi ve bu mesajın ulaştığı herkesi uyarmam için ...) ayetindeki *ومن بلغ ve men belağa* (mesajın ulaştığı herkes) ifadesi, ayetlerin referans çerçevelerinin genişletilmesinin zemini yaratmakta ve ayetlerin referanslarının tarihin bir kesitine hapsedilmesini engellemektedir.

5. Pratiğin Teoriye Öncelenmesi

Atay'ın pratiğe öncelik verdiğini ve teoriyi bunu doğuracak şekilde kurguladığını söylemek mümkündür. Bu anlamda da idealist değil, realist çizgiyi takip eden bir düşünür profili ile karşılaşırız. Ahlâkî pratikler ve insanî davranışlar (*ma'ruf*) üzerine oturtulan dürüst bir yaşam, onun için birinci önceliktir. Bu sonuçları doğurmayan salt söylemin/teorinin fazla bir değeri yoktur. Söylem/teori, bu pratikleri dinamik ve aktif kıldığı ölçüde değerli ve saygındır. Pratiğin nasıl öncelendiğini şu alıntıdan takip edelim:

"Her ideoloji, hayatı, insanın yaşadığı şartları etkilemek, değiştirmek ve başka bir nizam sokmak için kurulur. Bu her din için geçerli olduğu gibi İslâm dini için daha da geçerlidir. Bunun için İslâm, sadece soyut ve tatbiki imkansız olan fikir, hüküm ve buyrukları kutsal metinlerle tespit edip insanları ona bağlamaya, onları koyu ve katı idealizme, ütopyaya sürüklemek niyetinde değildir. İnsanı, insani vasıflarından çıkarıp robot melek seviyesine sokmak amacını gütmeyiz. İslâm gökte durup yeri idare etme sistemi değildir.. o, gökten gelip

yere konmuş ve insanların arasına karışmıştır. ... insanlık vasfını muhafaza eden Hz. Peygamber'e yorumlama hakkı yine Allah tarafından resmen ve dinen verilmiştir. Böylece yüce Allah, İslâm dinini insanlardan biri olan peygamberine yorumlama hakkını vermekle insan unsurunu dinin kurulmasına katmıştır. Hz. Peygamber de hayatında insanları kendisi gibi dini esasları yorumlamaya alıştırmıştır. Kendi yanında sahabeye içtihat etme hakkı tanımış ve onu bizzat uygulamıştır. İslâm'ın her zaman ve mekanda uygulanabilirliğinin insana yüklediği içtihat etme, kendi fikir ve görüşüne göre onun içinde bulunduğu şartlara ve uygulama yetisine dayanmaktadır".²⁹

Atay, bu tercihini daha vurgulu hale getirmek için şu ayırımdan yararlanır: *İbâdat-ı mersûme ve ibâdat-ı ğayr-ı mersûme*. Bunlardan birincisi namaz, oruç gibi şekli, şemaiili belli bireysel ibadetlerdir. İkincisi ise sosyal meselelerde ve insanın kendisi dışındaki insanlarla ilişkisinde ortaya çıkar. İmam Cüveynî bu ikincisine denk gelecek şekilde Farz-ı kifaye kavramını Farz-ı ayn'dan daha önemli tutmuştur. Buna göre Farz-ı ayn kişinin kendisiyle, Farz-ı kifaye ise bütün insanlarla ilgilidir. Bu yorum, aynı zamanda dinin sosyalleşmesinin/toplumsal bir zeminde aktüelleşmesinin de anahtarını içinde barındırmaktadır. Bu tutum, İslâm'ın evrensel olan ilkelerinin öne çıkarılmasının yolunu açacak, namaz, oruç gibi ferdi ibadetleri yapmak suretiyle Müslümanlığın bütün şartlarını yerine getirmiş olmanın rahatlığı ve güveni içinde oturan Müslümanlara, bunun yetmeyeceği, dinin evrensel ilkelerinin, yani insanlar arası ilişkileri düzenleyen prensiplerinin esas belirleyiciliğe sahip olduğu hatırlatılacaktır.

Ayetlerde geçen, *امنوا و عملوا الصالحات* (*aminû ve 'amilussalihati*), (iman edin ve insanların yararına/salahına olan işler yapın) Atay'ın *maslahat* teorisinin temelini oluşturmaktadır. Ayetin birinci kısmı, imanla ilgili; ikinci kısmı ise maslahatla ilgilidir. Maslahat kişiler arası ilişkilere rengini veren bir kavramdır. İbadetler, maslahat değil, maslahatın işlenmesi için bireyi eğiten yardımcı unsurlardır.

²⁹ *İslâm'ı Yeniden Anlama*, s. 66.

Atay'ın idealist değil de realist bir çizgide durduğunu göstermek üzere adalet kavramıyla ilgili yorumuna bakmak yeterlidir: Atay, adaletin anlam çerçevesinin Allah'a ve Allah'ın kulları ile olan ilişkilerin daraltılmasına itiraz etmekte ve bu çerçeveyi yeryüzünde yaşayan insanların aralarındaki ilişkiye şekil veren anahtar bir kavrama dönüştürmektedir:

“Allah'ın adil olmasının asıl hedefi insanlar arasındaki ilişkileri dengelemesi, dengede tutması, onları ölçüye vurması, eşitlemesidir ve buna göre insanlardan hesap sormasıdır. Bir işçinin, bir memurun bir müdürün, bir öğretmenin, ... aldıkları ücret ile yaptıkları işler arasındaki denge, eşitlik ve ölçü üzerinde hiç durulmamıştır ve durulmamaktadır. İşte bu adaletsizlik sorgulanacaktır. Çalışanlara günün geçim standartlarına göre hak ettikleri ücret verilmiyorsa, onlara zulmediliyor, hakları gasp ediliyor, yeniliyor, demektir. Hak yemek de haram, zulmetmek de haramdır. Haram ise İslâm'da en büyük günahlardandır, günahların temeli ve kaynağıdır. O halde, insanlar arasındaki ve devletle halk arasındaki ilişkinin adalet çerçevesinde cereyan etmesi esastır.”³⁰ “Allah'ın adil olması demek, böyle bir adaleti yürütmesi demektir.”³¹

6. Saf Bir Düşünce ve Pratik Yaratma Arzusu

Düşünmek, dogmatik bir şekilde başkasının fikrini tekrar etmek değildir, aksine hiç kimseninkine benzemeyen yeni bir şey üretmek ve zihni bu yönde çalışmaya kodlamaktır. Düşünmenin şartı kendi içindedir; bu da, düşüncenin başkası tarafından çürütülemeyecek tarzda sağlam zemine oturtulmasıdır. Düşünmenin daha önceki üretilenlere uygunluğu (belli bir düşünce geleneğini temsil edip etmediği) değil, kendi içinde tutarlı olup olmadığı, başka bir ifadeyle belli bir mantığa oturup oturmadığı değerlendirme kriteri olarak tutulmalıdır. “*Vema yantiku ani'l-heva*=O heva ve hevesinden bir şey konuşmaz” ayeti, dü-

³⁰ “Kur'an'ı Anlama ve Açıklama (Tefsir) Yöntemleri”, s.9.

³¹ Atay, agm, s.10.

şünmedeki temel kriteri vermektedir. Buradaki 'yantiku' ifadesi, mantıklı/sistemli/ilkel konuşmayı içermektedir. Kur'an'a dayalı düşünme ve fikir üretme, ön şartsız ve önyargısız bir düşünmedir ve kendi mantığını/nutkunu içinde barındırır. Atay'a göre, tarihsel bağlama takılmadan doğrudan Kur'anla muhatap olan zihin ihtiyaç duyduğunu ondan çıkarır. Tarihsel ve sosyal doku, çoğu zaman, Kur'an'dan bize ulaşacak olanın önünde engel olarak çıkabilmektedir:

"Kur'an'ı insanın kendisi anlamaya çalışmalıdır. Kur'an'ın uzun yorumları ve açıklamaları, yani tefsirleri, insanı Kur'an'ın ruhundan, felsefesinden ve vermek istediği bilinçten uzaklaştırıp, yanlış yönlendirmelerle yoldan saptırabilir."³²

7. Dinde Kolaylık İlkesini Kurumsallaştırmak

Atay, Bakara suresinin 286. ayetini³³ yorumlarken bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu ayette insanların Allah'tan ağır hüküm yüklememesini dilemelerinin öğütlemesinin temel hedefi, dinde her zaman kolaylığa gitmek ve zorluk taraftarı olmamaktır. Bu öğüt, insanların kendilerini daha dindar göstermek için bilginlerden ağır hükümler istemelerini önlemeye yöneliktir. Ona göre, bazı kimse-lerin en ince ayrıntıları din bilginlerine sormaları yanlıştır. Kur'an bu gibi çok özel sorulara yasak koymaktadır. "Size açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın."³⁴ Ciddi din bilginleri, dini zorlaştırmamanın aynı zamanda dinin de zararına olduğunu bilir.

Atay, ayette geçmiş ümmetlere yüklenen zorluk (*ısr*) kelimesini de yorumlamakta ve bunun Yahudilerin kendi kendilerine getirdikleri yasaklar anlamına geldiğinin altını çizmektedir. Geçmişte Yahudiler hükümleri kendileri ağırlaştırdılar ve onları dinsel birer unsur olarak kurumsallaştırdılar. Ayrıca azgınlık yaptıklarından dolayı da Allah

³² "Kur'an'ı Anlama ve Açıklama (Tefsir) Yöntemleri", s.14.

³³ "Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük *امر* (*ısr*) yükleme, gücümüzün yetmeyeceğini bize taşıtma."

³⁴ el-Maide 5/101

onlara bazı yasaklarla ceza verdi. Ceza suçun ölçüsündedir ve ceza dini zorlaştırmak değildir.

Kuran, Allah'ın helal kıldığı şeyleri hiç kimsenin yasaklama teşebbüsünde bulunamayacağını ve böyle bir teşebbüsün sorgulanacağını söylerken³⁵, bu kolaylık ilkesine dikkat çekmektedir.

Atay dinde kolaylık ilkesini, insan fıtratını dikkate alarak ve İslâm'ın fıtrat/doğa dini olduğunu söyleyerek de yinelemektedir.

“Din kolaylıktır, dinde zorlama olmadığı Kur’anda değişik ayetlerde anlatıldığı gibi Hz. Peygamber de dinin kolaylığı üzerinde çok durmuştur. Buna karşılık ulema dinde zorlamayı, her konuda zorluk göstermeyi ve uygulatmayı, iyi Müslüman olmak için temel düşünce olarak anlatmaktadır; ne kadar şaşırtıcı ve saptırıcıdır, din dışıdır.”³⁶

Dini Müslümanlar için zorlaştıracı bir unsur haline getirmeye Atay, örnek vermektedir:

“Takvim yapanlar fıkıh okumazlar, okusalar da sözlerini öğrenirler, ancak manasını anlamazlar. Örneğin, 17 Haziran’da İmsak 3:15’de, güneşin doğuşu ise, 5:13’dedir. İki saat önce orucu başlatmak, Müslümanlara zulüm ve kıyımdır. Oysa senelerce önce inceledim. Fıkıhta güneşin doğuşuna 29 dakika kalana kadar sahur yenebilir. Bu görüş normal çoğunluğun ictihadıdır. Çünkü 15 dakika kalana kadar, hatta güneşin doğuşuna kadar –güneşin doğmamış olması kaydıyla- sahur yenir diyenler var. Akşam iftarı hangi aydınlıkta yapılıyorsa, sabahın o aydınlığına kadar sahurun yenebileceğini söyleyen çoktur.”³⁷ “Ayrıca 17 Haziran’da akşam ile yatsı arasındaki zaman farkı, yaklaşık 1 saat 45 dakikadır (Akşam 20:28, yatsı: 22:15). Oysa normalde yatsı akşamdan sonra 35-40 dakika arasındadır. Yatsının vaktinin girmesi için bu kadar uzun süre koymak, insanlara zorluk çıkarmak ve zul-

³⁵ el-A’raf 7/32.

³⁶ Atay, “Kur’an’ı Anlama ve Açıklama (Tefsir) Yöntemleri”, s.13.

³⁷ Atay, agm., s.13.

metmekten başka nedir? Kur'an'da, hadislerde ve fıkhıta günün aydınlığının rengine göre hükümler veriliyor. Takvimlerin yanlışları, o renkleri dakika ile ifade etmelerinden kaynaklanmaktadır. Renklerin çeşitlerine göre verilen hükümlerin hiç birine uymadan kendi anlayışları ile zamanı katlamaktadırlar.”³⁸

Atay'a göre, İslâm'ın yeniden bir hayat dini olması ve çağdaş sorunlarla başa çıkacak bir düşüncel yeterlilik gösterebilmesi, belli bir dönemde üretilen düşüncenin/fıkhın bu hakimiyetinden kurtulmakla mümkün olabilecektir. Bundan kurtulmanın yolu da, yine fıkhın ilk prensibini uygulamaya koymaktır: hüküm koymada, önce Kuran, sonra sağlam hadis ve akıldır. Ama, kitapları aşırıp doğrudan Kur'ana ve akla ulaşmak ve bunların kaynaklık ettiği bir bilgiyi hakim kılmak, kitaba mahkum olanların başarabileceği bir şey değildir. Doğrudan Kuran ve hadise gidildiğinde, hatalı birçok uygulamayı düzeltme imkanı doğacaktır. Atay, böyle bir yöntemle şu konularda düzeltmeye gidileceğini tespit etmektedir:³⁹

1- Kader iman esaslarından değildir. İman esasları için Kur'an'ın kullandığı teşvik etme, kabul etmeme durumunda tehdit etme gibi, unsurlar kaderle ilgili kullanımlarda geçmemektedir.

2- Boşanmanın tek sebebi geçimsizliktir ve ancak hakim tarafından hükmedilen bir boş(a)nma geçerli sayılabilir.

3- Kadının şahitliği ile erkeğin şahitliği arasında bir fark yoktur. Kur'an'da anılan unutmaya gerekçesi erkek için de geçerlidir ve müteakabiliyet ilkesi gereği bir cins için öngörülen, karşı cins için de geçerlidir.

4- Hayızlı kadın oruç tutamayacak kadar rahatsız ise, orucunu er-teleyebilir; aksi taktirde hayızlı iken orucunu tutmasında hiçbir sakınca yoktur. “Hasta olanınız hastalığı sayısınca başka günlerde orucunu

³⁸ Atay, agy.

³⁹ Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, I, s. 19 vd.

tutar" (Bakara 2/185) ayeti gereğince, oruç tutmamanın tek sebebi hastalık olarak görünmektedir.

5- Abdest yalnız namaz içindir. Kur'an okumak için hiçbir şartın bulunmadığı (Abdestli, abdestsiz, hayız halinde, cünüp, vs. hiçbir durum Kur'an okumaya engel değildir).

6- Orucun (tutmamanın yahut bozmanın) kefareti yoktur.

7- İnsanlar Müslüman olmaya veya Müslüman olduktan sonra dinin emir ve yasaklarını gözetmeye zorlanamazlar,

8- Kadının sesi haram değildir, vs.

C. Politik Teolojisi

Dini düşüncede bir yenilenme yaratma arzusunun bir başka ayağını Atay'ın politik teolojisi içinde görmek mümkündür. Atay'ın bu konudaki düşüncesi, din hürriyeti, demokrasi, laiklik, din-devlet ilişkisi, gibi başlıkları altında şekillendirilebilir:

1. Din-Devlet (Laiklik) ve Din-Dünya (Sekülerizm) Ayırımı

Atay, İslâm düşüncesinin Mağrib kanadının önde gelen isimlerinden Karafî'ye⁴⁰ atıfta bulunarak, Hz.Peygamberin yaptığı işler ve verdiği hükümlerde bir sınıflandırmaya gitmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in; a. *peygamber olarak*, b. *devlet başkanı olarak*, c. *kadı olarak* ve e. *müftü olarak* hükümler verdiği ifade edilmektedir. Günümüzde Tahir b. Aşur bu kategorileri 10'un üzerine çıkarmaktadır. Atay, Karafî'nin dörtlü tasnifini yeterli görmekte ve peygamberi bunlar üzerinden değerlendirmektedir. Buna göre, Hz. Peygamberin kadı olarak verdiği hükümler tikel hükümlerdir, hükme konu olan şahsın özel durumuna ilişkindir ve başkalarını bağlayıcı özelliği yoktur. Peygamber olarak söyledikleri dinle ilgilidir ve bunları uygulamaları konusunda insanlara baskı yapamaz. Bunların uygulanması insanların

⁴⁰ Karafî, *El-ihkâm fî temyizi l-fetâva ani'l-ahkâm ve tasarrufati'l-kâdi ve'l-imam* (neşr. Abdülfettah Ebu Gudde, Halep, 1967)

vicdanına bırakılmıştır. Devlete ve yönetime başka bir ifadeyle organizasyona ait işler ise vicdani değil, icbaridir ve devlet kurum ve kurallarıyla bu hükümlerin işletilmesini sağlamak durumundadır.

Bu tasniften hareket eden Atay, İslâm'ın dünya görüşünün din-devlet ayırımına (laiklik) imkan verdiğini söylemektedir. Devlete/yönetime ait bütün işlerin kontrol edilebilmesi ve yönetenlerin eleştirilebilmesi bu ayırım ile mümkündür. Dinin, Allah adına idare ettiklerini söyleyen ve dini sadece kendi yönetimlerinin devamını sağlayan bir payanda olarak kullanan adı halife, sultan, kral, vs. ne olursa olsun, bütün yönetenlerin tahakkümünden kurtarılması bu ayırım ile mümkündür.

Kur'an'ın dünya görüşünün imkan verdiği bu laiklik sadece din ve devlet işlerinin ayrılması anlamında değil, din hürriyeti ve dinde hürriyet kavramlarını da kapsamaktadır. Laiklik ve din(de) hürriyeti arasındaki ilişkiyi irdelerken Atay, bir ayırım yapmaktadır:

Kuranın İslâm'ı: Kuranın İslâm'ı içinde din hürriyetine yer vardır.

Ulemanın İslâm'ı: Ulemanın İslâm'ı içinde din hürriyetine yer yoktur

Halkın/Avamın İslâm'ı: Halkın İslâm'ı içinde de din hürriyetine yer yoktur.

Atay'ın dikkat çektiği bir nokta da, İslâm'ın dünya görüşünün din-dünya ayırımına (sekülerizm) imkan vermediğidir. Zira, dinsel bir renk ve içerik taşıyan bütün terim ve kavramlar dünyada aktüelleşirler ve dünyada ömür süren bir insanın her alandaki hareket hattının doğru bir rotada yürümesine imkan verirler.

2. Demokrasi ve Şura İlişkisi

Atay Kur'an'ın şura ile ilgili vurgusunu demokrasi bağlamına taşıyarak tartışmaktadır. Atay'a göre, teorik yapısı güçlü ve gelişmeye elverişli bir siyaset kültürü yaratmak için en elverişli kavramlardan biri şura idi. Ama buna kurumsal bir kimlik kazandırılmadı ve şura, kişilerin kendi aralarında gördükleri işlerinde birbirlerine danışmala-

rını tavsiye eden güdük bir anlam alanının ötesine geçirilemedi. Şura'nın siyasi içeriği ile geliştirilememesinin ve buna dayalı bir siyaset felsefesinin İslâm düşüncesi tarafından üretilmemesinin ana sebeplerinden biri olarak Atay, Yunan düşüncesinden yapılan felsefi tercümelere, siyaset kültürünü anlatan çevirilerin eklenmemiş olmasını göstermektedir.

Perikles'ten (M.Ö.495-429) olumlayarak yaptığı şu alıntı Atay'ın demokrasiyi nasıl yorumladığını göstermesi açısından önemlidir: "Her ne kadar pek azımız bir politika üretme ve uygulama durumunda isek de, hepimiz o politikayı yargılama durumundayız"⁴¹

Atay yine K. Popper'dan olumlayarak yaptığı nakillerde,⁴² demokrasiyi halkın hakimiyeti olarak değil, hükümetin kan dökmeden indirilebilmesine imkan veren bir idare biçimi olarak görmek istemektedir. Şimdilerde sivil darbe olarak gündemde olan ve kan dökmeden hükümeti devirmeye imkan veren sistem olarak farklı bir şekilde tanımlanan demokrasiyi, bu özelliği ile diktatörlükten ayırmaktadır.

Bu bağlamda Atay, Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesinden sonraki ilk konuşmasını değerlendirmeye almaktadır. Hz. Ebu Bekir ilk konuşmasında, "Allah'a isyan eder ve adaleti yerine getirmezsem, bana itaat etmeyiniz"⁴³ dediği halde, zamanında meydana gelen rahatsız edici olaylar sonrasında istifası istendiğinde Hz. Osman istifayı reddetmiş ve bunu takip eden süreçte şehit edilmiş ve hükümet kan dökülerek değişmiştir. Bu örnekte görüldüğü gibi, İslâm dünyası şuraya uymadı ve onu bir kuram haline getiremedi. Şuranın yönetim erkini elinde bulunduranları da bağlayan, keyfi yönetim ve uygulama ihtimalini azaltan, yönetilenlerin yönetenler üzerindeki kontrol mekanizmasını çalıştıran, vs. bir ilke olarak kurumsallaştırılamamasının

⁴¹ Karl R. Popper, *Hayat Problem Çözmektir*, Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., 2006, s.178.

⁴² Karl Popper, *age*, s.164.

⁴³ Cemal el-Benna, *el-İslâmu dînün ve ümmetün leyse dînen ve devletên*, s.53.

yarattığı olumsuz sonuçlar hala problem yaratmaya devam etmektedir.

Şura üzerinden Atay'ın altını çizdiği nokta, demokrasinin milletin kontrolüne veriliyor olmasıdır. Şura/demokrasi yalnız hükümeti kan-sız bir şekilde değiştirmek değil, yönetenleri yargılamayı ve kontrol etmeyi öngörür. Buna göre yönetimden sadece hükümet değil, millet de sorumlu olmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in halka yaptığı hitabın satır aralarında halka bu sorumluluğun verildiği okunmaktadır.

Devlet yönetiminin, hak ve adalet gibi ana ilkeler gözetilerek işle-yip işlemediğini Atay, insan ve Kur'an tasavvuru ile bağlantılı olarak ele alır:

“Aslında, benim Kur'an anlayışında Kur'an insanı merkeze almış ve onu öyle yetiştirmek istemiştir ki, kişilikli, dürüst, adil, ahlâklı, hakkaniyetli biri olsun. O kendi yararını düşünür ve bunun için yarar-ını sağlayacak ve koruyacak olan devleti kurar ve sonra tutar devletin yararını koruyup korumadığını kontrol eder ve hesabını sorar.”⁴⁴

Atay, İslâm tarihinde yönetimlerin hep ihtilallerle, kan dökülerek kurulduğunu, zamanın yetkili alimlerinin fazla kan dökülmemesi için, gelen hükümetin meşruluğunu kabul etmek zorunda kaldıklarını ifa-de ettikten sonra, şu noktaya dikkat çekmektedir:

“Ulemanın siyaseti doğru idi. Ancak, yönetimi bir defa meşru saydıktan sonra, bir daha da kontrol etmediler veya edemediler ve de hükümeti uyarma gibi bir süreci, gelenek haline getiremediler. Tek tük alimler bunu yapmaya çalıştılsa da yalnız bırakıldıkları için pek etkili olamadılar.”⁴⁵

Oysa, bireyi meşru bir şekilde siyasete angaje edecek söylem Kur'an'da *Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* (iyiyi desteklemek ve kötüyü önlemek ilkesi) olarak ilkeselleşmiştir.

⁴⁴ Atay, “Demokrasi ve Bilim”, yayınlanmamış notlar.

⁴⁵ Atay, agm.

D. Sonuç ve Değerlendirme

Atay, hiçbir zümreye ve cemaate bağlı ve bağımlı olmadan, tanıklık ettiği devrin, tarihin ve toplumun şuuru olmayı hedeflemiş ve zihinlerdeki peşin hükümleri ve kalplerde tortulaşmış inançları alt üst etmeyi bir yöntem olarak benimsemiştir. Bunu hem yazım hem de konuşma üslubunda kolayca görmek mümkündür.

Romantik filozofların iki temel özelliği olan 'yurtsuzluk' ve 'arayış' H.Atay'da çok farklı şekilde tezahür etmektedir. Bir arayış hep vardır, ama bu ütöpik değil, realist ve seçici bir arayıştır. Bulduklarını da hemen kendine özgü forma oturtan bir özelliktir bu. Okuyucuya anlatılan sadece bulunan değildir. Bilgiye kendi formunu giydirecek anlatır. Bir başka deyişle Atay'ınki, ne aradığını bilen bir tecessüstür. Bunun aksi bir arayışı Atay eleştirir. Karşılaşılan her yeni düşüncenin hemen tedavüle sokulmasını kabul etmez. Zira her bir kelime ve kavramın kendine has bir anlam dünyasının, geçmişinin ve ruhunun olduğunu söyler.

Atay, İslâm düşüncesini bir inşa süreci olarak görmekte ve kendisinin bu sürece katkısına en üst noktada imkan verecek bir yapı arayışına girmektedir. İlk olarak devralınan mirası ciddi bir eleştiriye tabi tutmakta ve eleştirel düşünceyi, düşünceye eşlik eden bir test mekanizması olarak yerleştirmeye çalışmaktadır. Sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeyin doğruluk değeri üzerinde durması, bu çabasının bir sonucudur. Eleştirel düşünceyi geniş bir zeminde kurumsallaştırmak ve ciddiyetini temin için de kimsenin itiraz edemeyeceği, Kur'an, akıl ve vicdan gibi en temel referanslara başvurmaktadır.

Kur'an mesajı bir yorum üzerinden insanlara ulaştığı için Atay, Kur'an metnini ciddi dilsel çözümlemelere tabi tutmaktadır. Zira teolojinin temeli vahiy ise, ayrı derece bir başka temeli de dildir. Dilsiz ve yorumsuz teolojiden bahsedilemez. Bunun için teoloji kavramlara, isimlere, fikirlere, kendine has bir gramere kısaca bir retoriğe ihtiyaç duyar. Bu özellikleriyle Kur'an'ın dili spekülâtif felsefi bir dil değil, bir

yaşam felsefesi öneren inşai (performatif) bir dildir. Bu özellikli bir dil üzerinden düşünce üretildiğinde de felsefi değil, teolojik bir üretim yapılmış olur. Dolayısıyla Atay'ın ürettiği düşünce, felsefi değil dogmatik olmayan düşünsel, teolojik bir özellik taşımaktadır.

Geçmişe uzanan metin ve içinde yaşadığımız bağlam arasındaki gelgitleri ve gerilimi çok iyi fark eden ve bu gerilimin güçlü bir teolojik söylem ile dinamik bir düşünce ve yaşama kaynaklık edebileceğine inanan Atay, bu teolojik retorikğin kültür özelliğini vurgulayarak da bu dinamizme her düşünürün katkıda bulunmasına kapı aralamaktadır. Zira kavramlar, isimler ve fikirler belli tarihsel ve sosyal şartlar içinde cereyan eder, bu şartlardan kaynaklanır ve bu şartların ortadan kaybolmasıyla da soluklaşırlar. Devam eden yaşam sürecinde ortaya çıkan yeni tarihsel ve sosyal şartlar yeni kavramlar, isimler ve fikirlerin üretilmesini gerekli kılar. Bu durumda teoloji, geriye gidildiğinde bizden farklı ve bizim dışımızda kök bulan, ama aynı zamanda farkına/bilincine vararak içine kendimizi de kattığımız bir süreçte oluşur. Atay'ın en fazla vurguladığı nokta, bu yeni şartların artık yeni kavramlar, isimler ve fikirler gerektirdiğidir. Farkında olduğu bir başka şey ise, geleneğin ve kültürün din ile eşitlendiği toplum yapısı içinde bu gerekliliğin pek fark edilmediği ve hatta bu yöndeki teşebbüslerin mahkum edildiğidir. Bu da Atay'ın dilini sert ve tepkisel kılmaktadır. Bu tepkisellikte, uyumakta olan bir toplumu uyandırma arzusu vardır. Zira çoğu zaman, içinde yaşadığımız ve bizi çevreleyen ve sınırlayan toplumsal düşünme ve hareket etme biçiminin ötesine geçmek için bir üst doktrine ihtiyaç duyulur. Kendi dinamikleriyle evrilemeyen bir toplumu böyle bir doktrin uyandırabilir ve evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki bu toplumsal felç ve tutulma (katalepsi) durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanları '*kalkın, uyanın*' nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı burada yatmaktadır. Alışageldikleri toplumsal matrisin belirleyici değerlerinin dışına çıkmak istemeyen bu gelenek ve ata dini tapıcılarını Kur'an ölümler ve sağırlar olarak deşifre etmektedir: "Bil ki

sen *ölülere* işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken *sağırlara* da çağırıcıyı duyuramazsın" (Neml 27: 80; Rum 30: 52)

Atay'ın yaptığı şey, bir düşünür sorumluluğuyla, Kur'an'ın bu yöndeki çağrısını yineleyerek, inananlar topluluğunun ata dini tapıcıları ve gelenek bağımlıları haline dönüşmelerini engellemek ve ulemanın ve avamın dininde olan yanlışları Kur'an'a ve akla giderek düzelttikten sonra İslâm'da bir yenilenmenin yolu açmaktır.

HAYREDDİN KARAMAN

Ahmet Saim KILAVUZ

A. Hayatı

24 Şubat 1934 tarihinde Çorum'da doğdu. Babası demirci ustası Nureddin Karaman, 1. Dünya Savaşı sırasında Erzurum'un Oltu İlçesi Pikkir Nahiyesi'nden Çorum'a göç etmiştir. Annesi Mehpare Hanım da, 93 Harbi sırasında Çorum'a göç etmiş Ahıska Türkleri'nden bir aileye mensuptur. Anne tarafından dedesi Muzaffer Efendi, biraz medrese görmüş bir kimsedir. Geçmiş ve yaşlanmış âlimlerden hürmet ve takdirle bahsedilen bir ailede yetişti. Hem dinî hayata hem de dinî ilimlere yönelişinde bu husus etkili olduğu gibi, küçükken babası ve dedesiyle birlikte katıldığı, manzum *Sîret*, *Battâl-ı Gâzî*, *Ebû Müslim-i Horasânî*, *Ahmediyye* ve *Muhammediyye* gibi eserlerin okunduğu, ibadet vecdi ve huşuu içinde dinlendiği sohbet meclislerinin de önemli payı olmuştur.¹ Küçüklüğünden beri kendisinde bulunan bilme merakı ile sohbet meclislerinde anlatılanları bir teyp gibi hafızasına kaydederek ertesi günü çocukluk arkadaşlarına anlatması ve bunun kendisine sağladığı haz ve itibar, O'nu bilgi ile temasa sevk (motive) eden önemli iki etken olmuştur. İlkokulu bitirdikten sonra meçhullerine cevap bulacağı düşüncesiyle doktor olmaya karar veren Karaman, önce ortaokula gitti, fakat bir yıl okuduktan sonra terk etti. Meslek

* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Karaman, Hayrettin, *Her Şeye Rağmen*, 180, İstanbul 2001.

öğrenme (demirci ve terzi çıraklığı gibi) tecrübeleri oldu. Onbeş yaşlarında iken anne-babasından habersiz Ankara'ya gitti. Ulus-Anafartalar'da üç ay süreyle işportacılık yaptı. Zevkli, iyi para kazandıran, ileride ünlü bir tüccar olacağı inancına sevk eden bu kısa ticaret tecrübesi, ömrü boyunca maîşet kaygısı çekmemesine sebep oldu. İlmî hayatı boyunca karşılaştığı maddî imkânsızlıklar ve sıkıntıların aşılmasında, düşünce ve görüşlerini her platformda çekinmeden dile getirmesinde, toplumda kendinden beklenen "duruş"u sergilemesinde, mecbur kalırsa ticaret yapabileceği inancı ve güvenini hep yanında hissetmesinin önemli rolü oldu.²

Yaşadığı bu tecrübelerden sonra kendisine bir dünyevî hayat kurmak istedi. Kendisinin "câhiliye dönemim" dediği böyle bir ortamda, karlı bir kış günü pencereden dışarıyı seyrederken, bir kadın mollası olan, Kur'an bilen, *Mızraklı İlmihal*, *Ahmediyye*, *Muhammediyye* gibi kitapları okuyan ebesi (anneanesi) Zahide Hanım'ın okuduğu Kur'an'dan etkilendi. Elifbâyı okumadan, direkt Kur'an'dan Nâs Sûresi'ni okuyarak başlayan Karaman, ilk Kur'an bilgilerini ebesinden aldı. Daha sonra tecvîd öğrenmek için Kur'an Kursu'na gitti. Prof. Dr. A. Lütfi Kazancı ve Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın kayınpederi olan Hafız Kemal Efendi'den tecvîd okudu. Kur'an'ın manâsını anlama merakı ve sevdası, O'nu Arapça öğrenmeye yöneltti. Önce ilme aşık ve iyi bir pedagog olan bakkal Yahya Efendi'den sarf okudu. Daha sonra 1937'de Sovyet zulmü sebebiyle Ahıska'dan Çorum'a göç etmiş bakkal Server Efendi'nin derslerine devam etti, *İzhâr*'ı bitirdi. *Kâfiye*'nin ortalarına geldiğinde, bir gün çarşıda Hacı Hüseyin Efendi isimli tellâlin büyük bir coşku içinde, zaman zaman ağlayarak, sokak sokak dolaşıp, İmam-Hatip okullarının açılacağını ilân ettiğini duydu. İlk açılan yedi İmam-Hatip Okulu'na mektupla başvurdu, ilk cevap Konya'dan geldi. 1951'de evrakı eksik ve yaş problemi olduğu için iki ay gecikmeli olarak okula başladı. Bir ay sonra evrakta problem tespit edildiğinden

² Karaman, *age*, 292-293.

okulla ilişkisini kestiler. Devrin Millî Eğitim Bakanı Tevfik İleri'ye çektiği telgrafın sonucunda 1952'de yaşı geçmiş (18 yaş, resmî kayıtlara göre 17 yaş) olmasına rağmen, ikinci defa kaydı yapıldı. Konya'da ulemadan, Konya Müftüsü diye tanınan Abdullah Ulubay Hoca Efendi'nin ve Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi'nin öğrencisi oldu. Hacı Veyiszâde'nin öğrencisi Cemil Efendi'den *Kâfiye*'yi bitirdi. Hacı Veyiszâde'den *Tecrîd* okudu, Akşehirli Ahmed Efendi'den *Mültekâ*'yı takip etti. Farsça'yı Arif Etik'ten öğrendi. İmam-Hatip Okulu'nda kendisine öğretmenlik yapanlar arasında, Dâru'l-fünûn İlâhiyat Fakültesi mezunu Elliikinin Tahir Efendi de vardır. İstanbul'a geldiğinde Mehmet Akif Ersoy merhumun arkadaşı Hafız Yusuf Cemil Ararat Bey'den Arapça şiir ve divan okudu. Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocaları arasında Celâl Hoca (Celâleddin Ökten), Ömer Nasuhi Bilmen, Ahmet Davudoğlu, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Muhammed Tavit et-Tancî, Yaman Dede, Mithat Bahârî, Halil Can, Şerif Hazım, Nihat Sami Banarlı, Mahir İz, Ali Üsküdarlı, Zekâi Konrapa, Nureddin Topçu, Em. Tümg. Sadettin Evrin vb. isimler sayılabilir.³ İmam-Hatip Okulu ve İslâm Enstitüsü öğrenciliği sırasında bir taraftan ders okurken, diğer taraftan öğrenci arkadaşlarına ve halktan bazılarına dersler vererek öğrenci yetiştirdi. Yetişme döneminde örgün eğitimdeki hocalarından yararlanmanın yanında okul dışındaki hocalardan da azamî ölçüde yararlanmaya özen gösterdi.

Cumhuriyetin hemen sonrasında doğanların oluşturduğu ve kendisinin de mensubu bulunduğu kuşak için "Geçiş Dönemi Kuşağı" nitelimesinde bulunan Karaman, çalkantılı, problemli ve ikilemli bir ortamda korunmak istenen bir kültür ile empoze edilmek istenen bir kültür; yine korunmak istenen bir medeniyet ile onun yerine ikame edilmek istenen bir başka medeniyet çekişmesi içerisinde büyüdü.⁴

³ bk. Karaman, *Her Şeye Rağmen*, 293-303.

⁴ bk. Cemal A. Kalyoncu'nun Hayreddin Karaman İle Yaptığı Söyleşi, *Aksiyon Dergisi*, sayı: 363, 17, Kasım 2001.

1956 yılında İmam-Hatip Okulu 5. sınıf öğrencisi iken Emine (Ayfer) Hacismailoğlu Hanım'la evlendi. Üç çocuğu oldu: Kızı Lâtife (1957 doğumlu, başörtülü olduğu için Moda Kız Enstitüsü'nden sonra eğitimini sürdürememiştir. Prof. Dr. A. Saim Kılavuz ile evlidir), oğulları Muhammed Lutfullah (1958) ve Muhammed İhsan (1962). İlki Uluslararası İlişkiler ve Siyasî Tarih Profesörü, ikincisi Üroloji doçenti olan iki oğlu da İmam-Hatip Lisesi mezunudur. İmam-Hatiplilik ruh ve bilincini ailede de canlı tutmaya çalışan Karaman, geçmişe dönüp baktığında bir takım zıt bakışlar, değerlendirmeler ve tesirlerle karşılaştığını ifade etmektedir:

“Halk, hem dini hem dünyayı bilen, imam-hatip mezunu hoca, yönetici, doktor, mühendis, muallim olmamızı ve bu ülkeye sahip çıkmamızı bekliyor. Sözde aydınlar ise kendi inanç ve düşüncelerini, imam-hatipler aracılığıyla topluma empoze etmek istiyor veya irticain unsuru olarak görüyor. Eski ulema, din görevlisi, tasavvuf erbabı şüpheli gözlerle ve endişe ile bakıyorlar.”

Karaman'a göre, işte bu zıt etki, düşünce ve beklentiler, imam-hatiplilerin kendilerine yol açmasında, kimlik kazanmasında ve hedef seçmesinde önemli rol oynamıştır.⁵

Konya'da okurken imamlık yapan Karaman, 1959'da İmam-Hatip Okulu'nu bitirdi ve ikinci mezunları arasında yer aldı. Aynı yıl İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne girdi. Yüksek İslâm Enstitüsü eğitimi sırasında iki yıl yatılı okudu, iki yıl da vaizlik yaptı. Yüksek İslâm Enstitüsü'nün ilk dönem (1963) mezunlarından olan Karaman, mezuniyetten sonra iki yıl süreyle İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda meslek dersleri öğretmeni olarak çalıştı. Açılan imtihanları kazanarak İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne fıkıh asistanı ve “*Başlangıçtan Dördüncü Asra Kadar İslâm Hukukunda İctihad*” konulu tezi ile fıkıh öğretim üyesi oldu (1971). 1966-1968 yılları arasında Tuzla Piyade Okulu'nda ve Sarıkamış'ta askerlik görevini ifa etti. 1971 yılında İzmir Yüksek İslâm

⁵ Karaman, *Her Şeye Rağmen*, 181.

Enstitüsü'ne tayin edildi. 1975'te döndüğü İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün İlahiyat Fakültesi'ne dönüşmesinin akabinde 1983'te doktor ve yardımcı doçent, 1986'da doçent, 1991'de profesör oldu.

Hayreddin Karaman, Ekim 1976-Eylül 1980 yılları arasında 48 sayı yayımlanan *Nesil* dergisini çıkaranlar arasında yer aldı. Bu dergi aracılığıyla İmam-Hatip Okulları camiasını "*Nesil*" çatısı altında toplamayı, İslâmî ilimler ve İslâm kültürü alanında kendi bakış açılarına uygun örnek ve fonksiyoner yayın yapmayı gerçekleştirmek istemişti. Ahmet Topaloğlu, Ahmet Kahraman, Bekir Topaloğlu, Hayreddin Karaman, M. Saim Yeprem, Muhammed Eroğlu, M. Yaşar Kandemir ve Yaşar Fersahoğlu'nun yazı inceleme kurulunu oluşturduğu *Nesil* dergisi, döneminde, İmam-Hatip, Yüksek İslâm Enstitüsü, İlahiyat ve İslâmî ilimler camiasının akademik ve entelektüel çabalarının yayın imkânı buldukları bir fikir dergisi niteliğini taşıyordu. Dergi, Ekim 1976'da yayımlanan ilk sayısında "çıkarken" başlıklı takdim yazısında da dile getirildiği gibi, korunması gereken değerleri koruyan, büyük maziye ümit dolu âtiye bağlayacak bir nesil olan İmam-Hatip Okulları tabanına dayanmaktadır. Yüksek İslâm Enstitüleri, İlahiyat Fakültesi, İslâmî İlimler Fakültesi ise bu tabanın tavana doğru yükselişini ifade etmektedir. Yayın hayatına başlarken daima sadık kalacağı değişmez bazı prensipleri okuyucularına duyuran dergi, bu prensiplere bağlı kalmış, ancak 12 Eylül 1980 darbesi öncesi yaşanan iktisadî, fikrî ve siyasî krizlerin sonunda, 48. sayısı ile yayın hayatına son vermiştir. Son sayıdaki "Zarurî Bir Değişiklik" adını taşıyan başyazıda dile getirildiği gibi, tefrikaya, grupçuluğa ve hizipçiliğe yer vermeyen, şahsiyat yapmayan, dedikoduya ve sokak siyasetine tenezzül etmeyen, şöhret ve nüfuz istismarına düşmeyen ve menfaat avcılarına özenmeyen, din ticareti yapmayan, iman ve ihlâsî şiar edinen, ilâhî vahiy ile teyid edilmiş akıl, ilim ve mantık yolunu yöntem olarak benimseyen dergi, kendisi ve mensuplarına yönelik itham, suçlama ve karalama kampanyalarına maruz kalmış, buna paralel olarak toplumun siyasî görüntüsü değişmiş, ilim-irfan kazanmak, fazilet iktisab etmek bir

tarafa atılmış, bütün bakışlar sokak siyasetine çevrilmiş, kurtuluş, kinlerin, nefretlerin, ihtiras ve bencilliklerin körüklediği bayağı bir siyaset anlayışından beklenmeye başlamıştı. Bütün bu sayılanlardan dolayı tabîi olarak muhatapların dergiye rağbet ve ilgisi önemli ölçüde zaafa uğramıştı. Bu sebeple dergi mensupları, “Nesil tebliği” adını verdikleri misyonu, dergi ile değil, telif-tercüme kitap yayını ile sürdürmeyi tercih etmişler ve Nesil Yayınları adı altında bazı eserler neşretmişlerdir.

Bugün ilim dünyasında ve Diyanet camiasında temayüz etmiş pekçok kişinin yetişmesinde emek ve katkısı bulunan Hayreddin Karaman, yaş haddinden emekliliğine daha 2,5 yıl gibi bir süre varken, M. Ü. İlahiyat Fakültesi’nde uygulanan başörtüsü yasağını ve sürdürülen baskıları protesto etmek için Aralık 2000’de 40 yıllık resmî görevinden, dolayısıyla öğretim üyeliğinden istifa etti. Uygulanan yasağı dine aykırı bulduğu gibi, hukuka da aykırı bulduğunu, çünkü inancı gereği örtünen ve açılan bir kimseyi aksi davranışa zorlamanın hem lâikliğe hem de din özgürlüğüne ters düşeceğini, herhangi bir kurumun karar ve görüşü bulursa da uygulamanın mutlak anlamda meşru olamayacağını, kaldı ki zorlama yorumlar ve yönetmelikler dışında yasağı haklı kılacak bir kanun maddesinin bulunmadığını açıkladı.⁶

Cumhuriyet Dönemi İslâmcılık Düşüncesinin önemli isimlerinden biri kabul edilen⁷ Karaman’ın İslâmcılığı, siyasal İslâmcılık anlamında olmadığı gibi, Meşrutiyet dönemindeki ve günümüzdeki İslâmcılar’ın kastettiği anlamda da değildir. Kendi dava ve konumu ile Meşrutiyet Dönemi İslâmcılığı ve günümüz İslâmcıları arasında bir aynılık ve aidiyet ilişkisi kuramayan, fakat hakkında İslâmcı nitelemesi ve tanımlaması kullanılacaksa bu tanımlamada İslâmcı ile Müslüman’ın aynı kimlik olduğunu belirten Karaman’a göre İslâmcı Müslüman’dır.

⁶ Karaman, *Lâik Düzendeki Dini Yaşamak* (bundan sonra *Lâik Düzendeki* diye kısaltılacaktır), III, 168-170, İstanbul 2002.

⁷ Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, III, 481-593, İstanbul 1994.

Müslüman da düşünce ve inançtan davranışa, bireysel hayattan sosyal hayata kadar bütün alanlarda, ilişki ve eylemlerde Allah'ın irade ve rızasını gözetken, buna aykırı bir inanç, düşünce ve eylem içinde olmamayı hayatının düsturu ve gayesi edinen kimsedir. Bu bağlamda Müslüman (İslâmcı) dünyayı tanır, başka inançlar, dünya görüşleri, hayat tarzları hakkında doğru bilgi sahibi olur, ancak bunları büyütmez, kendini hiçbir alanda geri ve aşağı görmez. İyi-kötü, ileri-geri, güzel-çirkin değerlendirmelerini kendi ana kaynaklarına, değer ölçütlerine göre yapar, kendine ait değerlendirmelerde geçer not alamazsa, kusuru kendinde arar; telâfiyi kendi ölçütleri ve dinamikleri ile gerçekleştirilmeye yönelir. İslâmcı, vahye ve İslâm aklına dayanır. Beşerî ve tarihî katkısı olan kurum, değer ve kuralların eskiyeniyse, bunları yine kendine ait araçlarla (tecdîd, ictihad yöntemiyle) yeniler. Yine O, geçmiş ve günümüz İslâmcıları'nın bazılarında eksik ve kusurlar bulunduğu, bu kusurların kiminde yeterli eğitim almamaktan, kiminin inanç-davranış bütünlüğü sergileyememesinden, kiminin yaptığı işi cihad ve en öncelikli davranış saymasından, kimisinin de İslâm ile siyaseti ve ideolojiyi aynılaştırmasından, İslâm'ın siyaset ve ideolojiyi aşan bir din olduğu bilincine sahip olmamasından kaynaklandığı görülmektedir.⁸

Önceleri dinî gruplar ve cemaatler üstü bir tutum sergileme, onlarla ilişkileri eşit mesafede götürme anlayışında iken zamanla bu düşüncenin, yeni bir grup oluşturma gibi algılandığını ve idealde kaldığını müşahade etti. Bu sebeple son zamanlarda dinî grup ve cemaatleri büyük camiayı oluşturan unsurlar (cemaatler camiası) olarak telâkkî etti, grup ve cemaat mensuplarında bu bilinci uyandırmaya çalıştı. Grup ayrımı yapmaksızın, etkinliklerine katılma, konuşma, yazma, danışma vb. taleplerine olumlu cevap verdi. Dinî bilgilenme ve aydınlanmayı önceleyen yazılı ve görsel medyanın programlarında yer aldı. Ancak reytingden başka amaç gütmeyen, katılımcıyı ve ko-

⁸ Karaman, "İslâmcılık", *Yeni Şafak*, 23 Şubat 2003.

nuşmacıyı bir nesne kabul ederek tüketim metaı gören medya anlayışına karşı bir “duruş” sergiledi ve programlarına katılma başvurularını hep geri çevirdi.

Âlim, aydın ve düşünürlerin inanç, düşünce, bilgi ve davranış bütünlüğü içerisinde olmaları gereğini sık sık vurgulayan Karaman, ihlâs ve samimiyetten uzak davranışlar sergileyen aydın ve bilim adamı tipini tenkit etmiştir. Bilgi ve birikimini hayat tarzına ve beşerî ilişkilerine yansıtması sebebiyle, Türkiye’de dinî duyarlılığa sahip kişi ve kurumların ilgi odağı ve başvurduğu bir merci olagelmıştır.

Türkiye’de aydınların beyin fırtınası yaptıkları bir platform olan ve gelenekselleşen Abant Toplantıları’na başlangıcından itibaren hep katılmış olan, din şuraları ile çeşitli sempozyumların aranılan isimlerinden biri konumunda bulunan Hayreddin Karaman, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ni neşre hazırlayan İslâm Araştırma Merkezi’nin (İSAM) kurucuları arasında yer almış, anılan merkezin bilim adamı yetiştirme programının sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu merkezin, bugün içlerinde profesör ve doçent olan pek çok mensubunun yetişmesinde, ufuk ve vizyon kazanmasında önemli hizmetleri olmuştur.

Hayreddin Karaman, Azerbaycan, Rusya, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan, İran, Cezayir, Mısır, Suudi Arabistan, Pakistan, Avustralya, Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda, İsviçre, Avusturya, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri vb. ülkelere seyahatlerde bulunmuş, bunların pek çoğunda düzenlenen sempozyum, panel, konferans ve seminerlere konuşmacı olarak katılmıştır.

İmam-Hatip Okulu öğrenciliğinden itibaren aruz ve hece ile şiirler yazan ve bu şiirlerin bazısı M. Emin Ay ve Amir Ateş tarafından ilâhî formunda bestelenen Karaman, *T. D. V. İslâm Ansiklopedisi*’nin okuyucularına hediye olarak dağıttığı 2 ciltlik ilmihalin (İstanbul 1998) üç kişiden oluşan ilmî müşavere ve redaksiyon heyetinde bulunmuş, yine aynı ansiklopedinin inceleme heyeti ile merkez ilim ve müşavere

heyeti üyeleri arasında yer almıştır. Otuzu aşkın yayınlanmış eserinin yanında, Millî Eğitim Bakanlığı'nca bastırılan *İslâm Ansiklopedisi* ile *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde bazı maddeleri de yayımlanmıştır. Halen *Yeni Şafak* gazetesinde haftada iki gün köşe yazarlığı yapmakta, *Eğitim-Bilim ve Gerçek Hayat* dergilerinin her sayısında yazıları yayımlanmakta veya yöneltilen sorulara cevaplar vermektedir.

Arapça, Farsça ve Fransızca bilen, Türk Sanat Musikîsi ve Türk Halk Müziği dinlemekten hoşlanan Karaman, yedi torun (Ulvi Murat, Zeynep, Muhammet Tahir, Selvâ, Salih, Bilal, Enes) ve iki torun çocuğuna (Mustafa, Ahmet Selim) sahiptir.

B. Eserleri

Otuzun üzerinde esere imza atmış bulunan Karaman'ın eserleri üç başlık altında incelenebilir:

Telif Kitaplar

- 1- *İslâm Hukukunda İctihad* (Ankara, 1975).
- 2- *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul, I, 1974; II, 1982; III, 1987; ikinci baskı İstanbul 1986-1987).
3. *İslâm Hukuk Tarihi*, 1. baskı İstanbul 1975; 2. baskı İstanbul 1989.
4. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1. baskı 2 cilt İstanbul 1975; genişletilmiş 2. baskı, I-II, 1988; III, 1992.
5. *Günlük Hayatımızda Haramlar Helâller*, İstanbul 1979.
6. *İslâm'da İşçi- İşveren Münasebetleri*, İstanbul 1981.
7. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul I, 1984; II, 1985; III, 1986.
8. *İslâm'da Kadın ve Aile*, İstanbul 1993.
9. *Lâik Düzendeki Dini Yaşamak*, İstanbul I, 1997-1998; II, 1998; III, 2002; IV, 2006.
10. *Her Şeye Rağmen*, İstanbul 2001.
11. *Hayatımızdaki İslâm*, İstanbul I, 2002; II, 2006.
12. *Türkiye'de İslâmlaşma ve Önündeki Engeller*, İstanbul 1994).
14. *İmam-Hatiplilik Şuuru*, İstanbul 1997.
15. *Dert Söyletir*, İstanbul 2002.

16. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ali Özek, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş ile birlikte; İstanbul 1993. Aynı meâl Suudî Arabistan Hac ve Vakıflar Bakanlığı tarafından da bastırılıp (Medine 1992) ücretsiz dağıtılmaktadır.

17. *İslâm ve Türkiye* (İstanbul 2003).

18. *Kur'an Yolu* (İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş ve Mustafa Çağırıcı ile birlikte; Ankara 2004; ikinci baskı Ankara 2006.

19. *Dinlerarası Diyalog Nedir?*, İstanbul 2005.

Telif-Tercüme-Hazırlama

1. *Rasûl-i Ekrem'in Örnek Ahlâkı* (Abdurrahman Azzâm'dan, İstanbul 1964).

2. *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm* (Muhammed Esed'den, İstanbul 1965).

3. *Altın Nesil* (Abdülhalim Abbas'tan, İstanbul 1968, 1982).

4. *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm* (*Mektûbât*'tan seçmeler ve Mevdûdî'nin bir değerlendirmesi; İstanbul 1968; ikinci baskısı *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu* adıyla, İstanbul 1986).

5. *İslâm Hukukunda Mezhepler* (İbn Teymiyye, M. Abdilazim, Şah Veliyyullah ve Senhûrî'den, İstanbul 1971; ikinci baskısı *İctihad, Taklid ve Tefkik Üzerine Dört Risale* adıyla, İstanbul 1982).

6. *Modern Problemler Karşısında İslâm Hukuku* (A. Zerka, Mahmasânî, M. Esad'dan, İstanbul 1972; ikinci baskısı *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku* adıyla, İstanbul 1987).

7. *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (Ankara, 1974; *Gerçek İslâm'da Birlik* adıyla, İstanbul 1996).

8. *İslâm'a Göre Faizsiz Banka, Kalkınma ve Sigorta* (A. Zerka, A. Neccâr'dan, İstanbul 1976; *İslâm'a Göre Banka ve Sigorta* adıyla ilâveli 2. baskı, İstanbul 1981).

Ders Kitapları

1. *Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs* (Bekir Topaloğlu ile birlikte, İstanbul 1966).
2. *Arapça Sarf-Nahiv* (Bekir Topaloğlu ile birlikte, İstanbul 1964).
3. *Arapça Metinler* (Bekir Topaloğlu ile birlikte, İstanbul 1964).
4. *Arap Dili ve Edebiyatından Seçmeler* (Bekir Topaloğlu ile birlikte, İstanbul 1982. *Arapça Metinler* kitabının tercümesidir).
5. *Kelîle ve Dimne* (Bekir Topaloğlu ile birlikte, I-II, İstanbul 1990).
6. *Fıkıh Usûlü* (İstanbul 1965).
7. *Hadis Usûlü* (İstanbul 1965).
8. *Fıkıh Metinleri (en-Nusûsu'l-muhtâra)* (İstanbul 1975).
9. *Hadis Metinleri (Beş Demet Kırk Hadis)* (M. Yaşar Kandemir ile birlikte; İstanbul 1976)

C. Görüşleri

Bireyin ve toplumun çeşitli problemleriyle ilgili düşünen, yazar ve öneriler getiren Hayreddin Karaman'ın düşünce ve görüşlerini belli bir sistematik içerisinde ve altı başlık altında ele almaya çalışacağız.

1. Fıkıh, Fıkıh Usûlü, İctihad, Tecdîd

Fıkıh usûlünü, Kitap (Kur'ân-ı Kerim) ve Sünnet gibi ana kaynaklar ile istihsan, maslahat, örf ve âdet gibi ikinci derece kaynaklardan kıyas ve benzeri metodları kullanarak hüküm çıkarma ve bilgi edinme kaidelerini araştıran ilim, fıkıhı da bu ilmin meyvesi ve mahsulü olarak tanımlayan Karaman'a göre, müctehidler fıkıh usûlü kaidelerini kaynaklara tatbik etmek suretiyle ihtiyaç duyulan hüküm ve bilgileri elde etmiş, bunları kendileri yahut öğrencileri derleyip toplayarak düzene koymuşlar, böylece fıkıh (füru) denilen ilim dalı doğmuştur.

O, Hz. Peygamber devrinde Kitap ve Sünnet bilgisi edinmek ve bu bilgiyi hayata uygulamak iken, sahabe ve tabiûn döneminde bir ilim olarak doğan, Emevîler ve Abbasîler döneminde tedvin edilen fıkıhın, bize sunduğu bilgi ve hükümler içinde, geçici olarak değişebi-

lenler ile devamlı olarak değişme kabiliyeti taşıyanların var olduğu görüşündedir. Geçici olarak değişebilen hükümler, örf ve âdete dayalı olmayan, insanları fert ve toplum olarak İslâm'ın gösterdiği hedefe sevk etmek, kâmil insan, örnek toplum haline getirmek için sevk edilmiş hükümlerdir. Bunlar insanlık var oldukça yaşayacak ve uygulanacak hükümler olduğu için devamlı olarak değişimleri düşünülemez. Ancak zaruret hali söz konusu olduğunda –bu halin devamı müddetince ve gerektirdiği ölçü aşılmamak kaydıyla- anılan hükümler değişebilir. Bunu “hükmü bir müddet askıya almak” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Daima değişebilen hükümler, ictihada, örf ve âdete, maslahata (fert ve toplum için faydalı olma prensibine) bağlı olan hükümlerdir. Bu hükümlerin dayanağı değişince kendileri de değişir.⁹

İslâm'ın örnek asırlarında, İslâmî hayatın fıkha hayat verdiğini, fıkhanın da İslâmî hayata yol gösterdiğini belirten Karaman, bu karşılıklı tesirin kaybolmadığı, kitaplarda varlığını sürdürdüğü, bugün de yapılacak işin, mevcut ve değişmemiş bulunan kaynaklardan hâlâ işlerliği bulunan fıkıh usûlü kaidelerini kullanarak bugünkü problemlerimiz için muhtaç olduğumuz bilgi ve hükümleri elde etmemiz gerektiği kanaatindedir. Bunu yapmak için bir şeyi yıkmak gerekmez, yalnızca bilgi edinmek, ictihad mertebesine ulaşmak, taassubu terk etmek, kul-luk şuuru içinde davranmak gerekir.¹⁰

Hız. Peygamber zamanından itibaren, yürüyen ve değişen hayat şartlarının ortaya çıkardığı problemleri, Kitap ve Sünnet'in ışığı altında kafa yorarak, çözüm ve hükme bağlama faaliyeti demek olan ictihadı, durmadan değişen beşer hayatı sebebiyle, hem dinî bir görev hem de hayatî bir zorunluluk kabul eden Karaman'a göre, bu faaliyetin durması demek, dinin insan hayatından –kısmen veya tamamen-

⁹ Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (bundan sonra *İslâm'ın Işığında* diye kısaltılacaktır), II, 678-680, İstanbul 1988.

¹⁰ Karaman, *İslâm'ın Işığında*, II, 679.

çekilmesi demektir. İctihad, dinde ve insan hayatında böylesine önemli bir yer işgal ettiği içindir ki, Hz. Muhammed hayatta iken, gerek kendileri, gerekse O'nun izniyle ashâbı tarafından bu faaliyet başlatılmış, O'nun kontrolünde yürümüş ve kurumsallaşmıştır. O'nun vefatından sonra ortaya çıkan yeni problemlerde sahabe, Allah'ın Elçisi'nin terbiyesi, Kitap ve Sünnet'in lâfız ve ruhu, selim akıl ve devrin ihtiyaçları gibi hususları dayanak ve rehber alarak bu faaliyeti sürdürmüştür. Tâbiûn, tebe-i tabiîn, müctehid imamlar döneminde daha da gelişen ictihad faaliyeti, hicrî IV. asırdan itibaren duraklamaya ve gerilemeye başlamış, ancak her dönemde sayıları az da olsa müctehid yetişmiştir.

İctihad yapabilme yeterliliğine (ehliyet) sahip olan herkesin ictihad yapabileceği görüşünde olan Karaman'a göre, ihtisas dönemi olan çağımızda ise, her biri gerekli olan İslâmî ilimlerle, hukuk, iktisat, sosyoloji, psikoloji, uluslararası ilişkiler gibi yardımcı ilimlerin bir veya birkaçında uzman kişilerin oluşturacağı ictihad şurasında, mutlak ictihad şartları rahatlıkla gerçekleştirilebilir. İctihadın tecezzi edebileceği, bir müctehidin her şeyi bilmesinin mümkün olmadığı, daha iyi bilen (müctehid)lere sorup öğrenebileceği kanaatine meyleden Karaman, ictihad kapısının açık olduğunu, ictihadın değil, kör taklit ve taassubun İslâm aleyhine sonuçlar doğurabileceğini, İslâm'ın canlılığını sürdürebilmesi, evrensel hüküm ve değerler sunabilmesi için ictihad faaliyetinin zorunlu olduğunu, bu kapının kıyamete kadar kapanmaması gerektiğini sürekli vurgulamıştır. O, Kitap ve Sünnet'i bilmeyen ve anlamayan kimselerin, âlimlerin fetvalarına uymaları anlamındaki taklidi caiz görmekle birlikte, her Müslüman'ın imkan ölçüsünde Kitap ve Sünnet delillerini öğrenerek iş ve davranışlarının kaynağını bilmesini ve bunların bilincine varmasını gerekli görür. O'na göre herhangi bir mezhebe bağlı olan kişinin, zorunlu ve gerekli hallerde bir başka mezhebin farklı görüşlerinden yararlanması (telfîk) caizdir.¹¹

¹¹ İctihad konusundaki görüşleri için bkz. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, 1974. Ayrca bkz. *İslâm'ın Işığında*, III, 539-552.

Karaman, önceki fıkıh bilginlerinin (müctehidlerin) ortaya koyduğu çözümlerin prensip olarak bağlayıcı olmadığı, bunların bağlayıcılıklarının başka çaresi olmayanlar için düşünülebileceği görüşündedir. Çünkü bağlayıcı olan Allah'ın hükmüdür, bu hüküm esas olarak Kur'an ve Sünnet'tedir. Mümin bu kaynaklardan Allah'ın ne istediğini anlayacak ve bunu yerine getirecektir. Bilgi seviyesi bunu yapmak için yeterli olmayanların yükümlülüğü ise bilenlerden sormak, onların anlayışlarını doğru kabul ederek uygulamaktır. Buna göre müctehidler, ilâhî bilgi ve hükümlerin elde edilmesi konusunda aracı olmaktadırlar. Fıkıhın ictehad ürünü olduğunu, ictehadın da büyük ölçüde âlimin anlayışına, takdirine ve çevre şartlarına bağlı bulunduğunu belirten Karaman, sahabe devrinden beri bilgi sahiplerinin ictehad ettiklerini, ictehadlarında farklı sonuçlara varabildiklerini, fakat hiçbirisinin bundan dolayı diğerini kınamadığını, âlimlerin farklı ictehadlarının ümmet için rahmet kabul edildiğini söylemiştir.¹²

Fıkıh usûlünde, daha çok taklitçi fukahanın yazdığı eserlerdeki örneklerin değişmemesinin sebebini, özümseme eksikliğine ve hata etme korkusuna bağlayan H. Karaman, nasları değerlendirirken (yorumlar ve bunlardan hüküm çıkarırken) şekil ile öz arasındaki dengeyi nasıl kuracağımız sorusunun cevabını büyük ölçüde klâsik fıkıh usûlü eserlerinde bulabileceğimizi, bunun için kıyas, illet-hikmet, istislâh, istihsân, örf gibi konuları incelemek gerektiğini söyler. O'na göre, günümüzde şekil-öz dengesi ile ilgili problem tartışılırken, çağdaş hayattan gelen baskılar, kurulması arzu edilen dengeyi olumsuz etkilemektedir. Sağlıklı yol, kendimizi başkalarına beğendirme uğruna değiştirmek ve bozmak değil, kendimiz olmak, kendimiz kalmak, değişmek isteyen başkalarına alternatif sunmak, Allah'ın murat ettiği hayat tarzını keşfetmek ve yaşamak için gerekeni yapmaktır. Meseleye bu perspektiften bakıldığında asla değişmeyecek şekillerin ve kesin olarak zayi edilmemesi gereken özlerin daha iyi, daha sağlıklı yakalanabileceği ve sağlıklı dengenin kurulabileceği ortadadır.¹³

¹² bk. Karaman, *İslâm'ın Işığında*, II, 686-687.

¹³ Karaman, *Her Şeye Rağmen*, s. 303-304.

Günümüzde, İslâm Hukuku (fıkıh) alanında yapılan çalışmaları, taklit ve tahkik (araştırma, inceleme, ictihad) ürünü çalışmalar olarak iki gruba ayıran Karaman, tahkik mahsulü yeni çalışmaları da kendi içinde iki gruba ayırır. Bunlardan birinde eski usûl ile yeni ictihadlar yapılmıştır. Eski usûl de bir müctehidin ve mezhebin usûlü olarak değil, bütün klâsik usûl olarak ele alınmış ve kullanılmıştır. İkinci grup çalışmalarda usûl de yenilenmiş, deliller, bunlardan bilgi ve hüküm elde etmek için uygulanacak yöntem üzerinde önemli değişiklikler ve yenilikler yapılmıştır. İslâm modernistlerinin yaptığı bu ikinci grup çalışmaların sıhhat ve meşruiyetlerinin henüz tartışma aşamasında olduğu fikrini benimseyen Karaman'a göre, fıkıhın geleceğini bu iki usûlün meşruiyet çerçevesindeki izdivacı belirleyecektir.¹⁴

Bid'at ve hurafelere karşı çıkan, bunu yaparken mutedil bir yol izlenmesi gerektiğini savunan Karaman, bid'atçılığa karşı aşırı müsamahanın da, İbn Hazm, İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdilvehhâb gibi âlimlerle Vehhâbîler ve Kadızadeliler gibi grupların ifrata varan mücadelesinin de doğru bir yaklaşım olmadığı ve müspet sonuçlar doğurmadığı düşüncesindedir.¹⁵

Şah Veliyyullâh Dihlevî, Muhammed b. Abdilvehhâb, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali es-Senûsî, Cemâlüddîn Efgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, Abdülhamîd b. Bâdis vb.lerini İslâmî uyanışın öncülerinden sayan Karaman, onların öze dönüş, ictihad, telfîk, bid'at ve hurafelere karşı oluş, tecdîd, İslâmî ilimlerin ihyası, İslâm dünyasının istiklâl, kimlik ve benliğine sahip çıkış konularındaki görüşlerinden etkilenmiş, zaman zaman da yararlanmıştır. Ancak bu yararlanış ve etkileniş, onların görüşlerini olduğu gibi benimsemek, taklit ve aktarmaktan ziyade, toplumu ve içinde bulunduğu şart ve durumu iyi kavramış bir düşünür yaklaşımı ile özümsemek,

¹⁴ Karaman, *a. e.*, 304. Doksanlı yıllarda İslâm modernistlerinin yaklaşımını, reform, tebdil, tağyir ve sapma olarak değerlendirdiği bir söyleşi için bkz. *Yeni Zemin*, s. 60-63, Aralık 1993.

¹⁵ Karaman, *İslâm'ın Işığında*, II, 647-654.

toplumu bilgi ve bilinçlendirmek tarzında gerçekleşmiştir. O, henüz Türkiye şartlarında erken sayılabilecek bir dönemde (1974), Reşîd Rızâ'ya ait "*Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*" adlı eserin, Diyanet İşleri Başkanları'ndan Ahmet Hamdi Akseki tarafından "*Mezâhibin Telfiki ve İslâmın Bir Noktaya Cem'i*" adıyla Osmanlıca olarak yayımlanmış olan tercümesini "*İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*" adıyla sadeleştirmiş, ictihad, telfik, tecdîd, ıslah, bid'at vb. hususları tartışmaya açmış, bu sebeple, "mezhepsiz, vahhâbî, reformcu vb." haksız suçlamalara maruz kalmıştır.¹⁶ Aynı eser, daha sonra kendisi tarafından Arapça aslına sadık kalınarak "*Gerçek İslâm'da Birlik*" adıyla tekrar tercüme edilmiş, Efğânî, Abduh, Reşîd Rızâ'nın hayatı ve görüşlerini ele alan geniş bir takdim yazısıyla birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1996).

Görüşleri ile yenilikçi fikirlerin oluşum ve gelişimine zemin hazırlamış olan Karaman'ı, yetiştirdiği pek çok öğrencisi ve akademisyen izlemiştir. Ayrıca fikirleri aracılığıyla, 1980'lerden itibaren, hem akademik çevrelerde hem de halk arasında, taklit, taassup, ifrat, tefrit ve bağnazlıktan uzak mutedil ve muhafazakâr bir İslâm anlayışının yaygınlaşmaya başladığı gözlenmiştir. Ancak önceleri, O'nun yenilikçi ve ictihad yanlısı görüşlerinden etkilenen bazı akademik çevreler, daha sonra kendisini muhafazakâr olmakla eleştirmişlerdir. O ise, bu eleştirilere hak vermemiş, tebliğde aydın-halk, düşünür-avam ilişkilerinde, toplum değerlerini ve anlayışını tamamen ters yüz edecek bir üslûp ve yöntem izlenmesinin olumlu sonuç vermeyeceğini, toplumla barışık bir şekilde fakat yanlışlıkları gidererek, aşırılıkları törpüleyerek bir aydınlanmaya ve bilgilenmeye ulaşılabileceğini kabul etmiştir. Bu bağlamda geleneksel bilgi ve kültürü, eski diye tamamen dışlamamış, yeniyi de sadece yeni olduğu için baş tacı etmemiştir. On dört asır boyunca ümmetin âlimlerinin, düşünürlerinin, mutasavvıflarının ve kültür adamlarının ürettiklerini, dayandıkları metodolojiyi iyi öğren-

¹⁶ Bu suçlamalar ile suçlamalara verilen cevapları kapsayan bir bölüm, düşünürün *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* isimli kitabında "İtirazlar-İthamlar-Cevaplar" adıyla yer almıştır. bkz., *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 804-846.

mek ve anlamak gerektiğini, modern çağı, getirdiği ve götürdüklerini ve problemlerini anlamak zorunda bulunduğumuzu söylemiştir. Hem geleneksel düşünce ve kültüre hem de modern düşünce ve kültüre eleştirel bir gözle bakmıştır. Milletlerin kültür ve medeniyetlerini geçmişlerinden devraldıklarını, kendi zaman ve mekânları içinde te-kâmül ettirdiklerini ve yeni nesillere devrettiklerini, bu alıp devretme arasında maddî ve manevî değer, bilgi ve birikimlerin hep ayrı kalmadığını, eskiyenin yenilendiğini kabul eden Karaman, yenilenmede asla, temel değerlere ve bünyeye bağlı kalmaya özen gösterilmesi gerektiği kanaatindedir. O'na göre reform, aslı ve özü bozan bir başka-laşmadır. Tecdîd ve ihya ise, İslâm kültür ve medeniyetinin iç dinamikleri ile kendini yenilemesi, yeniden inşası demektir.¹⁷

Olayları anlama ve anlamlandırmada, problemleri çözmede, sistematik ve bütüncül düşünebilen, interdisipliner yaklaşabilen bir yapıya sahip olmasında, sadece fıkıhla yetinmeyip, temel İslâmî disiplinlerin her birisinde ve sosyal bilimlerde belli düzeyde bir birikime sahip bulunmasının önemli bir rolü olan Karaman, akademik kariyerini yaptığı fıkıhı, modern dünyadaki salt hukuk bilimi gibi algılamamış; sosyolojiye biçilen rol ve göreve benzer bir rolü, İslâm kültür ve medeniyetinin eksen ilmi telâkkî edilen fıkıh için düşünmüştür. Bilindiği gibi fıkıh, başlangıçta inanç, amel ve ahlâkı da içeren (fıkıh-ı itikâdî, fıkıh-ı amelî, fıkıh-ı vicdânî), dolayısıyla insan hayatının her alanı ile ilgili bilgi ve değer üreten bir ilim olarak telâkkî edilmiştir. Fıkıhın bu genişlikte ve hayatın her alanında fonksiyonel bir ilim olarak ele alınması durumunda fıkıhçının, kelâm, felsefe, tefsir, hadis, tasavvuf, ahlâk, hukuk, siyaset, uluslararası ilişkiler, tarih, eğitim, kültür, medeniyet, metodoloji vb. konularda belli ölçüde bir birikim, donanım ve formasyonunun olması, eleştirel ve analitik bir bakış açısı geliştirmesi gerekir. Böyle bir birikim, donanım ve bakış açısı sebebiyledir ki Ka-

¹⁷ Tecdîd, teceddüd (yenilenme), ıslah ve reform kavramları ve aralarındaki farklar konusundaki görüşleri için bkz. Karaman, *İslâm'ın Işığında*, II, 657-666; *Her Şeye Rağmen*, 347-360.

raman, sıradan bir İslâm hukukçusu ve akademisyen olmaktan çok bir İslâm düşünürü de sayılabilir. Ayrıca fıkıh ilminin her alanı ile ilgili yetkin ve doyurucu çalışmaları bulunan Karaman'ın çalışmaları, çağdaş problemlere ve sorunlara getirdiği çözümler, ortaya koyduğu ürünler ve fetvaları dikkate alındığında –her ne kadar O kendisini bu şekilde nitelemese de- O'nun, muasır (asrî değil) müctehid-âlim-mütefekkir tipinin bir örneği olarak gösterilmesi mümkündür.

2. Din-Devlet-Siyaset-Toplum-Lâiklik

Din-devlet, din-siyaset ve din-toplum ilişkileri konusunda da dikkate değer görüşleri olan Karaman'a göre İslâm, hâkimiyetin Allah'a ait olduğu, O'nun emir ve iradesinin üzerinde bir emir ve irade bulunmadığı, Allah'ın yeryüzünde halife olarak yarattığı insanların tek tek bu iradeyi temsil ettikleri sonra da bu temsil yetkisini ve sorumluluğunu oydaşma yöntemiyle seçtikleri yöneticiye devrettikleri, bu yöneticiye yardım ve onu kontrol yükümlülüklerinin bulunduğu, düzen ve istikrarın, hakka teslimiyet ve kanuna itaatin sağlandığı, adaletin gözetilip hukuka bağlılığın temin edildiği, toplumun ıslah edilip değerlerin korunduğu, işlerin danışma ile yürütüldüğü, sosyal adaletin gerçekleştirildiği, ilâhî irade çerçevesinde devletler arası ilişkilerin kurulduğu, dinî hoşgörünün bulunduğu, bütün insanlığa açık bir devlet yapısı öngörmektedir.¹⁸

İslâm'ın, bugüne kadar bilinen ve uygulanan siyasî sistemlerden birini isim vererek ve tanımlayarak öngörmediğini ve emretmediğini, ancak bunun her siyasî sistemin İslâm'a uygun düşeceği mânâsına da gelmeyeceğini söyleyen Karaman, İslâm'ın ortaya koyduğu ve iman edenleri bağlayıcı olan esas, kural ve amaçların, siyasî sistemlerin de İslâm'a uygun ve meşrû olup olmadıklarını belirlemede yol gösterici ve belirleyici olduğu, İslâmî siyaset sisteminin ve devletin yapısında, her biri Kur'an'da defalarca zikredilen ve Kur'anî anlamları da belli

¹⁸ Karaman, *İslâm'ın Işığında*, III, 159-172. Daha geniş bilgi için bkz. *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 56-106, İstanbul 1986.

olan şu unsurların bulunduğunu ifade eder: Tevhîd, itaat, hilâfet, bey'at, şûrâ, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, velâyet, mülk, hüküm, adalet, ehliyet ve emanet.¹⁹ O'na göre, az önce sayılan unsurları ihtiva eden, hâkimiyetin kaynağını Allah'ta, temsilini ümmette gören, vahye dayalı kaynakları anayasa kabul eden, devlet başkanını ümmetin seçim ve rızası ile belirleyen, yönetimde danışmayı ve ümmetin murakabesini öngören devlet şekilleri İslâmî kabul edilebilir.²⁰

"Dinin bireysel olduğu, toplum, devlet ve siyasetle ilgili taleplerinin bulunmayacağı" tezine karşı çıkan Karaman, bunun hem dinin temel kaynakları, hem de tarihî gelişmeler açısından bakıldığında doğru bir yaklaşım tarzı olmadığı kanaatindedir. Çünkü Kur'an ve Sünnet'e bakıldığında, din-devlet, din-siyaset, din-toplum ilişkisine bugün kullanılan terimlerle temas edilmemiş olabilir, ancak konuya mahiyet ve işlevler açısından bakılırsa, dinin bireysel olmadığı, toplumsal taleplerinin de bulunduğu görülür. İtaat, emanet, amel, yönetme ve yargı manâsındaki hüküm, egemenlik manâsını da içeren mülk, dinin ve Müslümanlar'ın güçlü ve egemen olmaları hükmünü de ihtiva eden izzet ve i'lâ-yı kelimetullah, toplumda dinî ve ahlâkî denetim manasına gelen emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker gibi nice kavram ve bunlara bağlı yükümlülükler, dinin yalnızca bireysel değil, toplumsal yönünün de bulunduğu kaynaklardaki göstergeleridir.²¹ Ayrıca O, son yıllarda yaşanan iki örneğe (örtünme ve Kur'an öğretimi) işaret ederek, dinin toplumdan ve devletten talepleri olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.²²

¹⁹ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 257, İstanbul 2002.

²⁰ Karaman, *İslâm'ın Işığında*, III, 172.

²¹ Karaman, *Lâik Düzen*, III, 209-210.

²² Karaman, *Lâik Düzen*, III, 196-197.

Karaman'a göre lâiklik, daha çok şu üç manâda anlaşılmıştır:

1. Kilise ve din adamı olmayan kimse.

2. Dine karışmayan ve dini kendi işine karıştırmayan; yasama, yürütme ve yargıda dini referans olarak kabul etmeyen ve kullanmayan, -bütün vatandaşları bağlamasa ve özgürlükleri kısıtlamasa bile- belli inanç sahiplerinin, inançlarına göre yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları düzenlemeleri yapmayı lâikliğe aykırı bulan devlet.

3. Herhangi bir dini resmen benimsemeyen, bütün dinlere ve ideolojilere eşit mesafede duran, belli bir dinin kurallarını ona inanmayanlara dayatmamak şartıyla din ve vicdan özgürlüğünün gerektirdiği düzenlemeleri yapan, dindarlara -haklarından yoksun kalmaksızın- inançlarını yaşama imkânı veren devlet.

O, bu üç manâsıyla da İslâm dininin lâiklik ile bağdaşamayacağı, lâikliği içselleştiremeyeceği, lâik İslâm ve lâik Müslüman olamayacağı görüşündedir. Çünkü:

1. İslâm'da din ve kilise adamına mukabil olarak bir din ve cami adamı yoktur; yani hiçbir Müslüman dünya ile ilişkisini büsbütün keserek kendini cami ve din hizmetine veremez. Müslüman'ın günlük hayatı içinde din ile dünya yan yana durur ve beraber yürür. İslâm'a göre, camilerde namaz kıldıran, hutbe okuyan, halka va'zeden, fetva veren kimseler de -herkesin çalışarak elde edebilecekleri bilgi ve beceriler dışında- diğer insanlar gibidirler, hiçbir ayrıcalık ve kutsallıkları yoktur, bu vazifeleri yanında dünya işlerini yürütür ve aile hayatlarını yaşarlar.

2. Müslümanlar bir devlet kurabildikleri takdirde bu devletin işlerine dini karıştırmamaları mümkün değildir; onlar, bireysel hayatlarında olduğu gibi toplumsal hayatlarında da Allah'ın irade ve rızasını gözetmek ve izlemekle yükümlüdürler. Böyle bir devlette kurallar oluşturulurken İslâm dini temel kaynaktır. Başka dinden olanlar Müslüman olmaya zorlanmazlar, kendi dinlerini tam bir din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde yaşarlar; ancak bu lâiklik gereği değil, bizzat

İslâm'ın, O'nun temel kaynaklarının bu imkânı vermiş bulunmasındandır. Müslüman olanlar da dine göre yapılması gerekenleri yapma ve kaçınılması gereken hususlardan da uzak durma konusunda –dinî bakımdan- zorlanamazlar; çünkü bütün bunlar ibadettir, kulluktur ve kulluk zorlama ile olmaz; ancak kamu düzenini ve genel ahlâkı korumak bakımından alenî ihlâllere karşı bazı kısıtlamalar getirilir.

3. Fert olarak Müslüman ve cemaat olarak Müslümanlar, bütün dinler ve ideolojilere karşı eşit mesafede olamazlar; birçok âyet ve hadîs Müslüman olanlar ile olmayanları, hak ile bâtılı, helâl ile haramı, bunlara riayet edenler ile etmeyenleri... birbirinden ayırmakta ve farklı değerlendirmelere tâbi tutmaktadır. Müslümanlar'a göre hak din "Allah'ın peygamberleri aracılığıyla vahyettiği dindir". Bugün yeryüzünde Allah'tan geldiği gibi korunmuş bulunan tek hak din İslâm'dır. Müslümanlar O'nu korumak, O'na uygun yaşamak ve kimseyi zorlamadan O'nu insanlara tebliğ etmek durumundadırlar; O'nu korumak, yaşamak ve tebliğ etmek için de devlet dahil bütün imkânları kullanırlar. Ancak "dinde zorlama yoktur", "zorla dindarlık olmaz", "Müslümanlar'ın dinlerine güvenleri tamdır, rekâbet ve yarıştan yana korkuları yoktur"; bu sebeple dünyaya açık olurlar ve kendi ülkelerini de başka inançtan olanlarla paylaşırlar, onlara tam ve kâmil manâda din ve vicdan özgürlüğü tanırırlar, fakat her dine, her inanca hak (gerçek ve Allah katında muteber) demezler, sırf insan olmaya bağlı hakları herkese tanırken, liyakat ve ehliyete bağlı haklarda Müslümanlar'a ve onların da iyi hal sahibi olanlarına bazı imtiyazlar tanır, öncelikler verirler.²³

Karaman, İslâm'ı lâikleştirmeye veya lâikliği İslâmîleştirmeye çalışmanın abesle meşguliyet olduğu düşüncesindedir; çünkü İslâm bir dindir, kaynağı ilâhîdir, aşkındır, beşer üstüdür, insanlığa yol göstermek, dünya hayatlarını Allah rızasına uygun yaşamalarını ve ahirette de mutlu olmalarını sağlamak için gelmiştir, karışmadığı, ilgi dışı

²³ Karaman, *Lâik Düzendeki*, III, 145-147.

bıraktığı bir alan yoktur. Ancak çağrısını ilim, hikmet, ikna ve güzel öğütle yapar, kimseyi dini benimsemeye ve yaşamaya zorlamaz... Lâiklik ise başka bir tarihin, felsefenin ve bunalımın eseridir, dini, daha doğrusu kiliseyi devlet ve siyasetin dışına çıkarmayı hedeflemiş, bunda da başarılı olmuştur.²⁴

O'na göre, lâikliği bir rejim ve siyasî sistem ilkesi olarak benimsemiş bir ülkede Müslümanlar da yaşamak durumunda olurlarsa sınırlarının ve gerginliğin asgarî düzeye inmesinin, barış ve birliğin oluşup devam etmesinin şartı, devletin üçüncü şık olarak zikredilen lâiklik anlayış ve uygulamasını benimsemesidir. Bu anlayışa göre devlet, bütün dinlere eşit mesafede duracak, bir dini resmî (devlet dini) olarak benimsemeyecek, bir dine ait kuralları vatandaşlarına dayatmayacaktır. Ancak vatandaşları arasında bulunan farklı inançlara bağlı fert ve grupların dinlerine göre yaşamalarını, din ve vicdan özgürlüğünden eksiksiz olarak yararlanmalarını sağlayacak düzenlemeleri de yapacaktır. Din ve vicdan özgürlüğünün kamu alanına ve kısmen yaşamaya yansması ne üçüncü manâdaki lâikliğe zarar verir, ne de ülkede ikilik çıkarır ve kaos doğurur, çünkü dünyada böyle bir lâiklik anlayışını benimseyen ve uygulayan ülkeler vardır, buralarda herhangi bir problem çıkmamıştır. Milleti kamplara ayıran, birbirine düşüren, millet-devlet bütünlüğünü bozan uygulamalar, baskıcı yönetimler ve ikinci maddede tanımlanan lâiklik uygulamalarıdır. Muhtemel riske (meselâ demokrasinin ortadan kaldırılması tehlikesine) ağırlık verilirse demokrasi ve özgürlükler bundan zarar görür, hattâ bazen tamamen isim ve şekilden ibaret kalırlar; özgürlüğe ağırlık verilir ve ölçü kaçırılırsa bundan da devlet ve millet zarar görebilir; önemli ve ideal olan dengeyi bulmak ve korumaktır. Medenî ve demokrat dünyanın denge formülü, objektif ölçülere göre hemen, doğrudan ve sıcak tehlike baş göstermedikçe özgürlükleri kısma yoluna gitmemektir.²⁵ Gerçek ve çağdaş manâdaki demokrasiyi, insan haklarının korunduğu

²⁴ Karaman, *Lâik Düzendeki*, II, 302, İstanbul 1998.

²⁵ Karaman, *Lâik Düzendeki*, III, 147-148.

ve güvence altına alındığı sistemin adı gören, gerçekleşen bu olmasa bile demokrasinin iddiası ve hedefinin bundan ibaret olduğunu söyleyen Karaman, Türkiye’de uygulanan, doksanların sonundan itibaren uygulanmak istenen lâikliğin, dinin devlete karışmadığı, fakat devletin dine karıştığı, ona müdahale ettiği, bazen temel kurallarına itirazda bulunduğu, onları ortadan kaldırmak (bir anlamda dinde reform yapmak) için bazı kurumları kullandığı, dini bölerek bir kısmının yaşanmasına izin verdiği, bir kısmının yaşanmasını ise şiddetle yasakladığı, dinin kendine inananları bağlayan kuralları yerine başka kuralları dayattığı ve dindarları bu kurallara uymaya zorladığı bir lâiklik olduğu düşüncesindedir. O’na göre, bu lâiklik anlayışı ve uygulaması tartışmasız olarak insan haklarına ve özellikle öğrenim, eğitim, düşünce, din, vicdan, ifade hak ve hürriyetlerine aykırıdır. Bu hak ve hürriyetleri korumak ve güvence altına almak demokrasi ise –az önce nite-liklerinden ve uygulanış biçiminden söz edilen- lâiklik, demokrasiye aykırıdır, bu tip lâikliğin bulunduğu ve uygulandığı yerde demokrasi yoktur. Bu sebeple olmalıdır ki, gerçek ve çağdaş demokrasiyi benimsemiş ülkelerin anayasalarında ya lâiklikten hiç söz edilmemiş yahut da tanımlama ve sınırlama yoluna gidilmiş; çoğunda da lâikliğin yerine temel hak ve hürriyetlere, bu arada vicdan hürriyetine yer verilmiştir. Bu durumda Türkiye’de de yapılması gereken şey, ekonomi alanında olduğu gibi hak ve hürriyetler alanında da “devletin küçülmesi”ni sağlamaktır. Öyle bir düzen kurulmalıdır ki, bu düzen içinde hem ülkenin bölünmez bütünlüğü, hem halkın birlik ve beraberliği, hem kamu düzeni, hem de din, vicdan ve ifade hürriyeti bulunsun, gerçekleşsin ve korunsun.²⁶

Saltanatı İslâmî bulmayan Karaman, zora başvurarak, İslâm’ın taleplerini yerine getirecek bir toplumsal yapıya ve devlete ulaşma girişimlerinin fitne, iç savaş, anarşi ve hukukun çiğnenmesine sebep olduğu görüşündedir. Onun içindir ki, bugün mevcut şartlarda Müslü-

²⁶ Karaman, *Lâik Düzen*, II, 88-89.

manlar'ın razı olmaları gereken model, diğer inanç sahipleri gibi kendilerinin de hiçbir baskı ve kısıtlamaya tâbi tutulmadan dinlerini yaşayabilecekleri bir modeldir. "Demokratik hukuk devleti"nin böyle bir model olduğu ileri sürüldüğüne göre deneyip görmek gerekir. Böyle bir modelde bireyin ve cemaatin dinini ve ahlâkını korumasının önünde bazı güçlükler bulunmaktadır. Bu güçlüklerle karşı cemaat dayanışması mutlaka alınması gereken bir ilâç gibidir. Cemaat dayanışması içe dönük olarak koruma, dışa dönük olarak da "iyiyi, güzeli, doğruyu sergileyerek" tebliğ vazifesini üstlenmiş olacaktır.²⁷

Yukarıdaki düşüncelerinden de anlaşılacağı gibi, Türk toplumunun gerçeklerini, dinamiklerini ve duyarlılıklarını çok iyi bilen Karaman, önceleri İslâm Devleti ve toplumun İslâmlaşması gibi konulara vurgu yaparken, doksanlı yılların sonlarından itibaren, modern ve lâik toplumlarda, insanların müslümanca nasıl yaşayabileceklerine, problemlerini ne şekilde çözebileceklerine ağırlık vermeye başladı. Meselâ doksanların ortalarında Ensar Vakfı bünyesinde Türkiye'yi dolaşarak verdiği konferanslarını kitaplaştırıp bunlara "*Türkiye'de İslâmlaşma ve Önündeki Engeller*" (İstanbul 1994) ve "*İslâm'da İnsan Hakları*" (İstanbul 1996) adlarını vermesi, doksanların sonlarından itibaren *Yeni Şafak* gazetesinde çıkan köşe yazılarını dört cilt halinde "*Lâik Düzendeki Dini Yaşamak*" adıyla yayınlaması (İstanbul I. cilt 1997, 1998; II. cilt 1998; III. cilt 2002; IV. Cilt 2006) da bu hususa işaret etmektedir. Toplumun problemleri ile ilgilenirken teorik olarak siyasî konulara da temas eden Karaman, görüş ve davranışlarında gündelik siyasetin ve parti politikalarının üzerinde kalmaya özen göstermiş, siyaseti topluma hizmet, huzur, güven ve kalkınma için bir araç olarak görmüş, ancak kendisine farklı partilerden yapılan aktif siyaset tekliflerini hep geri çevirmiştir.

²⁷ Karaman, *Lâik Düzendeki Dini Yaşamak*, III, 212-213.

3. Kadın-Aile-Örtünme

Kadın, aile ve örtünme konusunda geleneksel ve modernist yaklaşımları ele alıp irdeleyen ve değerlendiren Karaman, İslâm'a göre kadının, kulluk ve insanlık değeri bakımından erkeğe eşit bir insan, yaratılış ve yükümlülük bakımlarından erkek kadar kâmil insan, başka bir deyişle iyi bir Müslüman olma imkân ve kabiliyetine sahip bulunduğu görüşündedir. Erkeklerin kendi aralarında, kadınların da kendi aralarında farklı kabiliyetleri, eğilimleri, özellikleri olduğu gibi bütünüyle erkek cinsi ile kadın cinsi arasında da farklı kabiliyetler vardır. İslâm bu farklılıkların –tabîî ve fitrî olanlarını– anlamsız ve yapay bir eşitlik uğruna ortadan kaldırmayı değil, ilâhî irade doğrultusunda insanca bir hayatı yaşamak, kültür ve medeniyet oluşturmak için bütünleştirmeyi, dayanıştırmayı, diğeri ile tamamlamayı hedeflemektedir. Fıtrat çerçevesi içinde her kadın ve erkek öncelikle kendi imkân ve kabiliyetlerine uygun düşen rolü üstlenir, hizmeti yüklenir; şartlar gerekli kıldığında bir kısım rollerin değişmesinde, bir kısım hizmetlerin her iki cins tarafından da ifasında bir sakınca yoktur. Bu “bir kısmı” fıtrat, ihtiyaç ve İslâm'ın genel kuralları, amacı belirler. Hukuk da –şartlara göre değişen ve değişmeyen kısımlarıyla– bu ilişkiler yumağının çerçevesini oluşturur.²⁸

İslâm öncesi din ve kültürlerde kadının hem insan hem de haklar olarak ikinci sınıf varlık konumunda bulunduğunu, Cahiliye Arapları'nda da durumun bundan pek farklı olmadığını, o günün dünyasında eşi bulunmaz bir “insan hakkı kuralı” ve “kadın hakları vesikası” diye nitelenebilecek “Erkeklerin bir derecelik fazlalığına rağmen kadınların da erkeklerinkine denk (mümâsil, benzer) haklarının” bulunduğunu bildiren âyetin²⁹ hakları ve ödevleri tek tek saymak yerine genel bir çerçeve sunduğunu belirten Karaman, konuya şöyle bir açıklım getirmektedir:

²⁸ Karaman, *Lâik Düzendeki*, I, 166, İstanbul 1998.

²⁹ Bakara 2/229.

1. Ferdin topluma, toplumun da örgütlenme ve düzene ihtiyacı vardır. Devletten aileye kadar bütün kurumlarda düzen, bir yönetimi, yönetim ise yöneten ve yönetilenlerin karşılıklı hak, selâhiyet, ödev ve sorumluluklarının belli ve dengeli kılınmasını gerekli kılmıştır. Kadını ve erkeği ile bütün insanlar insanlıkta eşittir, insanlığa bağlı haklar ile yükümlülüklerde de eşittirler. Yönetimin ve düzenin gerektirdiği iş bölümüne ve farklı rollere gelindiğinde, eşitlik yerine “denge, adalet, hakkaniyet, ehliyet, kabiliyet” gibi değer ve kriterler devreye girer. İslâm insan ve kul olmaya bağlı haklar ve ödevlerde kadınlarla erkekleri eşit kılmıştır; kadınların insanlık ve kullukta erkeklerden aşağı derecede veya geri olduklarını ifade eden bütün söylemler, ya dinî kaynakları bakımından sahih değildir, yahut da yanlış anlaşılmış ve yorumlanmışlardır. Kurumlar ve toplum içindeki farklı rollere bağlı haklar ve yükümlülüklerle gelindiğinde ise, kadınlar ile erkekler arasında, eşitlik değil, dengeli ve erkek hakkının misli olma ölçüsü vardır.

2. Nasların sabit kılmadığı hak ve ödevlerin takdiri ile değişme ve gelişmesinde, dinin hakem kıldığı ve rol verdiği bir meşrûluk ölçütü de “ma’rûf”tır. Ma’rûf, bozulmamış fıtrat, olumsuz bir şekilde şartlanmamış akıl, dinin temel amacı ve nasları çerçevesinde oluşan, gelişen ve gerektiğinde değişen değerler, kurallar, telâkkîler, kabuller ve geleneklerdir. Kadının birden fazla erkek ile aynı zamanda evli olması caiz değildir; bu kural hem değişmez dinî naslarla sabittir hem de ma’rûf ölçütüne uygundur. Hakları eşitlemek veya dengelemek uğruna yahut da -bir zamanlar bazı Batı ülkelerinde moda olan serbest evlilikte olduğu gibi- ma’rûf değişmiştir denilerek bu kural değiştirilemez. Ama karı ile kocanın ev içinde ve dışındaki rollerinde -ma’rûfun değişmesine paralel olarak- değişiklikler olabilir.

3. Erkeklerin haklarındaki bir derecelik üstünlük “aile reisliği” ile ilgilidir. Koca hem ailenin geçimini sağladığı, hem de aileyi temsil, koruma ve yönetme bakımından daha uygun bulunduğu için ailenin reisi kılınmıştır. Karaman’a göre İslâm, insanın dünya ve ahirette mut-

luluğunu sağlamak üzere gelmiş bir din olduğu, insanın varlığı ve yaratılış gayesinin gerçekleşmesi de ancak bir topluluk içinde olabileceği içindir ki dinin hükümleri arasında “topluluğun düzeni” ile ilgili talimat ve tavsiyelerde bulunmuştur. En küçük fakat en önemli topluluk birimi ailedir; o da küçük bir topluluk olduğu için düzen gerektirmiş, bu sebeple aile fertlerinin birbirlerine karşı konumları, hak ve sorumlulukları belirlenmiştir. Peygamberimiz’in (s.a.v.) çocuklarla ana baba, karı ile koca, fert ile onun hısımları ve akrabası arasındaki bağ, karşılıklı haklar ve sorumluluklar üzerine söylediklerini, bu çerçevede içinde anlamak gerekirken bazı erkekler, geçmişte ve günümüzde “kadının kocasına itaati” konusundaki hadisleri çerçevesinden saptırmışlar, karılarına zulmetmek, onları esirler hattâ köleler haline getirmek için kullanmışlar, azarlamışlar hatta dövmüşler, bu yetkiyi de İslâm’dan aldıklarını söylemişlerdir. Aile hayatının düzgün yürümesi, kocanın otoritesini kötüye kullanmaması kadar kadının da kadınlığını istismar etmemesi için yapılmış tavsiyeleri, tek taraflı olarak ve bağlamlarından kopararak alan ve karşı tarafa zulmeden, baskı yapan kimseler, Allah ve Rasûl’ünün murat ve maksatlarının dışına çıkmışlardır.³⁰

Kadın konusunda İslâm’ın hedeflediği iyileştirme iradesinin genelineğe yenik düştüğü, erkeklerin günaha düşmemek için kadını ortalıktan kaldırmayı, sosyal hayattan çekmeyi, dört duvar arasına hapsedmeyi yeğledikleri kanaatinde olan Karaman’a göre, hem İslâm’a hem fıtrata aykırı olan bu tutum, asırlar sonra bekleyen tepkiyi getirmiş, modern dünyada esen rüzgâra ayak uyduran Müslüman kadın da erkek hegemonyasına baş kaldırmıştır. Aklın, fıtratın ve dinin gereğine uyarak kadına lâıyk olduğu yeri vermeyen Müslüman erkekler zor karşısında adım adım gerilemeye başlamışlar, fıkıhçılar yeni hak ve özgürlüklerin bir kısmını meşrûlaştırmanın yolunu aramaya ve

³⁰ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 397-402; *Lâik Düzendeki*, II, 55-60. Daha geniş bilgi için ayrıca bkz. *İslâm’ın Işığında*, III, 283-290; *İslâm’da Kadın ve Aile*, 95-113, İstanbul 1993; *Lâik Düzendeki*, I, 159-166.

bulmaya başlamışlardır. Din-gelenek-çağdaşlık köşelerinin oluşturduğu üçgen içinde Müslüman kadının yeni imajı oluşmaya, hak, özgürlük ve ödevler yeniden belirlenmeye başlamış ve şu tartışılır olmuştur: Müslüman kadın nereye koşuyor? Daha iyi Müslüman mı oluyor, kendini ezen geleneğin zincirlerini kırarım derken, çağdaş geleneğin zincirine mi bağlanıyor yoksa başka bir şey mi oluyor? O, bu soruya şu cevabı vermektedir:

“Modernleşme batı kültür ve uygarlığını bir bütün halinde yani İslâm ile örtüşmeyen tarihi, felsefesi, altyapısı, arka plânı, dünya görüşü, değerleri, hayat tarzı ile birlikte, zoraki evrenselleştirme yoluyla bütün insanlığa hâkim kılmak, benimsetmek ve yaşatmak olarak ele alınırsa bir ferdin veya topluluğun, dolayısıyla da Müslüman kadının, hem Müslüman hem de modern olması mümkün ve caiz olmaz. Ancak modernleşme, Müslüman ferdin ve toplumun bu çağda, içinde yaşadığımız zaman diliminde korunacakları korumak, değişecekleri değiştirmek suretiyle nasıl var olması gerekiyorsa öyle var olması anlamında ele alınırsa, günümüzde kadının dindarlığını zedelemekten, çağdaşlaşması mümkün ve caizdir. Hattâ haksız ve yersiz müdahaleler ile kesintilere uğramasa gerçekleşme yolunda olduğu söylenebilir. Dinin değişmez kurallarını çiğnemenin değişmeye açık gelenekleri aşarak kızlarımızın ve kadınlarımızın okumalarına, sosyal hayatta kendileri için uygun ve gerekli olan rolleri almalarına, hizmetleri üstlenmelerine engel olan şey din değildir, ya dinleşmiş geleneklerdir, yahut da dinleşmiş ideolojilerin insan haklarına, çağdaş/evrensel değerlere aykırı dayatmalarıdır.”³¹

Hayreddin Karaman, tesettür ve kıyafet konusunda İslâm'ın öğretilerinin şu şekilde özetlenebileceği düşüncesindedir:

1. İslâm erkeklerden ve kadınlardan belli bir kıyafete bürünmelerini değil, örtülmesi gereken, “zînet ve avret” diye ifade edilen yerlerini örtmelerini, örtmek için giydikleri elbisenin, altını gösterecek ka-

³¹ Karaman, *Lâik Düzend*e, III, 54-57.

dar ince ve örtülen yerin şeklini apaçık dışa yansıtacak kadar dar olmamasını istemektedir.

2. Kadının, mahrem olmayan erkekler yanında açmasına izin verilen zîneti -en geniş tanımlamaya göre- yüzü, bilekleriyle birlikte elleri, topuktan biraz yukarıya kadar ayaklarıdır. Erkeğin açabileceği yerleri ise göbeği ile diz kapağı arası dışında kalan vücutudur. Diz kapağının yukarısı (uyluk) açılabilir diyen müctehidler de vardır. Aralarında devamlı olarak evlenme engeli bulunan (dinen evlenmeleri caiz olmayan) baba, oğul, kardeş gibi akraba yanında kadın -bazı müctehidlere göre sırtı müstesna- göbekte diz kapağı arası bölge dışında kalan vücudunu açabilir. Şu halde ev içinde nâmahrem kimseler yok iken, tesettürlü olmak mecburiyeti yoktur. Karı-koca arasında açılmayacak zînet ve avret yoktur.

3. Mahrem akrabanın, açılması caiz olan yerlere dokunması da caizdir. Baba kızını, anne oğlunu öpebilir, kızı babasının ellerini, yanğını öpebilir.

4. Dışarı çıkarken çarşaf giymek şart değildir. Kur'an'da geçen "cilbâb" kelimesinin birden fazla manâsı vardır; genel anlamı üst giysi demektir, baştan basenlere kadar örten üst giysiye cilbâb denmiştir. Dinin istediği belli bir giysi veya kıyafet değil, uygun bir şekilde örtünmektir, tesettürdür. Kadın el içine çıkacak şekilde giyinir. Giysileri seksi olmamak, karşı cinsin dikkatini çekmek amacıyla düzenlenmiş bulunmamak şartıyla güzel, zarif, estetik de olabilir. Bundan sonrası kadını değil, ona bakan erkekleri ilgilendirir; sorumluluk onlara geçer, onlar da gözlerini sakınmak, kendilerini frenlemek suretiyle kulluklarını yerine getirmek mecburiyetindedirler.³²

³² Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 489-491; *Lâik Düzend*e, III, 90-94. Ayrıca bkz. *İslâm'da Kadın ve Aile*, 88-94, 133-200; *Lâik Düzend*e, I, 105-108; II, 28-30; *İslâm'ın Işığında*, III, 33-59; 299-303; 512-514; *Günlük Hayatımızda Haramlar Helâller*, 100-101, İstanbul 1979.

Baş örtmenin Kur'an'da kesin bir şekilde varolduğu, bu konuda nâzil olan Nûr Sûresi (24) 29. âyetinin tavsiye değil bağlayıcı nitelikte bulunduğu görüşünü benimseyen Karaman'a göre anılan âyet şu kuralları getirmektedir:

1. Erkekler gözlerini haramdan korumalılar, iffetlerine sahip olmalılar, ancak böyle bir davranış onları ruhen temiz kılabilir.

2. Kadınlar da gözlerini haramdan (cinsî arzu uyandıracak yerlere bakmaktan) sakınmalılar, iffetlerini korumalılar, zorunlu olarak açıkta kalan yerler (eller, ayaklar, yüz) müstesna bütün vücutlarını kapatmalılar, güzel ve çekici yerlerini nâmahreme göstermemelidirler.

3. Kadınlar baş örtülerini (hımâr-humur) boyun ve göğüslerini örtecek şekilde bağlamalıdır.³³

Genel ahlâka (ma'rûfa) aykırı olmamak kaydı ile insanın dilediği gibi giyinme özgürlüğüne sahip olduğu kanaatini benimseyen Karaman, üniversitelerde ve kamu görevlilerinde uygulanan baş örtüsü yasağını, insan haklarına, temel hak ve özgürlüklere, gelişmiş ülkelerde uygulanan lâiklik anlayışı ve demokrasilere aykırı bulduğu için eleştirmiş, özellikle üniversitelerdeki yasağın anayasanın öngördüğü eğitim-öğrenim hakkı, fırsat eşitliği, din, vicdan ve fikir hürriyeti ile bağdaştırılamayacağını sürekli vurgulamış ve bu konudaki kamuoyu oluşumuna önemli katkı sağlamıştır.³⁴

4. Batılılaşma-Çağdaşlaşma-Avrupa Birliği

Müslümanlar'ın bugün karşılaştıkları problemlerin ve çıkmazların baş sebebi ve asıl etkeni olarak batılılaşmayı gören Hayreddin Karaman'a göre, Müslümanlar'ın hedefi Müslümanlaşma olmalıdır. Çare ise Müslümanlaşmada, bu yoldaki kusurları gidermede, eksikleri ta-

³³ Karaman, *Lâik Düzen*, II, 28-30. Ayrıca bkz. *Lâik Düzen*, I, 108; II, 140.

³⁴ Karaman, *Lâik Düzen*, I, 177-179, 185-189, 191-193; II, 138-147, 285-2288; III, 289-322; *Her Şeye Rağmen*, 325-334; *Hayatımızdaki İslâm*, 91-102, 189-191, 201-203, 328-331.

mamlamada aranmalıdır. Bu çağda gerekli bulunan ve ötekilerin icat ettikleri, ürettikleri bazı âlet ve araçları kullanmak -hem seçmede hem de kullanmada İslâm'ın ölçülerine ve duyarlılıklarına riayet etmek şartıyla- batılılaşmak manasına gelmez ve Müslümanlaşmaya da aykırı değildir. Hz. Peygamber de Cahiliye'den gelen birçok âleti ve aracı kullanmıştır. Ancak Cahiliye'ye ait zihniyeti, inancı ve düzeni değiştirmiş, daha doğrusu Allah'ın değiştirici hüküm ve buyruklarını tebliğ ve tatbik etmiştir. O, bugün Cahiliye ve ötekini "Batı'nın temsil ettiği ve on beş asır önce Cahiliye'ye karşı takınılan tavrın, bugün Batı'ya karşı takınılması gerektiği kanaatindedir.³⁵

"İnanç, düşünce, bilgi ve değerler" düzlemi ele alındığında Batı toplumları ile İslâm toplumları arasında büyük farkların, hattâ uçurumların bulunduğu düşüncesini taşıyan Karaman'a göre, İslâm toplumları, Allah'a, insanı ve kâinatı Allah'ın yarattığına, insanın dünya hayatına geçici olarak ve denenmek için gönderildiğine, kesin bilgi kaynağının ilâhî vahiy olduğuna, aklın idrâk kapasitesinin sınırlı bulunduğuna, akıl ve diğer beşerî bilgi kaynaklarının kendi sınırlı alanlarında geçerli olduğuna, en iyi hayat düzeninin, Allah'ın peygamberler göndererek, kitaplar indirerek öğrettiği düzen olduğuna, bu ilâhî öğretinin ışığında akli ve ilmi olanların yapacakları tefsir ve yorum ile yeni meselelerin çözülebileceğine ve yeni ihtiyaçların karşılanabileceğine inanırlar. İslâm kültür ve medeniyeti bu inanç, düşünce, bilgi ve değerler sistemi üzerine kurulmuştur ve bu kültür, temellerine aykırı olan bir unsuru bünyesine alıp sindiremez, reddeder. Batı kültürü ise, Allah'ın varlık ve birliği konusunda en azından şüphe içindedir, vahiy yerine akli ve beşerî bilgi kaynaklarını koymuştur, sekülerdir, lâiktir, insanın Allah tarafından insan olarak yaratıldığı ve kâinatın göz bebeği, yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu inancında değildir, değerler sistemi oynaktır, izafidir, insanın aşkın boyutundan habersizdir, bütün bunların bir uzantısı olarak amaçları dünya hayatı ile sınırlıdır. Bu

³⁵ Karaman, *Lâik Düzend*e, I, 10.

kültürün toplum için öngördüğü hiçbir düzen, İslâm toplumunun bünyesine uymaz, sinmez, sindirilemez. Bilim ve teknolojiye gelince bunları da toplumun kültür bütününden soyutlamak, karşılıklı etkileşimin dışında tutmak doğru değildir. Bilim ve teknolojiyi de yabancı, seküler ve gayr-ı ahlâkî unsurlardan temizleyerek İslâmlaştırmak ve gerekiyorsa, zaruret varsa bundan sonra almak gerekir.³⁶

Avrupa Birliği, başlangıçta (1958-1987) Ortak Pazar, Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) ve Avrupa Topluluğu (AT) adlarıyla “bir ekonomik topluluk/işbirliği” mahiyetini arz ederken, bir çok fıkıhçı gibi topluluğa girmenin caiz ve faydalı olacağı görüşünü benimseyen Karaman³⁷, 1987’de Avrupa tek senedinin (Acte Unique Europeenne) yürürlüğe girmesiyle bu birliğin mahiyet ve nitelik değiştirmesi ve Avrupa Birliği ismini almasını müteakiben fikirlerini gözden geçirmiş ve konuyu yeniden değerlendirerek eğer bir zorunluluk yoksa bu birliğe girmenin caiz olmadığı, en azından huzur içinde evet denemeyeceği noktasına gelmiştir.³⁸ Bu birlik 1987 öncesi ekonomik entegrasyon nitelikli olduğu, Türkiye’de zaten Batı’nın güdümünde bir erozyonun bulunduğu, Avrupa Topluluğu’na girişin ek bir erozyon getirmeyeceği, hiç olmazsa bu erozyonla birlikte ekonomik gelişme imkânlarının sağlanacağı, bazı koruyucu şartlar ileri sürmekle birlikte eski fıkıhçıların da Müslüman olmayanlarla iş ve ticaret ortaklığı yapmayı caiz gördükleri, ayrıca cihad ve tebliğde üzerimize düşen sorumluluğu yeterince üstlenirsek, Avrupa Topluluğu’na girişin yeni bir fethin kapılarını açabileceği... gibi gerekçeler kendisini bu fikre götürmüştü.³⁹

1987 sonrası ise zaman içinde bu topluluğun, hukuk, ekonomi, ticaret, para ve dış siyasette birlik sağlayarak tek bir devlet (birleşik

³⁶ Karaman, *Lâik Düzen*, I, 85.

³⁷ Karaman, *Altınoluk Dergisi*, sayı: 17, Temmuz 1987.

³⁸ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 160.

³⁹ Karaman, *İslâm’ın Işığında*, III, 575-578; *Her Şeye Rağmen*, 62.

devlet) olma yolunda ilerlemesi, Avrupa toplulukları arasında -farklı yönleri bulunmakla beraber- bir kültür birliğinden, bir "Avrupa Kültürü"nden hattâ bir "Avrupa Kimliği"nden bahsetmenin mümkün ve tutarlı hale gelmesini göz önüne alan Karaman, bir Müslüman topluluğun/milletin, Avrupa Birliği'ne girmesinin, bu birliğin hukuk, ekonomi, dış siyaset hattâ kültür alanına girmesi, kendine ait ve farklı olanlarla bunları değişmesi anlamına geleceğini söylemektedir. Çünkü O'na göre müminler hem kendi maddî-manevî değerlerini korumak hem de dünyada adalet ve din hürriyetini sağlamak için güçlü olmalı- lar, Allah'ın vahyettiği ve bu vahye dayalı olarak ictihad yoluyla elde edilen hayat kuralları uygulanmalı, bunlar başkalarıyla değiştirilmemelidir. Müslümanlar'ın dinden ve buradan beslenmiş bulunan kültürden oluşmuş değerleri, toplumun yüksek değerleri olarak korunmalı, bunlara ters düşen değerler toplumca reddedilmelidir. Yine O'nun tespit ve değerlendirmelerine göre, Avrupa Birliği bir din ve ahlâk birliği değildir. Dinden bağımsız (lâik, seküler), Batı değerleri temeline oturan, ekonomik, siyasî, hukukî ve kültürel bir birliktir. Batılı değerlere göre bireyin özgürlüğü azamî ölçüde tutulmalı, din ve ahlâk adına kısılmamalıdır. Liberal-kapitalist düzen gereği serbest rekâbet esastır. Avrupa Birliği öncelikle bu rekâbette ezilmeme, dünya pazarında yeterli pay alma arzusunun sonucudur. Temeli ahlâkî ve manevî değil, maddîdir; adalete değil, egoizme ve menfaate yöneliktir. Öyleyse İslâm'ın ve Batı'nın (AB) hedeflerinin örtüşmediği ortadadır. Buna göre Müslümanlar'ın vazifesi kendi güçleri ile ayakta durmak, maddî ve manevî değerlerini korumak, bugün var olandan daha güzel, adil, şefkatli bir dünya düzenini kurup işletmek için gayret göstermek, formüller ve modeller oluşturmaktır. Çeşitli sebeplerle bu gerçekleştirilemediği için, bunalan ve çaresiz kalan bazı müminler, Avrupa'da yaşayan bazı müminlerin nispeten daha geniş olan özgürlüklerine bakarak Avrupa Birliği'ne girmeye sempati ile bakmaktadır. O halde bu arzu maddî olarak sömürülme, manevî ve dinî olarak da baskıdan kurtulmak ümitlerinden kaynaklanmaktadır. Ama sömürülme, sömürenler arasına katılmak, baskıdan kurtul-

mak ama İslâm'ın yüce ve kapsamlı hedeflerine veda etmek "güle oynaya girilecek bir yol, cennet gibi tercih edilecek bir alternatif" değildir. Hiç olmazsa mümin, korku, endişe ve üzüntü içinde olmalıdır.⁴⁰

Çağdaşlaşma konusunda da dikkate değer görüşleri bulunan Karaman, İslâm'a göre Müslümanlar'ın, batılılaşma manâsında çağdaşlaşmalarının caiz ve meşrû olmadığı düşüncesindedir. Çünkü Çağdaş Batı'nın kültür ve medeniyetine temel teşkil eden varlık ve bilgi anlayışı ile değerler sistemi İslâm'inkine ters düşmektedir. Bunun tabîî bir sonucu olarak, Batı'nın dünya görüşü, insan ve kâinat anlayışı, sistem ve düzenleri -genel anlamda- İslâm'a aykırıdır. İslâm'ın meşrû gördüğü ve mensuplarını teşvik ettiği çağdaşlaşma, "insanlığa alternatif kültür ve medeniyet, dünya görüşü ve düzeni sunmaktır. Yalnız akla değil, aynı zamanda vahye dayalı olan bu kültür ve medeniyeti koruyabilmek ve insanlığa sunabilmek için gerekli bulunan bilim, güç ve teknolojiye sahip bulunacaktır". Bu manâda çağdaşlaşamayan Müslümanlar geride kalırlar ve kalmışlardır. O, Müslümanlar'ın bu anlamda çağdaşlaşabilmelerinin önemli şartlarını şu şekilde sıralar:

1. Kendi kültür ve medeniyetlerini tanımak ve kendilerine güvenmek.
2. Bunun için gerçek manâda "millî" bir eğitim seferberliği ilân etmek.
3. İslâm'ı doğru anlamak ve alternatif teorileri, sistemleri, projeleri ortaya koyabilmek için ictihad kapısını açık tutmak, samimî Müslüman ve gerçek âlim olan müctehidler yetiştirmek.
4. Asırlardan beri insanlığın ortak gayretleri sonucu ortaya çıkmış, elde edilmiş bulunan dünya bilgisini ve teknolojiyi alırken süzgeç kullanmak; bu bilgi ve teknolojiyi kültürel bağlarından temizlemek ve sonuçlarını İslâmî amaçlar açısından kontrol altında tutmak.

⁴⁰ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 159-163.

5. İslâm dünyasının dağınıklığına mutlaka bir çare bularak olabildiğince geniş ve sıkı işbirlikleri sağlamak, Müslümanlar'ın beyinlerine ve servetlerine sahip çıkmak, sömürülmeye son vermek, yüce amaçlar için kullanılacak güçlü bir ekonomiye ve teknolojiye sahip olmak.

6. Siyasî iradeyi bu amaçlara yönlendirebilmek için halkı eğiterek şuurlandırmak, yönetilen-yöneten, aydın-halk ikiliğini, farklılığını ve çatışmasını ortadan kaldırmak, baskı-tepki ilişkisine son vermek.

Karaman, bunların gerçekleşmesi durumunda, önce dünyanın bir parçasında, sonra belki bütün dünyada şirk yerine tevhidin, kölelik yerine hürriyetin, zulüm ve sömürü yerine adalet ve adil paylaşımın, insanları hayvanlaştıran, birbirinin kurdu yapan ahlâk anlayışı yerine onları kardeş kılan, yücelten, örtülü kalmış kabiliyet ve kapasitelerini harekete geçirerek bilgi ve mutluluklarını artıran ahlâk anlayışının hâkim olacağını, insanların yaratılış amacına doğru ilerleme imkânına kavuşacaklarını, zira İslâm'ın nihaî gayesinin bu olduğunu ifade eder.⁴¹

İslâm kültür ve medeniyeti bir bütün olduğu, savunma mecburiyeti ve hayatî zorunluluklar bulunmadıkça yabancı kültürlerden, bilim ve teknoloji den bir şeyin olduğu gibi alınamayacağı görüşünü benimseyen Karaman'a göre, İslâm kültürünün kendi dinamikleri iyi işletildiği takdirde o kendini yeniler, her çağın ihtiyacına cevap verir, asırlar boyunca bu kabiliyetini ispat etmiştir. Duraklama ve gerileme çağlarında olandan İslâm sorumlu değildir, saltanat ve bilimsel donukluk (ictihad yerine taklid), ümmet içindeki tefrika ve fitne sorumludur. Bunlara Moğol istilâsı gibi bazı dış etkenler de eklenince İslâm medeniyet ve kültürü bir duraklama dönemine girmiştir. Duraklamanın sebeplerine doğru teşhis konur, çözüm için ana kaynaklara dönülür, iyi bir eğitim programı yapılır, tefekkür ve ictihad devreye sokulursa İslâm toplumları aradıklarını kendi kültür ve medeniyetlerinde yeniden keşfeder ve bulurlar. Bu kültürde insanı ve evreni -Allah'ın

⁴¹ Karaman, *Lâik Düzen*, I, 82-83.

âyetleri olarak- inceleyip keşfetmek, kâinatta hâkim bulunan ilâhî kanunları bulup ortaya koymak, insanların dünyaya geliş amaçlarını gerçekleştirme fırsatı elde edebilmeleri için onlara hayatı kolaylaştırmak, yani tefekkür, ilim, teknik ve teknoloji azamî ölçüde teşvik edilmiş, bunların ihtiyacı giderecek ve ümmetin varlığını koruyacak ölçüde gerçekleştirilmesi farz kılınmış, bir manâda ibadet telâkkî edilmiştir. Ümmet bu anlayış, inanç ve ibadet vecdiyle işe koyulduğunda öz kültürünü yabancı ve çürütücü yamalardan kurtarıp ihya etme ve insanlığa “alternatif bir kültür” olarak sunma imkânına sahiptir.⁴²

Hayreddin Karaman, çağdaşlık konusunda kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta modern (muasır) olduğunu, çünkü dün de değil bugünde yaşadığını, fakat hiç modernist (modernizmi benimsemiş, asrî) olmadığını, kökü mazide olan âtî (gelecek) ve hâl (bugün) olmanın gerekliliğine kâni olduğunu, maziden kopmayacağını ama VII. yüzyılda yaşamayacağını ifade ettikten sonra şunları söylemiştir:

“İlmimle, fikriyatımla, ürünlerimle de orada (geçmişte) yaşamayacağım. Ama oradan alacağım çok şey var. İslâm ilminin değişmezleri var. Onlar benim canım gibi değerlidir, onları koruyacağım. Fakat bir tecdîd mükellefiyeti de var. Modernizmin İslâm dünyasını etkilemeye başladığında İslâm âleminde okur yazarların bundan etkilenecek ortaya koydukları gruplaşma ve yaklaşımlardan orta yol ve itidali temsil eden çizgiye ilgi duydum. Mukallidi değil devamı olmaya çalıştım. Sonra “yeniden inşa” çizgisinin aradığım Leylâ olduğunu anladım.”⁴³

⁴² Karaman, *Lâik Düzen*, I, 85-86. Ayrıca bkz. *İslâm'ın Işığında*, III, 412-413.

⁴³ Karaman, *Her Şeye Rağmen*, 287. Modernite ve modernizm konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. *Her Şeye Rağmen*, 274-287; *Hayatımızdaki İslâm*, 439-443.

5. Din Eğitimi-İmam Hatip Liseleri-İlâhiyat Fakülteleri-Diyanet

T. C. Anayasası'nın vatandaşlara din eğitimi ve öğretimi ile ilgili biri mecburî, diğeri isteğe bağlı iki hak verdiği kanaatinde olan Karaman'a göre bunlardan mecburî olanı ilk öğretimden orta öğretimin sonuna kadar verilen "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" dersidir. Bu dersin adında geçen din kelimesinden kastın İslâm değil genel anlamda din olması, eğitiminin değil kültürünün verilmesi, ahlâkın da eğitiminin değil, bilgisinin verilmesi sebebiyle Müslüman'ın çocuğuna vermek ihtiyacında ve mecburiyetinde olduğu din eğitiminin yerini tutamayacağı aşîkârdır. Kaldı ki bu ders için yazılan kitaplar, devlet müdahalesi ile yazılıp basılmakta, ehliyetli bir heyetin hazırladığı bir program ve müfredat yapılanmasına gidilmemektedir. Ayrıca ilk öğretim okullarının 4. ve 5. sınıflarındaki Din Kültürü dersleri -bazı ilâhiyat fakültelerinde bunun için bir program açılmış ve mezun vermiş olmasına rağmen- sınıf öğretmenlerine okutturulmaktadır. Bu öğretmenler ya dinî konularda yeterli bilgiye sahip değillerdir veya bir kısmının inancı ve ameli İslâm ile bağdaşmamaktadır.⁴⁴

Yine O'nun tespitlerine göre, Anayasa'nın 24. maddesinde, bu mecburî ders dışında "din eğitimi ve öğretiminden" söz edilmekte, bunun yetişkinlerin kendi istekleri, yetişkin olmayanların ise velilerinin istekleri üzerine devletin gözetim ve denetimi altında verileceği bildirilmektedir. O halde Anayasa'ya göre devlet, isteyen vatandaşına ve onun çocuğuna, meselâ bu vatandaş Müslüman ise İslâm'ı öğretme, İslâm imanı ve hayatı ile ilgili eğitim alma imkânını sağlamakla yükümlüdür. Din bilgisi her yaşta verilir ve alınır sa da din eğitiminin her yaşta verilmesi ve alınması mümkün değildir, daha doğrusu bu eğitimin küçük yaştan başlayarak (4 yaş) ömür boyu devam etmesi gerekir. Dört, yedi, on... yaşında verilmesi gereken din eğitimi 15-16

⁴⁴ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 484; *Lâik Düzen*, II, 156. Ayrıca bkz. *Lâik Düzen*, I, 325-328. Bu bölümler 2006-2007 öğretim yılından itibaren Eğitim Fakülteleri bün-yelerine alınmıştır.

yaşından sonra vermek zordur ve pedagojik değildir.⁴⁵ Bu sebeptendir ki Karaman, kesintisiz sekiz yıllık ilk öğretimin sakıncalar doğuracağını, Kur'an Kursları'na ve İmam-Hatip Liseleri'ne yönelişin önünde engel oluşturacağını, hafızlık kurumunun kaybolmaya yüz tutacağını, bunun yerine 5+3 tarzında iki kademeli bir ilk öğretimin yararlı olacağını, ilk öğretimde de dileyenin velisinin izniyle din eğitimi almasının gerekliliğini çeşitli yazılarında ısrarla dile getirmiştir.

Türkiye'de 1950'den itibaren geçilen çok partili sistemin millî eğitime yansıyan en önemli tasarrufunun, o zamanki adlarıyla İmam-Hatip Okulları olduğunu, bu tasarrufun baş sebebinin de, halktan oy alarak iktidara gelmek isteyen partilerin, halkın bu konudaki ısrarlı taleplerini karşılamak mecburiyetinde kalmaları olduğunu ifade eden Karaman, bu okulların böylesine bir gerilimin ve asılmanın meyvesi olduğu içindir ki, başından beri iki tarafın farklı amaçlarının çatışma noktasında kaldığını, birbirine zıt istek, tasarruf ve oyunların meydana geldiğini söylemektedir. O'nun düşüncesine göre Müslüman halk bu okulları, ileride ister bir iş ve meslek tutmak istesin, ister yüksek tahsil yapsın, çocuklarının millî ve manevî değerlerini kaybetmeden orta öğrenimlerini yapabilecekleri okullar olarak görmüşlerdir. Halka rağmen onları yönetmek isteyen, öz kültürüne yabancılaşmış, iktidar hırsıyla dini istismar eden, fakat onu geliştirmeyi ve yaşamayı istemeyen hâkim azınlık ise bu okullara hep menfi bakmıştır. Hâkim azınlığa göre İmam-Hatip Okulları aslında olmaması gereken, demokrasinin başlarına belâ ettiği, hiç olmazsa sayıları ve fonksiyonları sınırlı tutulması gereken okullardır. İşte bu grup amaçlarına ulaşabilmek için kim bilir kaç defa İmam-Hatip Liseleri'ni azaltma, budama, sınırlama teşebbüslerine girişmişlerdir; kimi zaman orta kısmını kapatmışlar, genellikle yenilerinin açılmasının karşısında olmuşlar, kimi zaman da mezunlarının gidebileceği yüksek öğrenimi sınırlamışlar, onları din görevliliği mesleğine ve dinî yüksek öğrenime hapsedmek istemişlerdir.⁴⁶

⁴⁵ Karaman, *Lâik Düzendeki*, II, 156; *Hayatımızdaki İslâm*, 485.

⁴⁶ Karaman, *Lâik Düzendeki*, I, 299-300.

Karaman, bu liselerde okuyan ve mezun olan gençler hakkında da şöyle bir düşünceye sahiptir:

“İmam-Hatip Liselerinde okuyan ve buradan mezun olan gençler anarşist olsalar, aylak olsalar, bu okullar diğer liselerden geride olsa, devlete aşırı yük getirse... mezkûr tasarruflar ve istekler karşısında insanın canı yanmaz; gel gör ki, İmam-Hatipliler bilgi yarışmalarında, münazaralarda, üniversiteye giriş imtihanlarında diğer lise mezunlarından hiç de geride değiller. Önemli bir kısmı mesleğe yönelmiştir, ülkenin birlik, beraberlik, asayiş, kalkınma, ahlâkî davranış ihtiyaçlarına önemli katkıları vardır, liseden sonra -ilâhiyat dışında- yüksek tahsil yapanlar, intisap ettikleri her alanda diğer kardeşlerinden ve meslektaşlarından geri kalmamış, onlarla uyum içinde işlerini başarı ile yürütmüşlerdir, yürütmektedirler. Bütün bunlar birer gerçek olduğu ve istatistiklerle sabit bulunduğu halde bu okullara kıyma isteği ideolojik taassuptan başka hiçbir sebebe dayanmamaktadır.”⁴⁷

İmam-Hatip Liseleri’nin hem kemiyet hem de keyfiyet açısından geliştirilmesi için çalışan, bu okulların siyaset ve cemaatler üstü olması gerektiğini sürekli vurgulayan, bu okulları istismar etmek isteyen siyasîlere karşı da mücadele veren Karaman, İmam-Hatipler’in mevcut durumu ve geleceği ile ilgili şu tespit ve tavsiyelerde bulunmaktadır:

“1. İmam-Hatip Liseleri hem mesleğe hem de yüksek öğrenime öğrenci yetiştiren bir orta öğretim kurumu idi; bu statünün korunması gerekir. Diğer meslek liseleri ile birlikte bu okuldan mezun olanlar, diledikleri ve imtihanını kazanabildikleri yüksek öğrenime öğrenci olabilmelidirler. Normal lise mezunlarına avantaj tanımak fırsat eşitliği ilkesine aykırıdır. Liselerden meslek adamı yetiştirilmek isteniyorsa bunun için teşvikler konabilir ve serbest iradeleri ile meslek doğrultu-

⁴⁷ Karaman, *Lâik Düzend*, I, 300. İmam-Hatip Liseleri konusundaki görüşleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. *İslâm’ın Işığında*, III, 116-123; *İmam-Hatiplilik Şuuru*, 9-80, İstanbul 1997; *Her Şeye Rağmen*, 269-273; *Lâik Düzend*, I, 297-317; II, 149-153; II, 207-214, 280-283; III, 260-269.

sunda "meslekî yüksek öğrenim" görenler ihtiyacı karşılar. İnsanları zorlayarak, kısıtlamalar getirerek belli bir mesleğe ve bunun tahsiline yönlendirmek insan haklarına aykırıdır.

2. İmam-Hatip Liseleri'ni talep eden halkın amacı yeterince din eğitimi ve öğretimi görmüş meslek elemanı, bu nitelikte serbest meslek adamı ve yüksek öğrenim adayı yetiştirmektir. Toplumun talebi "ihtiyaç"tır. Talep bulunduğu sürece devlet onu karşılar. Toplum talepten vazgeçerse okullar da kendiliğinden kapanır. Talep devam ederken başka maksatlar ve gerekçelerle bunları kapanmaya mahkûm etmek demokratik değildir. İmam-Hatip Liseleri hem meslek adamı yetiştirme hem de diğer amaçları bakımından ihtiyaca cevap vermiştir. Budamak yerine kalitesini iyileştirmek için tedbir alınsaydı amacını daha yüksek kalite düzeyinde gerçekleştirdi.

3. Temel eğitim kesintisiz ve yönlendirmesiz sekiz yıla çıkınca ve İmam-Hatip Liseleri'nden mezun olanların diledikleri yüksek öğrenim kurumuna girmeleri de engellenince bu liselere talep azaldı. Veliler, elbette dinlerinden veya çocuklarına yeterli ölçüde din eğitimi verme talebinden vazgeçemediler, fakat birini tercih ile baş başa kalınca, din eğitimi vermenin elbet bir yolunu buluruz diyerek normal liseleri tercih ettiler. Devlet, vatandaşların çocuklarına yeterli din eğitimi verebilmelerini sağlayacak bir tedbir getirmediği gibi, Kur'an Kursları'na tatil zamanlarında gidip eğitim ve öğrenim görmelerini bile kısıtladı; yaz tatilinde çocukları Kur'an Kursları'na gönderebilmek için dahi 12 yaşlarına girmelerini beklemek gerekiyor. Çocukların dinlenip eğlenmeleri gereken yaz aylarında, donanımı yeterli olmayan Kur'an Kursları'nda -yalnızca buralarda- verilecek din eğitiminin ihtiyacı karşılamayacağı açıktır. Vatandaşlar yasakları delerek din eğitim ve öğretimi verme yoluna gireceklerdir. Bu yol ise sağlıklı değildir.

4. Bütün meslek liseleri mezunları diledikleri dalda yüksek öğrenime başlama şansı bakımından eşit muamele görmelidir. Aksi muamele temel hak ve özgürlüklere aykırıdır."⁴⁸

⁴⁸ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 197-198.

Bugün için İlahiyat Fakülteleri'nin kendi kendilerine yeter hale gelmeye başladıklarını, önceleri ilmî çalışmalar tarihî alanda kalırken, şimdilerde günümüzün meselelerine de eğilinmeye başlandığı görüşünde olan Karaman⁴⁹, medeniyetin yeniden inşası ve ihyası için, İlahiyat Fakülteleri'nin yeni Gazzâlîler yetiştirmesi gerektiği, bunun için de zihniyet, kurumlar ve ilkeler yönünden bambaşka bir Türkiye'ye ihtiyaç bulunduğu, Türkiye'nin böyle bir dönüşümü yaşayabilmesi için de kendi bilгимizi üretmemiz gerektiği kanaatindedir. Ayrıca kimlik probleminin İlahiyatlar'da ve ilahiyatçılarda, diğer kurumlarda ve mensuplarında görülenden daha az olduğu tespitini yapan Karaman, İlahiyatlar ne kadar özerk ve özgür olursa kimlik problemini o kadar kolay çözebileceği ve hattâ diğer kardeşlerinin de bu problemi çözmelerine yardımcı olabileceği düşüncesindedir.⁵⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı ve benzeri bir kurumun, devletin ve siyasetin kendisine müdahil olmadığı, başkanı ve ilim heyeti uygun adaylar arasından seçilen özerk bir din kurumu olması gerektiği tezini benimseyen⁵¹ Hayreddin Karaman'a göre, günümüzde bazı ülkelerde, bir kısım din hizmetlerini yürüten ve çeşitli isimlerle anılan kurumların, lâik devlete bağlanmaları sonu gelmez tartışmalara, çelişiklere, güvensizlik ve kargaşalara yol açmaktadır. Lâik devletin -çelişki içerse de- bir din politikası vardır ve bu politikayı, çeşitli araçlarla, bu arada kendine bağlı bulunan din hizmetleri kurumu ile dayatmaktadır. Daha da kötüsü, devletin din politikasından öte, hükümetin politikalarına ve siyasî çıkarlarına -kurum vasıtasıyla- dinin âlet edilmesidir. Öte yandan toplumun temelinde dinî inanç ve disiplin bulunmadığı için cemaatlara bırakılan din hizmetleri de sonu gelmez fitnelere, fesatlara, istismarlara, bölünmelere... sebep olmakta, zemin hazırlamaktadır.⁵² O, çareyi şöyle bir yapılanmada görmektedir:

⁴⁹ Karaman, *Lâik Düzen*, 1, 320.

⁵⁰ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 205-207.

⁵¹ Karaman, *Lâik Düzen*, III, 191.

⁵² Karaman, *Lâik Düzen*, I, 205.

“Devlet lâik de olsa bir kamu düzeni ve hizmeti gereği olarak din hizmeti kurumlarının -inanmışların serbest iradeleri ile- oluşmasına nezaret eder ve yardımcı olur. Türkiye örneğinden hareket edecek olursak cemaatler, cami cemaatleri, İmam-Hatip Okulları ve İlâhiyat Fakülteleri temsilcilerinden teşkil edilecek bir kurucu meclis kurulur. Bu meclis, toplumun muhtaç bulunduğu din hizmetlerini yürütecek sivil bir kurumu ve bunun nizamnamesini tasarlar, tasarı meclisin kabul etmesi ile bağlayıcı hale gelir, bir geçiş dönemi öngörülür ve bu geçiş dönemi içinde mevcut teşkilât kaldırılarak yenisi onun yerini alır. Din hizmetleri kurumu sivil, ilmî, idarî ve malî bakımlardan özerk, yalnızca ilgili heyetin temsil edeceği ilme ve İslâm’a bağlı bir kurum olur. Hizmetlerin malî kaynağını temin için ya vakıfların bir kısmı din hizmetleri kurumuna geri verilir yahut da Müslümanlar’dan alınmak üzere bir “din hizmetleri vergisi” konur. Türkiye’de yaşayan insanların büyük bir kısmı Müslüman’dır, ancak Müslümanlar mezhep, meşrep, tarîkat, cemaat, dinî uygulama (amel) bakımlarından farklı gruplara ayrılmışlardır. Din hizmetleri kurumu, belli bir mezhebin veya cemaatin din hizmetlerini değil, İslâm’ın öngördüğü din hizmetlerini yürüteceği için bütün Müslümanlar’ı temsil eder veya bütün Müslümanlar’a hizmet verir, bu sebeple ikinci bir kuruma ihtiyacı yoktur. Gruplar, ortak İslâm’dan farklı inanç, düşünce ve uygulamaları için farklı hizmet kurum ve kuruluşları oluşturabilirler; ancak bunlar genel hizmet kurumunun rakibi veya mukabili değil, onun hizmet alanı dışında kalan küçük grup hizmetlerini yürüten -ve mensuplarının tamamı Müslüman olduğu için bu manâda- bağlı kuruluşlardır. Kendilerini İslâm’ın dışında gören fert ve gruplar ise Türkiye’de azınlıktadırlar ve onların da zaten kendilerine mahsus teşkilâtları vardır.”⁵³

⁵³ Karaman, *Lâik Düzen*, I, 205-206. Diyanetin yeniden yapılandırılması ve din hizmetleri konusundaki görüşleri için bk. *İmam-Hatiplilik Şuuru*, 81-112.

6. Tasavvuf-Tarikat

Karaman'a göre bütün büyük dinlerde mistik yorumlar ve bunlar etrafında toplanmış gruplar olduğu gibi, İslâm'da da zühd hayatı üzerinde yoğunlaşan fertler ve gruplar meydana çıkmış, sonra bu gruplar içinden, madde ötesi âlemle ilgili nasları farklı yorumlayan, bu yorumlara uygun bir ilişkiler ağı kuran, din ve dünya görüşü oluşturan kimseler yetişmiştir. Farklı yaşantıdan, farklı bilgi, zevk ve vecde doğru gelişerek değişen bu harekete tasavvuf, mensuplarına sūfî ve mutasavvıf, çeşitli kriterlere göre oluşmuş iç fırkalarına tarikat denmiştir. Bir yanda nasları zorunlu olmadıkça zâhir manalarından saptırmayan kelâmcı ve fıkıhçıların İslâm anlayışı ile diğer yanda İslâm'ın vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd gibi bir ontolojik ve epistemolojik temel üzerinden yürüyen mistik yorumu tarih boyunca yan yana var olmuşlardır. Aralarında zaman zaman çatışmalar meydana gelmiş ve karşılıklı olumsuz değerlendirmeler yapılmış ise de genelde bu iki eğilim birbirini dışlamadan yekdiğerini bir meşruiyet çerçevesine yerleştirmenin yolunu bulmuşlar, sahtesini sahih olanından ayırmak için de sağlam ve ortak ölçütler koymuşlardır. Her türlü tedbire rağmen -nasıl maddî hastalık ve salgınlar olabiliyorsa- manevî âlemde de, sapmalar, sahte iddialar, istismarlar olabilmıştır. Sosyal gerçekliklerin yasaklamalar ile ortadan kaldırılamayacağını bilen geçmiş âlimler, arızaları ortadan kaldırmanın yolunun öğretmek ve eğitmek olduğu hususunda ısrar etmişlerdir. Cumhuriyet döneminde tarikatler yasaklanıp, tekkeler kapatılmış olmasına rağmen bu vakıa yok olmamış, yer altına inmiş, gizlenmiş, gözlerden ve denetimlerden uzak varlığını sürdürmüş, önceki dönemlerde legal yollarla sağlanan eğitim, öğretim, gözetim ve denetim de olmadığı için son zamanlarda gözler önüne serilen sahtelikler, acaiplikler, rezillikler ve cehaletler oluşmuştur. Fakat görülenler bu yapının tamamı değildir. Gözlerden uzak tutulan klâsik tasavvuf ve tarikat anlayışı, bilgisi, inanç ve ahlâkı -önemli bir gelişme kaydetmeden, kendisini tekrar mahiyetinde de olsa- sahih olarak devam etmektedir.⁵⁴

⁵⁴ Karaman, *Lâik Düzend e*, III, 42-43.

İlim yoluyla öğrenilmiş ve yaşanan Müslümanlık ile sahih tasavvuf arasında fark olmaması gerektiği, fark ve tutarsızlık görüntüsü varsa, kusurun ilme dayalı İslâm anlayışında ve yaşantısında değil, tasavvufa dayalı İslâm anlayışı ve yaşayışında bulunduğu, uyarak kendini düzeltme vazifesinin de tasavvufa düştüğü düşüncesini benimseyen Karaman bu konuda şunları ilâve eder:

“Tasavvuf ve tarîkat erbabı zâhir denilen İslâm ilimleri ile elde edilen İslâm bilgisine (şeriate) ters düşen bilgi ve davranışlarını terk edip, kendilerini düzeltmekle yükümlüdürler. Çünkü şeriat bilgisinin sahlılığını Kur'an'a ve Sünnet'e baş vurarak kontrol etmek mümkündür. Ona ters düşen tarîkat bilgisinin sahlılığını ise ancak şeriat bilgisi ile kontrol edebiliriz. Bir Müslüman'ın sahih bir tasavvuf terbiyesi alması farz da değildir, yasak da değildir. Eğer almaya karar verirse rehberinde şu şartları aramalıdır: Âlim olması, ilmiyle amel ediyor olması, bu faaliyetten menfaat elde etmemesi ve eğittiği kişilerin bu sayede daha iyi birer Müslüman olduklarının sabit bulunması. Eğer bir Müslüman tarîkatsiz âlim ile tarîkatli cahil arasında kalırsa, kendisine kesinlikle âlime gitmesi, âlimin dediğini tutması tavsiye edilmelidir.”⁵⁵

Tasavvufa olan ihtiyacı eğitime olan ihtiyaç içinde aramak gerektiğini düşünen Karaman'a göre, bilmekle yapmak, anlamakla yaşamak aynı değildir. Hz. Peygamber'in mescidi, O hayatta iken, hem öğretimi hem de eğitimi sağlıyordu. Mescid ve medrese bazı zaman ve mekânlarda bu çifte fonksiyonu yerine getirdi, ama her yerde ve her zaman bunu yapamadı. Bilenlerin yalnızca öğretmekle yetinmesi, halkın dinî hayatı ve ahlâkı ile ilgilenmemesi bu boşluğu dolduracak bilen/yapanlara ihtiyaç doğurur. Sahtekârlar ve istismarcılar bir yana, gerçek sûfiler, dini bilen, herkes için geçerli bulunan kurallara bağlı, samimî bir dindarlık yoluyla erdemler kazanmış, olgunlaşmış, başkalarını müspet manâda etkileme güç ve kabiliyeti elde etmiş kâmil insanlar-

⁵⁵ Karaman, *Lâik Düzen*, I, 322-323.

dır. Allah rızasına uygun bir hayat tarzı için böyle insanlara ve bunların eğitimine ihtiyaç vardır.⁵⁶

Yine O, gerçek tasavvuf hareketinin iki amacı bulunduğu görülmektedir: Birincisi nefsin tezkiyesi yoluyla has kulluğa ve kâmil ahlâka ulaşmak. İkincisi buna ek olarak kalbin tasfiyesi yoluyla gerçek tevhide, kesin bilgiye (yakîn), gayb âleminin ve ledünnî bilginin keşfine ulaşmak. Bu iki amacın dine aykırılığından, İslâm dışılığından bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu iki hedefe, dinin zâhirini ihmal ederek, inanç, ibadet gibi dinî sınırlar çerçevesini aşarak varmak da mümkün değildir. Gerçek sûfilere göre tarikat ve hakikat şeriatin hâdimleridir. Sûfinin Müslümanlığı ile avamın Müslümanlığı ilmiyal çerçevesinde davranış bakımından farklı olamaz; fark dış ile için, zâhir ile bâtının, suret ile hakikatin birlikte, beraber, tam olarak bulunup bulunmamasındadır. Her mümin ya kâmil ve ehliyetli bir mürşidin terbiyesinde yahut da -sahtesi gerçeğinden daha çok olduğu, birbirinden ayırt edilmesi çok güç bulunduğundan kâmil mürşid bulunamayınca- iyi niyet ve samimiyetle ibadetlerine devam ederek ve Rasûlullah'ın sîretini -elinden geldiği kadar- kendisine örnek alarak Müslümanlığını "ihsan" mertebesine çıkarmaya çalışmalıdır. Bu mertebeye doğru tırmandıkça imanda sarsılmazlık, irfanda zenginlik ve derinlik, ahlâkta kemal, nefiste hakka teslimiyet hâsıl olacak, gözün ve kalbin perdeleri açılacaktır. Ancak ihsan mertebesinin basamakları sonsuz olduğundan, bu cehdin, çabanın ve tırmanışın da sonu yoktur, ömür boyu devam edecektir. Sona vardığını ve cehde (ibadetlere) gerek kalmadığını zannedenler ve söyleyenler nefislerinin esiri ve şeytanın müridleridirler.⁵⁷ Hayreddin Karaman, bid'at, hurafe ve aşırılıklardan arınmış, itidali gözetken, sahih tasavvuf hareketi konusunda "*İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*" adıyla bir telif-tercüme kitap da yayınlamıştır. (İstanbul 1968, 1987)

⁵⁶ Karaman, *Her Şeye Rağmen*, 310.

⁵⁷ Karaman, *Lâik Düzendeki*, I, 260-261.

D. Sonuç

Yukarıda sunulan görüşlerinden de anlaşılacağı gibi, kısaca söylemek gerekirse Hayreddin Karaman, Fıkıh ve İslâm Hukuku'nun her alanından eğitime, din-devlet, din-toplum, din-siyaset ilişkilerinden kadın ve aile ile ilgili konulara, tasavvuf ve tarikatlerden, batılılaşma, modernleşme ve Avrupa Birliği'ne... kadar çok geniş bir yelpazede donanım ve birikime sahip olan, düşünen, yazan, kurumlar oluşturmaya çalışan, bunun için bıkmadan ve usanmadan gayret gösteren, toplumla barışık, dayatan ve dikte eden değil yol gösteren, söylediklerini özel hayatında uygulayan (ilmiyle âmil), çağın problemleri konusunda çağın egemen anlayışı ile çatışmak veya bu anlayışa uyum sağlamak yerine, ictihad ve tecdîd anlayışıyla problemi aşmayı dolayısıyla kendimiz kalarak "yeniden inşa"yı kendisi için hedef seçmiş muasır âlim-müctehid-mütefekkir tipinin bir canlı örneğidir.

BEKİR TOPALOĞLU

*İlyas ÇELEBİ**

İslâm kültüründe ulemânın önemli bir yeri vardır. Onlar bazan sultan ve yöneticilere karşı halkın avukatı, bazan da halka karşı hakkın savunucusudurlar. Geriye dönüp baktığımızda kültürümüzde genelde olumlu çağrışımlar yapan bir ulemâ geleneğinin bulunduğu söyleyebiliriz. Başlangıçtan Osmanlı'nın sonuna gelinceye kadar bu zümreyi yetiştirme görevini medreseler üstlenmişti. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında medreseler kapatılınca ortaya bir boşluk çıktı ve yeni yönetim Osmanlı'nın bakiyesi hoca efendilerle yetinmek durumunda kaldı. Cumhuriyet idaresi uzun süre din konusundan uzak durduğu için kendi din âlimini yetiştirememiş ve sonuçta bir kırılma ile karşı karşıya kalmıştır. Baştan beri hissedilen bu ihtiyaç 1950'den itibaren açılan İmam-Hatip okulları, İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüleri ile karşılanmaya çalışılmış, bu tarihlerde toprağa atılan tohumlar semeresini vermeye başlamıştır. İşte Bekir Topaloğlu bu semerenin ilk örneklerindendir. Hatta aldığı eğitim-öğretim ve yetiştirdiği çevreye bakıldığında onun, geleneksel öğretim yapan medrese ile modern kalıplar içinde eğitim-öğretim faaliyeti veren İmam-Hatip okullarının sentezi olduğu söylenebilir. Bu makalede size uzun bir inkitadan sonra yeniden filizlenen ve çiçek açan yeni bir neslin içinden çıkan âlim örneklerinden biri sunulacaktır. Allah sayılarını çok, ömürlerini uzun eylesin.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

A. Hayatı

Bekir Topaloğlu nüfus kayıtlarına göre 30 Nisan 1936 yılında Trabzon'un Çaykara ilçesinin Taşçılar köyünde doğmuştur. Hocanın kendi ifadelerine göre ise gerçek doğum tarihi 17 Kasım 1932'dir. Babası ayakkabıcı Hüseyin Efendi, annesi ise Emine Hanım'dır. İlk tahsiline mahalle mescidinde başlamış, Bozoğlu Hoca'dan Kur'an okumasını öğrendikten sonra dedesi Muhammed Hanefi'den (Kutluoğlu) hâfızlık yapmış ve yörenin medrese geleneğine göre on yıl süreyle Arap dilinden *Emsile*, *Bina*, *Maksûd*, *Merah* (sarf cümlesi), *Avâmil*, *İzhar*, *Kafile*, *Molla Câmi* (nahiv cümlesi) ve *Meânî* (*Telhîs*); fıkıhtan *Halebî sagır*, *Merâkî'l-felâh*, *Mülteka ve Şerhi*; usûl-i fıkıhtan *Mir'ât Şerhu'l-Mirkat*; tefsirden *Celâleyn*, *Kadî Beyzâvî*; hadisten *Râmûzii'l-ehâdis*; ke-lâmdan *Emâlî* ve *Şerhu'l-Akaid*; mantıktan *Îsâgûcî*; ferâizden *Metnü's-Sirâciyye* kitaplarını okuyarak dinî ilimler tahsilini tamamlayıp 1949'da icâzet almıştır. Hocaları arasında Kabro Hoca lakaplı Hasan Er Hoca da bulunmaktadır. Topaloğlu medrese usulüyle öğrenimi sırasında üçüncü sınıftan başlayarak ilkokul öğrenimini de tamamladı. 1950 yılının yaz aylarında Trabzon'un merkez köylerinden Yeşilova'da imam-hatiplik görevine başladı. Dedesinin istek ve telkinleri ile bu görevi bırakarak 1952-53 öğretim yılında İstanbul İmam-Hatip Okulu'na kaydoldu. 1952-1959 yılları arasında bu okulda orta ve lise öğrenimini sürdürdü. Celâleddin Ökten, Bekir Haki Yener, Abdullah Güzelyazıcı, Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, Zekâi Konrapa, Nuredin Topçu gibi hocalardan dersler aldı. Öğrenciliği esnasında Edirnekapı Mihrimah, Eyüp, Hırka-i Şerif, Beyazıt ve Eminönü Yeniceami gibi büyük camilerde vaazlar verdi. 1959'da İstanbul İmam-Hatip Okulu'ndan mezun olunca Divanyolu'ndaki Fîruz Ağa Camii'nde üç buçuk yıl süreyle imam-hatiplik ve Manisa-Saruhanlı'da fahrî vâizlik yaptı. 1959'da açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne girdi, burayı birincilikle bitirdikten sonra 1963'te İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda meslek dersleri öğretmenliğine atandı. Buradaki görevi iki buçuk yıl sürdü. Ardından 1966 yılının başında İstanbul Yüksek İslâm Enstitü-

sü'nde kelâm asistanlığına atandı ve Prof. Muhammed Tancî'nin asistanı oldu. 1968 yılı Nisan ayında Tuzla Piyade Okulu'nda askerlik görevine başladı. Garnizondaki cami inşaatının başlatılıp bitirilmesinde büyük katkıları oldu. Askerlik dönüşü asistanlık tezini bitirip, o günkü adı ile "öğretim üyeliği" unvanını aldı ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Kelâm öğretmenliğine atandı (1971). İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün Marmara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi haline getirilmesinden sonra bu çalışma doktora denk kabul edilerek doktor unvanı aldı (1983) ve aynı yıl bu fakültede yardımcı doçent, 1986 yılında doçent, 1988 yılında İslâm Felsefesi, 1993 yılında da Kelâm Anabilim Dalı'nda profesör oldu ve bir süre bölüm başkanlığı yaptı. Akademik hayatı esnasında on sekiz yüksek lisans ve on bir doktora tezi yöneten Topaloğlu 14 Ekim 2002'de yaş haddinden emekli oldu. Halen İstanbul'da Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin İslâm Ansiklopedisi biriminde çalışmalarına devam etmektedir.

B. Eserleri

İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı-İsbat-ı Vacib- (Ankara 1971).

Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981.

İslâm'da Kadın, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965.

Öze Doğru (İstanbul 1970; ikinci baskı *Dinî Sohbetler* adıyla, İstanbul 1982).

Nesillerin El Kitabı, İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.

Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.

Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler, İstanbul: İFAV Yayınları, 2004.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler, İstanbul: İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı Yayınları, 2003.

Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Yayınları, 2002.

İslâm Tarihinden Yapraklar (İstanbul 1982).

Hayreddin Karaman ile birlikte *Arapça Okuma ve Eski Metinler Kitabı* (İstanbul 1964), *Arapça Dilbilgisi I-IV* (İstanbul 1964) ve *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*.

Osman Öztürk ile birlikte *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası* (Ankara 1975).

Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi ile birlikte *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul 1998.

C. Görüşleri

1. Kur'an ve Sünnet Vurgusu

Topaloğlu'nun sık sık dile getirdiği konulardan biri de müslümanların Kur'an ve Sünnet'le olan irtibatlarıdır. Ona göre günümüz müslümanları Kur'an'dan uzaklaşmışlardır. O, bu durumun onların din anlayışında önemli kırılmalara sebep olacağını ifade ederek Kur'an'la yeniden buluşmaları gerektiğinin altını çizer. Onun Kur'an'a dönüş çağrıları Peygamberimiz'in sünnetini dışlayan modernistlerin Kur'an'a dönüş söylemlerinden farklıdır. O her müslümanın, feyiz ve bereketinden istifade etmek üzere Kur'an okuması gerektiğini söylemekle beraber özellikle dinî ilimler üzerinde araştırma yapan kişilerin çeşitli konuları takip etmek suretiyle Kur'an'ı başından sonuna kadar okuyup anlama çabası göstermelerinin gerektiğini vurgular. Bu anlamda kendisinin her seferinde farklı bir konuyu takip ederek Kur'an'ın baştan sona okunması suretiyle oluşturulmuş çok sayıda bilgi fişleri bulunmaktadır. Bir seminerinde bu tür okuyuşlarının altmışın üzerinde konuya ulaştığını ifade etmiştir. Zaman zaman hocanın nüzûl sırasına göre ve siyer eşliğinde okumalar yaptığını da bilmekteyiz. Her bir okuyuşun okuyucuya yeni bakış açıları kazandırdığını söyleyen Topaloğlu, bir müslüman için Kur'an'sız hayat düşünülmemeyeceğini kaydeder.

Topaloğlu, gelenekte olduğu gibi bilgiye ulaşmanın yollarının sağlam duyular, doğru haber ve akıl olduğunu kaydettikten sonra, doğru haber içinde Kur'an ve Sünnet'in rolüne dikkat çeker. Ona göre

akîdenin en önemli kaynağı olan Kur'an, hem Selefiyye hem de kelâmcılar tarafından ihmal edilmiş, Kur'an'ın zihnini yanı sıra kalbe de hitap eden üslûp ve muhtevası yeterince değerlendirilmemiştir. Kelâm alanında yapılacak çalışmalarda inanç temellerinin mutlaka Kur'an'a dayandırılmasının ve Kur'an üslûbunun kullanılmasının gereğini vurgular. Çünkü Kur'an, iman konularını beyan ederken gerçekleri insana kabul ettirmek için aklî istidlâlleriyle onun zihnine, çeşitli irşad ve telkin yöntemleriyle de gönlüne hitap etmekte, güzel üslûbu ve mistik derinliğiyle kişiyi etkilemektedir. Bilindiği üzere Kur'an'da, kişinin selim fıtratına, akıl ve mantığına hitap edildiği gibi, ibret alması ve insanlığın deneyimlerinden yararlanması için geçmiş peygamberlerin mücadelelerine de sık sık temas edilir. Ayrıca dünya hayatının kısa ve geçici olduğu, asıl hayatın âhirette yaşanacağı vurgulanır; âhiretteki sonsuz mutluluğun yanı sıra tasavvur edilemeyecek derecede korkunç bir azabın bulunduğu da tasvir edilir, yaratanla yaratılan arasında sevgiye dayalı bir ilişkiye yer verilir. Kulun Allah'a yönelen sevgisi tâzime yükselirken, yaratanın kula yönelik sevgisi merhamete bürünür. İlâhî rahmet sadece insana değil, bütün yaratıklara şâmilidir. Allah, ruhundan üfleyip yeryüzüne gönderdiği ve meleklerle koruduğu insanla, onun mümin olanıyla yani kendisini seveniyle ebedî âlemde bizzat görüşecek ve konuşacaktır. Kur'an'da Allah-insan iletişimi yüce varlıktan rahmân, rahîm, vehhâb, rezzâk, gafûr, şekûr gibi defalarca tekrarlanan esmâ-i hüsnâ ve sıfat kavramlarıyla kula açılırken; kuldân hamd, senâ ve dualarla Allah'a yönelmektedir. Resûlullah'ın hadîs mecmualarında yer alan duaları da önemli iletişim örnekleridir. Burada pek azına değinilen bu zihnî, kalbî ve sırrî öğelerin Kur'an'da dile getirilişi lafız güzelliği, mâna derinliği, ses uyumu, seci ve cümle örgüsü açısından son derece etkileyicidir. Yeter ki okuyucu Arap dili ve edebiyatı ile insan psikolojisine biraz vâkıf olsun ve kendisini ilâhî kelâma muhatap görsün. İşte Kur'an'daki bu unsurlardan birinin eksik olması halinde kelâm çalışmalarında sunulacak metin veya kullanılacak söylem ya sadece felsefî bir karakter taşır veya etkileyici gücü bulunmayan bir cedel hüviyetine bürünür. Ke-

lâmcılar başlangıçta İslâm dışı inanç ve düşünce akımlarına, bir süre sonra da müslümanlar arasında oluşan farklı telakkilere karşı, bazılarınca cedel diye isimlendirilen yöntemle mücadele etmişlerdir. Selef anlayışına bağlı kalan akımlar ise kelâmcıların gerektiğinde kullandığı aklî istidlâl yolundan kaçınmış, te'vil ve tefsiri açısından tartışmaya konu teşkil eden birkaç âyet ve bol miktarda hadisle yetinmiş, sahih-sahih olmayan rivayetlere, özellikle geçmişlerin kavillerine sarılmışlardır. İbn Teymiyye gibi müteahhir dönem Selef âlimlerinin kaleme aldığı eserlerde Kur'an'a dönüş gayretleri göze çarpıyorsa da tatmin-kâr değildir. Çünkü bu âlimler de Kur'an'ı "kendi bağlamında, yer aldığı kompozisyon içinde ve nâzil olduğu dönemin semantik anlamında" sistematik olarak incelemiş değillerdir. Ayrıca bunlar, akaid ekollerinin kullandıkları yöntemlere ve tartışmalı olan meselelere karşı, müsamaha ile karşılanamayacak derecede sert tavır almışlardır. Bununla beraber ilke olarak Kur'an'a yönelmenin ve onun yöntemlerini kullanmanın gereğini güçlü bir şekilde vurgulamış bulunmaları faydalı olmuş ve bir uyanışın teşekkülüne hizmet etmiştir.¹

Kelâm okullarının Kur'an'dan nasıl uzaklaştıkları, Kur'an'a ne kadar az müracaat ettikleri ve Kur'an âyetlerini ne kadar az kullandıkları, sonunda âyet-hadîs indeksi bulunan kelâm kitaplarında da görülmektedir. Fikri daha çok başkasına cevap verirken ürettikleri ve hep tepkisel kaldıkları için onlarda âyetle istidlâl etme çok azdır. Böylece klasik kelâm literatürü Kur'an'dan uzaklaştı. Ancak bu, onların Kur'an'ı inkâr ettikleri anlamına gelmez. Zaten böyle bir iddiada bulunan hiçbir İslâmî grup da bulunmamaktadır. Heteredoks olanlar bile Kur'an'a bağlılıklarını ifade etmektedirler. Elbette kelâmcılar da Kur'an'a bağlıdırlar ancak aralarında, Kur'an'dan istihraç edilecek olan akaidin ancak bir ilmiyal kitabı olabileceği ve bunun da mübtediler (yeni başlayanlar) için yararlı olacağı telakkisi oluşmuştur. İlmî hüviyetini ortaya koyan hacimli kitaplar ise Kur'an'a dayanmamakta-

¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 18-24

dır. Bunların arasında Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i gibi istisna sayılabilecek bazı eserler de bulunmaktadır. Selefiyye ise muhafazakâr olmaları nedeniyle akla dayanma yerine naslara dayanmayı tercih etmiştir. Ancak burada da Kur'an yerine tartışmalı olan hadisler esas alınmıştır. *Kitâbü's-Sünne*, *Kitâbü'l-İmân* gibi risâleler tetkik edildiği zaman bu durum görülür.²

Kur'an, İslâm dininin ilkelerini ve temel hükümlerini içeren kavli vahiy olduğu gibi; Hz. Peygamber'in beyan, davranış ve uygulamaları da ilâhî kelâmın en yetkili insan tarafından anlaşılıp hayata tatbik edilmesidir. Başka bir ifade ile sünnet, dini tebliğ ve beyan etmekle görevlendirilen kişinin İslâm anlayışıdır. Bu anlayış ashâbı tarafından sonraki nesillere intikal ettirilmiştir. Mütevâtir sünnet içinde fiilî olanlar usûlû'd-dîn açısından büyük bir önem taşır. İbadetlerin ifa ediliş tarzları, ahlâk davranışları, müslüman bir toplumun genel kuruluş ve yaşayış biçimi bunlar arasında bulunur. Akaidin teorik konuları arasında yer alıp sonraki dönemlerden itibaren fikir ayrılıklarına sebep teşkil eden kelâmî problemler hakkında mütevâtir sünnet yok gibidir. Hz. Peygamber'e aidiyetinde kesinlik bulunmayan âhâd haberlerin ise fıkıh ilminde ve sosyal hayatın çeşitli konularında büyük bir önemi bulunsa da İslâm dininin temel ilkelerini konu edinen akaid ve kelâm alanında kullanılmaları söz konusu değildir. Çünkü onlar itikad alanına girecek bir hususu kanıtlayacak kesin bilgi ifade etmemektedirler.³

Topaloğlu'na göre ilâhî kelâmı tebliğ ve beyanla görevlendirilmiş en yetkili kişi olan Hz. Peygamber'in İslâm anlayışı olan sünnet ilâhî vahyin açıklanması, hayata geçirilmesi ve bereketiyle erdemli bir toplumun meydana getirilmesinin ilkelerinin tesbitinde vazgeçilmez bir kaynaktır. Hadis kültürü müslüman için hayatın birçok merhalesinde

² Bekir Topaloğlu, "İslâmî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'ân-ı Kerîm", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, s. 266-269

³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 24-27.

yolu aydınlatan bir ışıktır. Sözü edilen aydınlık ve ışık Peygamberimiz'e ait olduğu için rivayetlerin sahihini sakiminden ayırmak üzere hadislerin senet ve metin açısından tenkidine ihtiyaç vardır.

Nübüvvet, insanın yaratıcı ile münasebet kurmasında önemli bir kurumdur. Nübüvvetin ispatında mucizenin yeri büyüktür. Bununla beraber genelde peygamberler ve özel olarak da bizim Peygamberimiz hakkında yalan yanlış birçok olay anlatılmak suretiyle İslâm'ın ruhuna ve ilkelerine uymayan tasavvurlara sapılmıştır. Peygamberlerin ve özel olarak Resûl-i Ekrem'in nebîlik sıfatları, gerçek hayatı ve şahsiyeti hakkında literatürde, tasavvuf eserlerinde ve halk inançlarında yer alan rivayet, yorum ve telakkiler cerh ve ta'dîl, İslâm'ın temel ilkeleri, tabiat ve sosyal hayatta cârî olan sünnetullah ve sağlam kaynakların verileri çerçevesinde incelenip gayr-i sahih ve gayr-i vâki anlayışlar ayıklanmalıdır. Hiçbir özel telakki ve menkıbe naslardan, sağlam kaynaklardan ve uygulamadaki gerçeklerden daha değerli, daha kalıcı ve daha etkili addedilemez. Dünyanın en güzel âbidesini -onu süsleme vehmiyle de olsa- sarmaşıklarla örmek kabul edilebilecek bir şey değildir.⁴

2. İslâm Düşüncesinin Yenilenmesi İhtiyacı

Bekir Topaloğlu, İslâm dininin temel ilke ve kesin hükümlerini Hz. Peygamber ve ashabının genel İslâm anlayışı çizgisinin dışına çıkmadan yorumlamak gerektiği düşüncesine sahiptir. O, uzaktan bakıldığında İslâmî birikimin toplum alanında şekillenmesini ve müslüman toplumun genel kuruluş ve yaşayış şeklini gösteren geleneğe önem atfetmesi nedeniyle gelenekçi ve klasik kelâm anlayışına sıkı sıkıya bağlı bir kelâm âlimi gibi gözükse de, onun Kur'an ve hâkim sünnet merkezli bir yenileşmeyi savunduğu ve bu hususta gerekli adımları atmayan ilim adamlarını eleştirdiği yakın çevresinde bulunanların bildiği bir husustur. Ona göre İslâm anlayışımızın hayata yansiyip kurumsallaşmasının ardından geçen uzun süre, İslâmî ilimlerde yeni-

⁴ a.e., s. 32-35.

leşmeye ihtiyaç hissettirmiştir. Bu yenilik var olan birikime karşı bir tepki oluşturmak için değil, ilimlerin insanlığa intikalinde günün şartlarına ve coğrafyasına uyum sağlamak içindir. Onun yenilik anlayışı tümünden bir değişiklik değil, temel esaslar aynı kalmakla birlikte usule ve vasıtalar (vesâile) ilişkin bir düzenleme yapılması şeklindedir. İslâm dininin evrensel mesajını yaşatabilmek ve onu bütün dünyaya sunmak için böyle bir yeniliğe ihtiyaç vardır. Bu bir *reform* olarak algılanmamalıdır. Zira ilk dönem müçtehitleri de benzer yenilikleri kendi dönemleri için yapmışlardır.

Topaloğlu'nda yenilik düşüncesinin ipuçlarını *Kelâm İlmi: Giriş* kitabından itibaren görmek mümkündür. Söz konusu kitapta, kelâm ilminin doğrudan doğruya dinî akideleri teşkil eden hususlarına bu ilmin *mesâili* (makasîd/esaslar), bu akidelere mebbe teşkil edenlere de *vesâili* (destekleyici ilkeler/deliller) denildiğini belirttikten sonra *mesâil*in daima aynı kalmasına karşın *vesâil*in zamanın ihtiyaçlarına ve devrin kültür cereyanlarına bağlı olarak değişebileceğini⁵, aklın hayır ile şerri, güzel ile çirkini idrak ve temyiz edebileceğini, ancak dinin esaslarını teşkil eden esasları (usûlü'd-dîn) vazedemeyeceğini, dinî metotta aklın ve mantığın iptal edeceği hiçbir şeyin olmadığını, aklın bilemediği şeyleri dinin tebliğ ettiğini ve aklın bunları benimsediğini, aklın naklin getirdiği esas ve hükümleri anlayan ve teyit eden bir vasıta olduğunu (*Kelâm İlmi: Giriş*, s. 84) kaydederek şöyle demektedir: "Akaid ve kelâm tarihine genel bir bakışla baktığımızda anlarız ki bu konularla ilgilenen İslâm âlimleri tarih boyunca ortaya çıkan ihtiyaçlara göre hareket etmişlerdir. Onlar İslâm dünyasını tesiri altına alan veya bu istidadı gösteren yeni cereyanlara ayak uydurmak için metotlarında daima değişiklik yapmışlardır. Akaid ve kelâm ilminin temel konuları daima aynı kalmıştır; bunlar İslâm dininin iman esaslarıdır. Hiçbir İslâmî fırka mensubu bu temellerde ziyade veya noksanı iddia etmemiştir. Yalnız bu temellerin anlaşılma tarzı ile izah ve ispat metot-

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 51

ları fırkalara ve çağlara göre değişik olmuştur. İslâm tarihi boyunca çoğunluğun akidesini temsil eden Ehl-i sünnet ulemâsı da, zamanın ihtiyacına göre metotlarında değişiklik yapmışlar, böylece müteharrik bir sistem takip etmişlerdir. Selef akidesi, mütekaddimîn ve müteahhirîn ilm-i kelâmları bu müteharrik sistemin değişik safhalarını teşkil ederler." Topaloğlu, "Acaba son asırda, içinde bulunduğumuz asırda durum nedir? Çağımızın kelâm ilmi aynı iman esaslarını hangi metotla müdafaa, izah ve ispat etmelidir?" sorularını yönelttikten sonra devrimizin ilm-i kelâm ihtiyacını doğru olarak takdir edip bu sahada eserler veren İzmirli İsmâil Hakkı'dan (ö. 1946) şu alıntıyı yapar: "Hicrî 1000 tarihlerinden itibaren müteahhirîn ilm-i kelâmı mensuplarının sayısı azalmaya başlamış, konuları içinde yer alan kadîm felsefe de üç asırdan beri etkisini yitirmiş ve yerine Garp felsefesi geçmişti. Garp felsefesinin son olarak ülkemize de girmesiyle bu ilm-i kelâm yetersiz görülmeye başlamış, ilm-i kelâmın bugünkü zihniyete göre yeni bir şekil alması zorunluluğu ortaya çıkmıştır."

Benzer bir değerlendirmede bulunan M. Zâhid Kevserî'den de (ö. 1952) şunları nakleder: "Geçmiş kelâm âlimlerinin izah ve ifadeleri içinde, dini müdafaa etmekle vazifeli kimselerin istifade edeceği şeyler vardır. Şüphe yok ki İslâm akaidini müdafaa yolları, ahlâkî hayatın ve dinî hükümlerin bozulmasını koruma metotları, düşmanın kullanacağı taktiklere paralel olarak değişir, yeni şekiller alır. Fakat dinî akîde ve hükümlerin kendileri şeriatın tayin ettiği tarzda sabit kalır, bunların mahiyetlerinde asla bir değişiklik meydana gelmez. O halde pâyidar oldukları müddetçe müslümanlara düşen vazifelerden biri de odur ki içlerinden bir âlimler zümresi, insan toplulukları arasında yaygın hale gelen çeşitli fikirleri, onların elde ettikleri muhtelif ilimleri araştırsın; bu fikir ve bilgilerden müslümanlara zararlı olabileceklerini tesbit etsin. Bu titizliği özellikle itikad sahasında göstermek gereklidir. Çünkü akîde sağlam ve kuvvetli olduğu takdirde her iyiliğin kaynağını teşkil eder, zayıflayıp bozulduğu takdirde de her türlü kötülüğün menşei haline gelir."

Topaloğlu bu alıntılardan sonra şu değerlendirmede bulunur: “İzmirli merhumun da ifade ettiği gibi Avrupa Rönesans’tan sonra fikir, sanat ve ilimde meydana gelen değişikliklerle eski Yunan felsefesi modasını ve itibarını kaybetmiştir. Gazzâlî’den itibaren sekiz asır boyunca kelâm kitaplarında yer yer reddedilen felsefe, İslâm filozoflarının tesis ettiği felsefe idi. Bu felsefe büyük çapta eski Yunan düşüncesine dayanıyordu. Batıda İngiliz filozofu Bacon (1561-1626) ile Fransız filozofu Descartes’in (1596-1650) “metod” hakkındaki yeniliklerini ortaya koyduktan sonra felsefî düşünüş yeni bir çığır açmış ve birçok kuvvetli filozofla kendisini yenileştirmiştir. Bugün İslâm âlemi de dahil bütün dünyaya yayılmış bulunan yeni cereyanlar karşısında ilm-i kelâmımız da metodunu değiştirmek mecburiyetinde kalmıştır.”⁶

Topaloğlu’na göre akaid ve kelâm konuları içinde aklî izahların en çok câri olduğu kısım ulûhiyyet, sonra da kısmen nübüvvettir. Binaenaleyh ihtiyaçların değişmesi ve kültürün gelişmesiyle farklı izahların yapılabileceği sahalara, derecelerine göre bu iki sahadır. Âhîret ve ahvali, kelâm ilminin sem’iyyât bahsini teşkil eder, burada nakil hâkimdir, nakilde ise değişiklik bahis konusu değildir.

Kelâm ilminin güncelleştirilmesine olan ihtiyaç inkâr edilemez. Bazı akaid konularında güncelleştirme daha sonra türeyen sarmaşıkları ayıklamak, fazlalıkları atarak ilk anlayışa dönüş şeklinde gerçekleşebilir. Bu, inanç listemize eklenip “mesâil” (temel ilkeler) statüsüne yükseltilecek konular için söz konusudur. Çoğu istidlâle dayanan vesâil (destekleyici ilkeler) alanında güncelleştirmede ise çağın bilgi, kültür ve anlayışını göz önünde bulundurmalıdır.⁷

Bütün bu izahlardan sonra yeni ilm-i kelâm çığırının ana vasıflarını şöyle tayin edebiliriz: Yeni ilm-i kelâm bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefî bir görüş olarak pozitivizmi reddeden, dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik tenkitleri cevaplandıran, yeni felsefî cere-

⁶ a.e., s. 36-40.

⁷ Bekir Topaloğlu, *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı II*, s. 9-10

yanları eleştirdikten sonra müsbet ilimlerden de istifade ederek Allah'ın varlığını ispat eden, İslâm'ın akaid konularını ispat ve izah ederek mukaddesatı savunan bir ilimdir.⁸

Topaloğlu son eseri *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*'de ise, "İslâm dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilim" şeklindeki konusu ve gayesi gözetilerek yapılan kelâm ilmi tanımı, şimdiye kadar yapılan tanımlardan farklıdır. Kelâmın konusu dikkate alınarak yapılan tanımlarda usûl-i selâse (ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret) ayrı ayrı zikredildiği halde burada iman esaslarında herhangi bir sınırlamaya gidilmeksizin genel bir yaklaşımla "iman esasları" ifadesi kullanılmış, bununla hem bunların üç asıldan ibaret olmadığı hem de yeniden tesbit edilmesine zemin hazırlanması hedeflenmiştir. Tanımda iman esasları yanında davranışlarla ilgili temel ilkelerin de naslardan hareketle belirlenmesi hedeflenmiştir. Bir bakıma ibadet, ahlâk kuralları ve insanlar arası ilişkiler de dinin bir esası olup olmamaları yönüyle kelâm ilminin konularına dahil edilmiş, dolayısıyla imanın oluşumu ve sağlamlaşmasında göz ardı edilemeyecek bir yeri bulunan davranış ilkeleri iman esasları mertebesine yükseltilmiştir. Tanımda geçen "davranışlar"la müslüman olmanın gerektirdiği fiil ve hareketler kastedilmekte ve bunların ahlâkî ve hukukî boyutlara kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayıldığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda fıkıh ve ahlâkın inanca yönelik temel ilkelerinin belirlenmesini sağlayan sistemin kelâm ilmi tarafından ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Tanımda geçen davranıştan maksat dinî davranış ifa etmek değil, dinî davranış ilkelerinin dinden olduğuna inanmaktır. Topaloğlu bu hususu açıklamak için de "amelü'l-kalp" (kalbin ameli/işi) tabirini kullanır. Bir müminin günah işlerken bile Allah'ın azabından korkmasını ve mağfiretine mazhar olmayı ummasını kalbin ameli olarak kabul eder.⁹

⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 39.

⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 5-8

3. Disiplinler Arası İlişkiler

İslâmî ilimlerin birbirleriyle irtibat halinde bulunmalarının gerektiğine dikkat çeken Topaloğlu, tefsir ve hadisin diğer disiplinlere malzeme temin ettiğini, kelâm ve fıkhnın ise dinî hayatın teorisini ve pratiğini sistemleştirdiğini kaydetmekte, bunlara gönül boyutunu işleyen tasavvufun da ilâve edilmesi gerektiğini, ancak bunun gerçekleşebilmesi için tasavvufun sırtındaki bazı yükleri atarak temel İslâm bilimleri ile uyumlu hale getirilmesi gerektiğini kaydetmektedir. O, usûlû'd-dîn ile tasavvuf arasında anlaşmazlık konusu olarak nitelendirilebilecek hususları biri tasavvuf felsefesi, diğeri de tarikatlarda kabul gören fakat inanç temelleri bakımından sakıncalar doğuran bazı telakkiler olmak üzere iki grupta toplamaktadır. Birinci konuda şunlar söylenebilir: Tasavvuf felsefesi usûlû'd-dîn açısından eleştiriye tâbi tutulup ayıklanma cihetine gidilmelidir. Aslında felsefeye ve düşünce ürünü görüşlere karşı çıkmanın bir anlamı yoktur. Ancak söz konusu edilen husus herkesi ilgilendiren din olunca ve ileri sürülen telakkiler karizmatik hüviyeti bulunan kişilere nisbet edilip takdise yaklaşan bir konumda tutulunca durum değişir. Kimse Resûlullah ve ashap cemaatinin usûlû'd-dîn babındaki görüş ve tutumlarının temel özelliklerini İslâm adına değiştirme hakkına sahip değildir. İkinci konuya gelince, insanların ilgisini çekmek amacıyla tarikat silsilesinde yer alan kişilere üstün mânevî vasıflar nispet etmek, onları evliyaullah derecesinde göstermek, kerametler izâfe edip kendilerini beşer üstü bir makama yüceltmek tevhid inancının amaçladığı ilkelerle bağdaştırılması imkân dahilinde bulunmayan hususlardır. Bu bağlamda meşâyihin gayba muttali olduğu, müridlerinin mânevî hayatına vâkıf bulunduğu, kutubların dünyayı idare ettiği gibi niteliklerin Sünnî akidede ve muttedil tasavvuf anlayışında bulunabileceğini söylemek gerçek dışı bir iddia olarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu vasıflar, Kur'an'da kıssaları yer alan peygamberlerin konumu ile Resûl-i Ekrem'in hayatından çıkan neticeleri bile yer yer aşmaktadır. Topaloğlu'na göre kelâm ilmi temel İslâm bilimleri yanında dinler tarihi, din psikolojisi, din felsefesi,

din sosyolojisi gibi din bilimleriyle ve astronomi, teorik fizik, biyoloji, antropoloji gibi bilimlerle de irtibat halinde olmalıdır.¹⁰

Topaloğlu, bu eleştirilerine rağmen tasavvufa özel bir ilgi duymakta, İslâmî ilimlerde mistik boşluğun olduğunu vurgulamakta ve zaman zaman konuşma ve yazılarında bu ihtiyacı dile getirerek müte-kellimlerin özel hayatlarında ve meseleleri ortaya koyarken muhatap-larının gönül boyutlarını göz önünde bulundurmaları ve kelâma bir nebze “mistisizm” katmaları gerektiğini dile getirmektedir. Onun sık sık vurguladığı bir husus da müslümanın özel hayatında zâhid ve mistik bir tavrın bulunması yönündedir. O, bunu hasbîlik ve dünya karşısında müstağni olmanın bir gereği olarak kabul etmektedir. Derin ve zengin bir gönül dünyasına sahip olan Topaloğlu özel hayatında da bu ifadelerini uygulamakta olup âdeta inzivaya girmiş bir sûfi gibi gün boyu odasına çekilip vaktini hep ilmî çalışmalarla geçirmektedir. Dolayısıyla onun tasavvufa yönelik eleştirileri zâhidlere özgü tasavvu-fi yaşam biçimi, takvâ ve Allah sevgisi gibi kendi hayatının da vazge-çilmez düsturları arasında yer alan mistik tutumlarla ilgili değildir.

Bekir Topaloğlu İlahiyat Fakültesi’nde verdiği bir seminerde ise disiplinler arası ilişkiler konusunda şunları söylemektedir: Kur’an’da dünya için çalışmak, güçlü olmak, zengin olmak, dünya nimetlerinden faydalanmak dışlanmıyor. Dünya karşıtı gibi görülen söylemden maksat mâsivaya tapınmamadır. Kur’an’da kalbî amel hareketi vardır. Bu Resûlullah’ın dua, niyaz ve ibadet hayatında da mevcuttur. Bu mânada bir mistisizmden söz edilebilir. Kanaatime göre tasavvuf, tasavvuf felsefesine kapılmadan hatta tasavvufun sonradan oluşan terimlerine hiç bakmadan, hiçbir şey bilmiyormuş gibi Kur’ân-ı Ke-rîm’e girmeli, onun psikolojisinden istifade etmelidir. Kur’an’da derin-liğine bir dinî hayat ve mistisizm vardır. Gönülün ve ruhun Allah’a yücelişi, Allah’la bağlantısı vardır, bunu bulmalıdır. Resûlullah bunu anlamış ve en güzel biçimde tatbik etmiş biridir. Onun hayatında çok

¹⁰ a.e., s. 43-61.

güzel örnekler bulunmaktadır. Tasavvuf felsefesi ise bilâhare oluşmuştur. Her fikir, fikir olarak değerlendirilmeye alınabilir. Ama onun kutsallaştırılıp eleştiri dışı tutulması kabul edilemez. Bizce Allah ve resulünün kelâmı dışında her söz eleştiriye açıktır. Öte yandan bir yaygın eğitim kurumu konumunda bulunan tarikatlarda yerleşmiş birçok bid'at ve hurafeler bulunmaktadır. Her eğitim kurumunun kendine göre yöntemi, âdâb ve erkanı bulunabilir. Ancak bıçağın kemiğe dayandığı, usûlû'd-dîn ile çatışan yerlerde hududu muhafaza etmek, Kur'an ve hâkim sünnete aykırı olan hususlara karşı çıkmak gerekir.¹¹

Kelâm ve fıkıh temel İslâm bilimlerinin sistem arzeden ikiz ilimleridir. Kelâm ilmi kaynak ihtiyacını büyük oranda Kur'an'dan karşılar, fıkıh büyük çapta sünnete baş vurmaktadır. Gerek fıkıhta gerekse fezâil alanında kullanılan bazı hadisler zaman zaman akaid açısından problem çıkarabilmektedir. Fakih de dahil olmak üzere hiçbir din bilgini hüküm verirken İslâm'ın genel prensiplerini göz ardı edemez.¹²

İslâm dininin ana ilkelerini kelâm ilmi konu edinir. İbadetler ve insanlar arası ilişkiler türünden pratikleri ise fıkıh konu edinmiştir. Tefsir ve hadis bu iki sistematik ilme malzeme sağlar, tasavvuf ise dinî hayatın istikamet, samimiyet ve ihlâs çerçevesinde seyretmesine yardımcı olur. Şunu hemen kaydetmeliyim ki, kelâm ilminin alanını oluşturan temel ilkeler sadece altı iman esasından veya bunların üçe indirgenmesinden ibaret değildir. Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği her husus, Hz. Peygamber'in özellikle fiilî tevâtür yoluyla sabit olmuş sünneti ve vahiy asrını yaşayıp gözlemleyen ashâb-ı kirâmın icmâi İslâm akaidinin ve dolayısıyla kelâmın konusunu oluşturur. Kelâmın diğer temel İslâm bilimleriyle münasebetine gelince önce tasavvufu ele alalım. Başlangıçta bir ihlâs hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf bilâhare biri

¹¹ Bekir Topaloğlu, İslâmî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'ân-ı Kerîm", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, s. 271-272

¹² Bekir Topaloğlu, *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı II*, s. 8

tarikatlar ve diğeri tasavvuf felsefesi olmak üzere iki yönde gelişme göstermiştir. Tarikatların gelenekleri içinde azımsanmayacak derecede bid'at ve hurafe yuvalanmıştır. Tasavvuf felsefesi ise İşrak felsefesi, teşeyyu' ve benzeri akımlardan büyük çapta etkilenmiştir. Kelâm ilmi tasavvuf alanıyla ilgilenerak onun Kur'an, mütevâtir sünnet ve sahâbe icmâıyla bağdaşmayan inanç ve pratiklerini ayıklamak mecburiyetindedir.¹³

Peygamber olmadan ve onun uygulamaları hesaba katılmadan İslâm dinini tasavvur ve realize etmek mümkün değildir. Peygamber faktörü çekip alındığı takdirde Kur'an fikir, zikir ve dua statüsü içinde bir kitap hüviyetini alır, onu insan hayatına uygulamak ve bir mümin topluluk oluşturmak mümkün olmaz. Bunun aksini söyleyenler, eğer sığ görüşlü ve art niyetli değillerse, hazırda konmuş mirasyedilerdir. Bu gerçeği vurguladıktan sonra şunu da belirtmeliyim ki hadîs diye nakledilen birçok rivayet vardır ki, sistem açısından bakıldığında bunların Hz. Peygamber'in fem-i saadetinden sâdır olmasına ihtimal verilemez. Akaid sahasında haber-i vâhidle amel edilip edilemeyeceği hususu âlimlerimiz arasında tartışmalıdır. Kur'an'ın yüzde sekseni akaidle ilgilidir. Cenâb-ı Mevlâ dinin ana yapısını ve temel ilkelerini Kur'an'da beyan buyurmuştur. Mütevâtir nasla bağdaşmayan, İslâm'ın akaid örgüsüyle uyum sağlamayan rivayetleri ihtiyatla karşılamamız gerekmektedir. Hadîs âlimlerimiz sahih ve gayr-i sahih rivayetlerden oluşan hadîs literatürünü bütün olarak savunma yerine yeni tenkit kriterleri geliştirerek yeni tenkit süzgecinden geçirmeli, sistemli ilimler olan kelâm ve fıkıh namına fikir üretmemelidir. Son zamanlarda hadis literatürüne karşı yöneltilen eleştiriler ise 'şov' niteliğinde olup problem çözme yerine sorunlar üretmektedir.¹⁴

¹³ a.e., s. 6-7

¹⁴ a.e., s. 7

4. Mâtürîdî İlgisi

Topaloğlu'nun tercüme yoluyla kültürümüze katkıları da büyük olmuştur. Mâtürîdî mezhebinin imamı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâm ilmine dair ünlü eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'in hem neşrini (Dr. Muhammed Aruçi ile birlikte) hem de Türkçe'ye tercümesini yapmış (Ankara 2002), Mâtürîdî âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* adlı eserinin neşir ve tercümesini (*Mâtürîdiyye Akaidi*, Ankara 1979) gerçekleştirmiştir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin neşir ve tercümesine devam etmektedir. Onun ayrıca hocası Muhammed Tancî'den *İslâm Tasavvufu Üzerine* (İstanbul 2002) ve A. C. Morrison'dan *İnsan Kâinat ve Ötesi* (İstanbul 1972) adıyla tercümesi, Beydebâ'nın *Kelîle ve Dimne* adlı eserinin metin-tercüme (İstanbul 1990, Hayreddin Karaman ile birlikte) şeklinde bir çalışması ve *Arap Dili ve Edebiyatından Tercümeler* (İstanbul 1967) adıyla bir neşri bulunmaktadır.

Mesaisinin önemli bir kısmını Mâtürîdî'nin uzun seneler boyunca neşredilmemiş olan eserlerini ilim dünyası ve okuyucuların hizmetine sunmaya harcayan Topaloğlu, Mâtürîdî mezhebi ve özellikle de İmam Mâtürîdî üzerine çalışmalara özel bir önem vermekte ve zaman zaman kendisini onunla özdeşleştirmektedir. İmam Mâtürîdî'ye ait eserleri anlama, ilmî neşrini yapma ve tercümesini gerçekleştirme yolunda "karşı durulmaz bir arzu" taşıdığını, bunu Allah'ın bir lutfu olarak kabul ettiğini, bu duygunun tesiriyle uzun mesai harcadığını ve zahmetler çektiğini ve bunlardan da hiçbir zaman pişman olmadığını belirtmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'den sonra Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin ısrarlı talebi üzerine *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın ilmî neşrine başlanmış, Mısırlı İbrahim ve Seyyid Avadeyn ile anlaşarak onlara hazırlattırılmış ve İstanbul'da da Topaloğlu başkanlığında bir komisyon tarafından incelenerek son şeklinin verilmesi hedeflenmişti. İlk cildi de 2000 yılında neşre hazır hale getirilmişti. Ancak Vakıf yönetimi bu projeyi durdurunca başka çareler aradığını ifade eden Topaloğlu, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vak-

fı'na baş vurduğunu, gerekli ilke ve usul müzakerelerinden sonra kitabın neşrine karar verdiğini kaydetmektedir.

Topaloğlu şu andaki ve geleceğe yönelik projelerini ise şu şekilde dile getirmektedir: İmam Mâtürîdî'nin kelâmıla ilgili *Kitâbü't-Tevhîd*'i-nin ilmî neşri ve tercümesini yayımladıktan sonra Mâtürîdî üzerine çalışmaları, kurduğum üç komisyon aracılığıyla aynı zatın tefsir alanındaki *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ının ilmî neşrine yoğunlaştırdım. Biri indeks olmak üzere on sekiz cilt halinde planladığımız eserin on cildi bitmiş ve bunların sekizi de yayımlanmış bulunmaktadır. İlgililerden gelen ısrarlar üzerine *Te'vîlât*'ın tercümesini de gündeme almış ve birinci cildinden epeyce mesafe almış bulunmaktayız (*Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, s. XIV; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XVI). Bunlardan başka iki meslektaşımın birlikte *Kelâm Terimleri Sözlüğü* çalışmalarımız devam etmektedir. Yine iki arkadaşımın "İslâm Akidesinin Yeniden Kuruluşu" nitelikli bir çalışmanın muhteva, temel prensipler ve metodu üzerine başlattığımız çalışmayı sürdürmekteyiz.

Topaloğlu'nun biri Millî Eğitim Bakanlığı'nın, diğerleri Türkiye Diyanet Vakfı'nın çıkardığı *İslâm Ansiklopedisi*'nde olmak üzere 123 telif, 1034 redaksiyon çerçevesinde madde çalışması, ayrıca makale ve tebliğleri bulunmakta olup *İslâm'da Kadın*, *Kelâm İlmi: Giriş*, *İslâm Tarihinden Yapraklar*, *İslâm'da İnanç Esasları* (Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi ile birlikte) gibi kitapları Arnavutça'ya çevrilmiştir.

1983'ün sonundan itibaren ön çalışmaları başlayan, beş yıllık bir hazırlıktan sonra ilk cildi 1988'de çıkan ve günümüze kadar otuz bir cildi yayımlanan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde başından beri İdare Meclisi Başkan ve üyeliği, İlim Heyetleri Başkanlığı, İnceleme Kurulu Başkanlığı gibi görevlerde bulunmuş ve halen de bu kurumda hizmete devam etmektedir. Topaloğlu'nun bu ansiklopediye yazdığı ve redakte ettiği maddeler kelâm ilmine katkıları bağlamında zikredilmesi gereken en önemli kalemlerden birini teşkil etmektedir. Söz konusu ansiklopedi sayesinde İslâm medeniyetinin pek çok alanıyla birlikte İslâmî ilimlerin kronolojik ve sistematik olarak bir harita-

sının çıkarıldığı, bu ilimlerle iştigal eden ilim yolcularına kendi disiplinleriyle ilgili küllî bir bakış açısına sahip olma imkânı tanıdığı gibi, Türkçe’de bir ilim dili oluşturma çabalarına ciddi anlamda katkı sağladığı muhakkaktır. Bu faaliyetleriyle Topaloğlu’nun katkısı kelâm ilim heyetine ait maddelerle sınırlı kalmayıp öncelikle İslâmî ilimler olmak üzere diğer disiplinlere ait maddelerin şekil ve muhteva itibarıyla geliştirilmesinde de vazgeçilmez katkısını sürdürmeye devam etmektedir.

5. Siyaset ve Aydın-Halk Diyalogu

“Halkı yönetme şekli ve usulü olan siyaset, dünya hayatı bakımından önemlidir. Çoğu zaman insanlar arasındaki ihtilâflar da bu yüzden ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle her toplum gibi müslüman toplumların da güttükleri siyasetler olacaktır. Ancak bu usûlü’-d-dînin bir parçası ve kelâm ilminin konusu olmalı mıdır? Bu soruya ilkelerin tesbiti babında ‘evet’ denilebilir. Çünkü kelâm ilmi madem ilkesel çerçevede bireyin davranışlarını konu ediniyor, aynı çerçevede toplumsal davranışları da konu edinmesi gerekir. Demek ki siyasetin ilkelerini tesbit usûlü’-d-dîne, uygulaması ise fûrû-i fıkha aittir. Konunun teorik çerçevesi böyle olmakla beraber tarihte Şîa inanç esası saydığı için, Sünnî kelâmcılar, Şîa’ya cevap vermek üzere eserlerinin son kısmında imâmete yer vermişlerdir. Halbuki İslâmiyet gibi evrensel bir dine mensup olan ve birçok coğrafyada devlet kuran farklı ırklara mensup toplumların yönetimini Hz. Ali nesline ve tek merkeze özgü kılmak imkân dahilinde görülmemektedir. Ayrıca söz konusu iddia İslâm tarihinin fiilî durumu ve sosyolojik realitesiyle de bağdaşmamaktadır.”¹⁵

Dinde Allah rızasının esas alınması gerektiğini vurgulayan ve işin içine uzak veya yakın planda menfaat, nüfuz veya şöhretin karışmasını tasvip etmeyen Topaloğlu, din bilginlerinin ve din hizmeti üstlenmiş olanların günlük siyasetten uzak durmaları gerektiğini belirterek

¹⁵ a.e., s. 39.

şöyle demektedir: “Şahsen yirmi seneye yakın sürdürdüğüm bu nevi sohbetler sırasında edindiğim tecrübelerden biri de şudur: Bu ulvî toplantılara siyaset girmemelidir. Hangi siyasî kuruluşun fikriyatı olursa olsun, bu nevi toplantıların sınırları içine alındığı takdirde e-ninde sonunda samimiyet ve ihlâsı alıp götürmektedir” (*Dinî Sohbetler*, s. 14). “Bugünkü şartlar altında İslâm davasının başarıya ulaşması için bizim siyaset yapmamıza lüzum yoktur. Her ne suretle olursa olsun ‘din adamı’ vasfını taşıırken siyasete bulaşmamalıyız. Bir gün içimizden biri siyasetle uğraşmak isterse ‘din adamı’ görevinden mutlaka ayrılmalıdır.”¹⁶

Topaloğlu, günlük siyasetten uzak durmakla, dinî kurum mensuplarının ve din adına faaliyet gösterenlerin siyaset dışında kalmalarının gerektiğini ısrarla belirterek bu camiayı uyarmaya, aydınlatmaya çalışmakla beraber İmam-Hatip okulları-Yüksek İslâm enstitüleri neslinin gelişmesi ve müslümanların haklarının korunması için görüş belirleme ve kamuoyu oluşturma konularında istişare edilen kişiler arasında hep yerini almıştır.

Topaloğlu’nun üzerinde önemle durduğu bir konu da aydın-halk ilişkisidir. Ona göre aydın tarihiyle övünen, milletin mânevî değerlerine saygı gösteren, halkını seven, milletiyle barışık olup ilerleme yolunda mesafe alan, üzerine aldığı görev ve sorumlulukları en güzel şekilde yerine getiren, duruma göre fedakârlıkta bulunmasını bilen kişidir. Ancak bu nitelikteki aydınlar geleceğe ümitle bakmanın sinyallerini verebilir, dinî hayat ve düşünce tarihimize ışık tutabilirler. İdeal olan bu olmakla beraber günümüz Türkiye’sinde yönetenlerle yönetilenler arasında olduğu gibi aydınlarla halk arasında da bir kopukluk söz konusudur. Bazı uygulamalar ve psikolojik engeller sebebiyle bu kopukluk dindarlarla aydınlar arasında da gözlemlenmektedir. Bu durumun giderilmesinde aydınlara büyük görevler düşmektedir. Ayrıca bürokrasi, medya ve özel sektörün çeşitli kademelerinde görev alan İmam-Hatip nesli bu kopukluğu gidermede ve devlet-halk irtibatının kurulmasında önemli bir aracı olacaktır.

¹⁶ Bekir Topaloğlu, *Nesillerin El Kitabı*, s. 15.

6. Kadın Hakları

Kadın hakları meselesinde Batı'da haklı olarak bir mücadele başlatılmış ve ancak uzun uğraşlardan sonra belli bir mesafe alınabilmiştir. İslâm ülkelerinde ise yanlış anlama ve eksik uygulamalardan kaynaklanan problemler gündeme getirilerek Avrupa'da cereyan edenlere benzer bir mücadeleye girilmiştir. Halbuki İslâm'ın özünde ve ruhunda durum Avrupa'dakinden farklı idi. Avrupa'yı taklit etme hastalığı bu farkı anlamamıza engel oldu. "İslâm'ın kadını telakki tarzını ve ona tanıdığı hakları" derli toplu ve objektif bir şekilde Türkçe olarak ortaya koyan bir esere duyulan ihtiyaç bu eserin yazılmasını sağlamıştır.¹⁷ Kadın konusu Topaloğlu'nun önemle üzerinde durduğu meselelerden biridir. O, toplumun temel taşlarından birini oluşturmaları, çocukların ve dolayısıyla nesillerin yetişmesinde çok önemli bir konum işgal etmeleri sebebiyle kadınların eğitime özel bir önem atfetmekte, toplumda kadınların aktif rol almaları, ailede olduğu gibi sosyal hayatta da etkin olmaları taraftarıdır. Onun bu hassasiyeti öğretim üyeliği esnasında anabilim dalına akademisyen alırken, yüksek lisans ve doktora programlarına öğrenci seçerken de görülmüştür.

7. İmam Hatip Nesli

Onun düşünce dünyasında "nesil" tabirinin önemli bir yeri bulunmaktadır. O ve yakın arkadaşları İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü mensup ve mezunlarını İslâm'ın bayraktarlığını yapacak "nesil" olarak görüyorlardı. Bu camiayı desteklemek üzere Nesil Vakfı adıyla bir vakıf kurulmuş, *Nesil* dergisi çıkarılmış, aynı adla bir yayınevi ihdas edilmiştir. *Nesillerin El Kitabı* da bu çerçevede söz konusu gençlere yol gösteren bir rehber olarak düşünülmüştü. Müellif önsözde eserin başlığı hakkında şunları söylemektedir: "Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki "nesil" den maksat ülkemizin, hatta bütün müslüman milletlerin özellikle mânevî kalkınma ve ilerlemesinde samimiyet ve fedakârlıkla görev almak isteyen gruplardır. Bu hizmet

¹⁷ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, s. 7-8

neslinin tabanını İmam-Hatip liseleri, tavanını da İlähiyat fakülteleri mensupları oluşturmaktadır. Bunların dışında aynı davayı amaç edinmiş saygıdeğer zümreler de vardır. Onlar da aynı çerçevenin içinde mütalaa edilmiştir.”¹⁸

Topaloğlu söz konusu eserde bu neslin misyonunu şu şekilde dile getirmektedir: “İşte sen, gaye arkadaşım, hısımlığın ve nesep yakınlığının da ötesinde telakki ettiğim asıl kardeşim!.. İlmin ve imanın, kafasını ve gönlünü imar ettiği sen, İslâm hakikatini tadan ve başkalarına da tattırmayı şiar edinen ideal insan sen!.. Ben diyorum ki sen çok, pek çok mesulsün ve eğer bunu idrak edivorsan büyük, hem de çok büyüksün! Bu sorumluluk ile bu idrak damı yan yana bulunduğu ve birbirinin âmili olduğu takdirde sen dünyada da âhirette de mesutsun!

Peygamberlerden, velilerden, âlimlerden, şehitlerden... büyükle-
rimizden miras kalan bu davaya sahip çıkarken bunun pek zor olacağını da bilmelisin. İlâhî hakikatten habersiz milyonlarca insana Allah’ın saadet ülkesi olan İslâmiyet’e doğru yön vermek, bu en büyük şerefe nâil olmak için yapılacak mücadele elbette kolay olmayacaktır. Ebedî mutluluğa götüren yollar güçlüklerle örülmüş, dikenlerle sarılmıştır. Bu yolda ilerlemek isterken nefsimizden, içimizden ve dışımızdan olmak üzere birçok engelle karşılaşacağız. Nefsimizden doğacak engeller aile efradımızdan, menfaatlerimizden, aşağı arzularımızdan ve hatta siyaset görüşümüzden oluşabilir. Çağımızın insanlığı ‘hürriyet’e meftun olmuş görünüyor. Mutlak bir hürriyetin, kayıtsız şartsız bir serbestliğin dünya tarihinde hiçbir zaman bulunmadığına, şu anda hiçbir yerde mevcut olmadığına ve dünya durdukça da olmayacağına inanıyorum. Demek ki doğru ve hayırlı olan da budur. O halde gaye arkadaşım, boyun eğeceksek en yüceye boyun eğelim, kulluk edeceksek O’nun yolunda kulluk edelim, olmaz mı? Mademki bütün insanlar, bütün canlılar, bütün varlıklar gibi biz de büyük bir ilâhî plana

¹⁸ Bekir Topaloğlu, *Nesillerin El Kitabı*, s. 11-12, 29.

bağlıyız ve mademki biz ne yapsak, hangi çareye başvursak ilâhî tasarrufun dışına çıkamayacağız, o halde, diyorum, vücudumuz bu ilâhî ülkede yer tutmuşken gönlümüz neden başka vadilerde dolaşsın! Biraz daha açık söyleyeyim: Biz bütün varlığımızla Allah'a teslim olmadan yaşayamayız; biz kayıtsız şartsız İslâm'ın olmadan mesut olmayız. Bu sebeple nefsimizin aşırı arzularını devamıza kurban edelim, aile efradımızın ısrarlı isteklerini mücadelemizi engellemeyecek tarzda kısmen karşılayalım. İyi bilelim ki nefsi doyurmak mümkün olmadığı gibi insanları memnun etmek de erişilemeyecek bir gayedir. Allah rızâsı ise her şeyin üstündedir. Sen küçük hesaplardan kurtulmuş, kafası da gönlü de imar edilmiş sonsuzluk yolcusu, işte bu insanlığı kurtaracaksın. Bunu, aşk derecesine varmış coşkunun bir iman, hikmet seviyesine ulaşmış derin bir ilim, fazilet haline gelmiş bir amel-i sâlih ve nihayetsiz bir sabır sayesinde başaracaksın. Mücadele hayatının hiçbir safhasında cehalet ve gaflete düşmemeye, şehvet ve menfaatlere kurban olmamaya, kibir ve gurura kapılmamaya, yabancı tesirlerden uzak kalmaya, şahsiyetsizlik göstermemeye dikkat edeceksin. Peygamberin sünnetine tâbi olarak -mûtat maaşın dışında- ücret talep etmeyecek ve ümitsizliğe asla kapılmayacaksın.”¹⁹

Topaloğlu söz konusu neslin karakteristiğini ise şöylece formüle etmektedir:

1. İlimle meşgul olmak, ilmi mutlak mânada almak, eser vermek, milletimize ve insanlığa bu yolla hizmette bulunmak. 2. İman, amel ve ahlâkta millet evlâdına ve genç kardeşlerine örnek olmak. 3. İtikad ve amelde istikametten ayrılmamak. 4. Devletimizin bekasına ve milletimizin bütünlüğüne, İslâm inanç ve felsefesine ters düşen ideolojilere iltifat etmemek. 5. Her türlü politik mülahazaların ve klik faaliyetlerinin üstünde kalmak. 6. İslâm'ı yazı ve sözle tebliğ vazifesini yürütmek, bu Allah ve resulünün emanetini hakkıyla ifa etmek. 7. İç ve dış sataşmalara karşı İslâm'ı müdafaa etmek, müslüman halkımızı mânevî

¹⁹ a.e., s. 13-16.

bunalımlara karşı korumak. 8. Hizmete hazırlanmak, hizmet verildiğinde liyakatle yerine getirmek, bu uğurda fedakârlık göstermek ve bundan haz duymak. 9. Nesli muhafaza etmek.²⁰

D. Sonuç

Ülkemizde özellikle son kırk yılın düşünce hayatı Doğu'dan ve Batı'dan tercümelerle canlandırılmaya çalışıldı. Bunun sonucunda bir yozlaşma süreci yaşadık. Düşünce geleneğimizden uzak olan ve Türkiye gerçeklerinden habersiz bulunan Doğulu-Batılı yazarların görüş ve düşünceleri karşısında kendi insanımıza ve realitelerimize âdeta yabancı hale geldik. Halbuki düşüncede esas olan süreklilik olup günümüz müslüman düşünürlerinin bu topraklarda yetişmiş ve yaşamış Filibeli Ahmed Hilmi, Abdüllatif Harputî, İsmâil Hakkı İzmirli, Babanzâde Ahmed Naim, Ferid Kam, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Ahmed Hamdi Akseki gibi âlimlerden beslenmeleri ve düşünceyi onların bıraktığı yerden devam ettirmeleri gerekirdi. Maalesef bu olmadı ve genç nesillerde bir kırılma ve bir kopukluk yaşandı. Sayıları az da olsa halkaları koparmadan düşünce geleneğimizi devam ettirme çabasında bulunanlar da oldu. Bunlardan biri de Bekir Topaloğlu'dur. O, *Emsile, Bina, Maksûd, Merah, Avâmil, İzhar, Kafiye, Molla Câmi, Meânî, Halebî sagîr, Merâkî'l-felâh, Mülteka ve Şerhi, Mir'ât Şerhu'l-Mirkat, Celâleyn, Kadî Beyzâvî, Râmûzü'l-ehâdîs, Emâlî, Şerhu'l-Akaid, Îsâgûcî, Metnü's-Sirâciyye* gibi kitapları okuyup icâzet alarak tevarüs ettiği ilim halkasını, derslerinde *Kitâbü't-Tevhîd, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, el-Osmaniyye, Tebsiratü'l-edille, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, el-Avâsım mine'l-kavâsım, Minhâcü's-sünne* gibi eserleri genç akademisyenlere okutmak suretiyle de devretmiştir. O, bizim için bir okul oldu. Gelecek nesillere yatırım yapmanın gereğini ve ders halkası oluşturmanın örneğini onda gördük. Biz öğrencileri ondan bilgi yanında çalışma, azim, gayret ve usulünü aldık; gerçeğe ulaşmada sabırlı ve ısrarlı olmayı, dünya karşısında zâhidliği, ümerâ ve ağniya karşısında müstağniliği, popülizm yapma

²⁰ a.e., s. 33-34.

yerine dik ve vakur durmayı, medya tutkunu olmamayı, hizmette hasbîliği, en önemlisi de ilim ahlâkını, hakikati arama iştîyak ve içtenliğini öğrendik.

Kısacası biz, ilim geleneğimizi unuttuk, âlim prototipimizi kaybettik ve bazı şeyleri ihmal ettik. Kaybettiğimiz bu şeyleri Şark'ta veya Garp'ta değil, yitirdiğimiz yerde aramamız gerekir. Atalarımız, "Yiğit düştüğü yerden kalkar" dememiş midir?

SÜLEYMAN ULUDAĞ

*Mustafa KARA**

A. Giriş

İlim, fikir ve sanat dünyasının temel belirleyicileri nedir veya nelerdir? Asırlardan beri insanoğlunu besleyen ilim, fikir ve sanat eserleri hangi atmosfer ve şartların mahsulüdür? Yüzyıllardan beri gözümüzü, gönlümüzü, aklımızı, fikrimizi hayretler içinde bırakan bu şaheserlerde temel unsur nedir? Âlim, ârif ve sanatkârların ferdî kabiliyetleri mi? Bu kabiliyetleri ortaya çıkaran usta, üstad, mürşid ve müallimler mi? Bu usta ve üstadları yetiştiren kültürel ortam mı? Bu kültürel vasata yaşama imkânı veren siyasî otorite mi? Yoksa bunların hepsi mi?

Büyük zihinlerin yetişmesini veya büyük eserlerin ortaya konmasını tek sebebe bağlamak bizi zor durumda bırakabilir. En doğru yol “herkese hakkını” vermektir. Ancak burada “siyasî otorite” üzerinde biraz durulacaktır.

İster aile gibi küçük, ister imparatorluk gibi büyük topluluklarda olsun “yöneten” ve “yönetilen” terimleri insanoğlunun gündeminden hiç düşmemiştir. Bu ilişki bazen insanî bir çizgiyi takip ederken bazen de vahşî bir boyut kazanmış, bazen “insan insanın dostudur” esası uygulanırken bazen de “insan insanın kurdudur” prensibi hüküm

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

sürmüştür. Bu nedenle yöneticiler için “adalet” esası sürekli öne çıkarılmış, daima zulüm ve haksızlıkların önlenmesi istenmiştir. Çünkü insan, potansiyel olarak zâlim ve câhildir, “dediğim dedik” diyendir. Alkışa ve kendine tapandır, kendine tapılmasını isteyendir. Yaptığını doğru görendir, yaptığını alkışlayanları ihsana boğandır, alkışlamayanları zindanlara yığandır.

Siyasî otorite ve kaba kuvveti elinde bulunduranlar genellikle âlim, ârif ve sanatkârların ne dediğine bakmak yerine, siyasî güçlerine güç katabilecek “şey”ler üretmelerini istemişlerdir. İnsanlık için önemli bir “şans” olan bu beyin ve gönül sahipleri ise böyle bir tercih, dayatma ve zorlama karşısında şaşırıp kalmışlardır. Dünkü tarih kitaplarına bakıldığında benzer teklifler karşısında bu insanların farklı tavırlar sergilediğini görmek zor değildir:

1. Bu “ahlâksız” teklife kesin olarak hayır diyenler. Böyle bir tavır takınanlar siyasî otoritenin emellerine teslim olmadıkları için zor şartlarda yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu uygulamayı, sesini kısma, tecrit etme, sürgün, daha olmazsa ölüme kadar varan bir yol izlemektedir. Her milletin tarihinde sadece fikirlerinden dolayı idam edilen, darağacına çekilen, giyotine gönderilen insanların varlığı bilinmektedir.

2. İlim ve sanat için üstün bir kabiliyete sahip olan bazı insanların direnme, karşı koyma, protesto etme güçleri ol(a)mamaktadır. Böyle bir yaratılışa sahip olanlar siyasî otoritenin arzularına daha kolay teslim olmakta, rotasını değiştirmekte, geniş viraj almakta, giderek kendini haklı göstermenin gerekçelerini bulmakta, ikiyüzlü olmadığını ispat etmenin yollarını aramaktadır. Kısaca üstün yetenekler “her devrin adamı olma” uğruna kurban ve heba olmaktadır.

3. Bir üçüncü grup bu baskı ve zulmü kendi köşesinden acı tebesümlemlerle seyretmekte, inzivaya çekilmekte, sessiz protestoyu tercih etmekte, “bu da geçer yâ Hû” virdini tekrar etmektedir.

4. Son grup ise ne tam teslim olmakta ne de sessiz protestoyu tercih etmektedir. Orta bir yol izlemekte dönemin "tabu"larına takılmadan farklı bir "perde"den ifadeyi meram etmeye çalışmaktadır.

Yukarıdaki talihsiz uygulamaların örnekleri için başka toplumların tarih sayfalarını karıştırmaya gerek yoktur. Emevîler'e, Abbâsîler'e, Selçuklular'a, Osmanlılar'a bakmak yeterli olacaktır.

Tac ve taht sahibi olmak, büyük kitleleri yönetmek, rakipsiz devletler kurmak, dünyaya meydan okumak bazı yöneticiler için "hayır"lara vesile olurken, birçoğu için "şer"lere kapı açmakta, saltanatın ve koltuğun şaşaası onları deli-divâneye döndürmekte, kendi "dündük"lerini öttürmek istemeyenleri yok etmekte bir başka ifade ile "şehvet"lerine kurban gitmektedirler. "Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır" esasına dayanarak kendilerini ikaz edenlerin ise dilleri kesilmekte, kalemleri kırılmaktadır.

Cumhuriyet döneminde yaşayan ilim ve sanat adamlarını da yukarıdaki dörtlü tasnifle anlatmak mümkündür. Çünkü devrim ve ihtilâllerden sonra bu tasnif daha da keskinleşmekte ve netleşmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında her dört grubun bolca örneği vardır.

Son seksen yılda ilim, fikir ve sanat dünyasında neler olup bitti sorusuna şu anda cevap verebilme gücümüz yoktur. Konumuz bu sorunun sadece bir bölümüyle ilgilidir: "İslâmî ilimler alanında neler oldu bitti?".

1923'te Cumhuriyet'in ilânıyla yeni bir döneme giren ülkemiz, dinî ilimleri doğrudan ilgilendiren Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu (1924) ile dolayısıyla ilgilendiren Tekke ve Zâviyeleri Kapatma Kanunu (1925) bu dönemin istikametini belirledi. 1933'te çıkan Dârülfünûn Kanunu ile Osmanlı döneminde yetişen âlim ve sanatkârların bir bölümü de üniversitenin dışında kalınca, durum biraz daha netlik kazandı: Dinî tederîsât ve dinî ilimlerin kapısı kapatıldı.

Bir ülkede din eğitimi tamamen yasaklanabilir mi; din eğitiminin yasak olduğu bir devlette dinî hayat yaşanabilir mi? Dinî hayatın ya-

şanmadığı bir yerde din hürriyetinden bahsedilebilir mi? O gün için siyasî otoriteye yukarıdaki soruları sorma imkânı da pek yoktu. Bu atmosfer yaklaşık çeyrek yüzyıl böyle devam etti. 1949'da Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan İlâhiyat Fakültesi "birşey"lerin sinyali veriyor gibiydi. 1946 yılında kurulan Demokrat Parti, tek parti yönetiminin saltanatına 1950 seçimlerini kazanarak son verince konumuzla ilgili değişim hızlandı. Dinî hayatın "olmazsa olmaz" şartı olan din eğitimi, İmam-Hatip Okulları'nın açılmasıyla yeniden başladı (1951).

Bu "zor zaman"da ne yapacağını şaşırان birçok âlim vardı, neyi nasıl söyleyeceğini düşünen birçok ârif vardı, nerede nasıl bulunacağını tespit etmeye çalışan birçok sanatkâr vardı. Evet İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında gerçekten "yetişmiş" bir kadro vardı. Bunların bir kısmı I. Ve II. Meşrûtiyet dönemlerini yaşamış, Doğu-Batı dillerine vâkıf kimselerdi. Birkaç isim vefat tarihleriyle birlikte verilebilir:

Seyyid Bey	1925
İskilipli Mehmet Âtîf	1926
Babanzâde Ahmet Nâim	1934
Hüseyin Kazım	1934
Mehmet Akif Ersoy	1936
Elmalılı Hamdi Yazır	1942
Ferit Kam	1944
Hâlim Sâbit	1946
İsmail Hakkı İzmirli	1946
İsmail Fennî Ertuğrul	1946
Ahmet Hamdi Akseki	1951
Mustafa Sabri Efendi	1954
Kamil Miras	1957
Said Nursî	1960
M. Şemseddin Günaltay	1961
Hasan Basri Çantay	1964
M. Fuad Köprülü	1966

B. Hayatı ve Eserleri

Bu genel bilgilerden sonra özel konuya geçilebilir. Cumhuriyet döneminde doğan, Cumhuriyet'in açtığı İmam-Hatip Okulu'nda ilk defa Arapça ve Farsça ile tanışan, tefsir, hadis, fıkıh gibi klâsik İslâmî ilimleri okuyan, Yüksek İslâm Enstitüsü'nde tahsilini tamamlayan bir şahsı daha yakından tanımaya çalışalım. Böylece, günümüz Türkiye'sinin şartlarında İslâmî ilimlerin durumu, kişilerin tahsil şartları, âlimlerin bakış açıları, dinî problemleri çözme usullerine de eğilelim.

Konumuz açısından 1950'li ve 60'lı yıllara bakıldığında görülen durum şudur: Ankara İlahiyat Fakültesi (Cumhuriyet'in ilânından sonra doğan) mezunlarının bir kısmı değişik branşlarda asistan olmuş ve ilim yoluna girmişti: Tefsir'de İsmail Cerrahoğlu, Süleyman Ateş, Hadis'te Talât Koçyiğit, Mehmet S. Hatiboğlu, Fıkıh'ta Esat Kılıçer (her üç anabilim dalının tek hocası Bosnalı M. Tayyib Okıç idi), Kelâm'da Hüseyin Atay (Bağdat Üniversitesi mezunu), Mezhepler Tarihi'nde Yaşar Kutluay...

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitiren bazı gençler de aynı kuruma farklı dallarda asistan olmuştu: Fıkıh'ta Hayrettin Karaman, Kelâm'da Bekir Topaloğlu, Hadis'te Yaşar Kandemir, Tasavvuf'ta Selçuk Eraydın, Kur'ân-ı Kerîm'de Tayyar Altıkulaç, Din Psikolojisi'nde Selahattin Parladır... Bu asistanların İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne atandıkları sene (1967) aynı müesseseden mezun olanlardan biri de Süleyman Uludağ idi (Hayatı ve görüşleri ile ilgili olarak kendisiyle yapılan roportaj için bk. *Tasavvuf*, sy. 7, Ankara 2001).

Süleyman Uludağ ülkemizde dinî eğitimin yasaklandığı dönemin tam ortasında, 1937 yılında Amasya'nın merkezine ve Tokat'ın Zile İlçesi'ne 30 km. mesafede bulunan Akyazı Köyü'nde dünyaya geldi. Dedesi 93 Harbi olarak bilinen (1293/1878) Osmanlı-Rus savaşı sebebiyle Batum'un Hulo Kazası'nın Bağlet Köyü'nden buraya gelmişti.

Üç sınıflı, bir öğretmenli ilkokulu, bazen devam ederek bazen ara vererek 14 yaşında iken tamamladı. Okullarla, özellikle Köy Enstitüle-

ri ile ilgili Akyazılı'ların menfî tavrı okumayı engelliyordu. Akyazı'nın bir şanslı tarafı ise, Stalin'in zulmünden kaçan Batum Müftüsü İskender Efendi'nin, köyün imamı olması idi. Aile ve cami imamından alınan bilgilerle dinî hayatla ilk temas kurulmuş oldu.

Dinî ve hissî dünyasını yönlendiren kitaplar ise bazen makamla bazen makamsız olarak evde, köy odasında veya camide okunan halk klâsikleri idi:

1. *Necâtü'l-Mü'minîn*

2. *Ahmediyye*

3. *Muhammediyye*

4. *Müzekki'n-Nüfûs*

5. *Envâru'l-Âşikîn*

6. *Battal Gazî*

7. *Dîvân-ı Kuddûsî*

8. *Sîretü'n-Nebî*

9. *Mevlid*

10. *Mızraklı İlmihal*

11. *Mevakıb*

12. *Vasiyetname Şerhi* (Harekesiz Osmanlıca metin okumayı bu eserle öğrendi).

1951 yılıyla birlikte İmam-Hatip Okulu kelimeleri duyulmaya başlanmıştı ama bu okullara gitmek, okumak "para"ya mütevakkıftı. İçinde bilgiye, ilme karşı olan aşk ve tecessüs gittikçe büyüyordu ama okullar da adeta o nispette uzaklaşıyordu. Üstelik bu okul Amasya'da yoktu. Konya'daki İmam-Hatip Okulu'na kaydolan köylüsü Mehmet Yıldırım'ın tatillerde köye gelişini sabırsızlıkla bekliyordu. O'nun getirdiği kitapları alıp adeta ezberliyor, yutuyordu. Bir de 1934 doğumlu Hayrettin Karaman isimli bir delikanlı ile tanışıyordu. Çorumlu olan bu genç Akyazı'da bulunan bir yakınını ziyaret etmek için zaman zaman bu köye geliyordu. Uludağ'ın zihin yapısını ilk keşfedenlerden, O'na "İmam-Hatip'e gideceksin" diyenlerden biri idi.

Ahmediyye, Muhammediyye makamını geçen Uludağ, İmam-Hatip'e gidenlerin yardımıyla getirttiği farklı kitaplarla tanışmaya başladı:

1. *Büyük İslâm İlmihali*
2. *Gülistan*
3. *Bostan*
4. *Kelîle ve Dimne*
5. *İslâm Dini*
6. *Muhammed Mustafa*

Onun hayatındaki en renkli kitaplar bunlardır. Çünkü bunlar yeni harflerle yazıldığı halde dini, diyaneti anlatıyorlardı! Anlamadığı kelimeler için ise yanında bir yardımcı vardı: Amcasının kütüphanesinden aldığı *Ahter-i Kebir*.

1956'da kesin kararını verdi: İmam-Hatip Okulu'na gidecekti. Dini öğrenecekti, dinî ilimleri tahsil edecekti, Arapça, Farsça öğrenecek ve okuduğu kitaplar gibi kitap yazacaktı. Fakat yaşı 19 idi. Bu yaş ile okula kaydı imkânsızdı. (Hayrettin Karaman da benzer bir problem yaşamıştı). Üç yaş küçük kardeşi okumayı değil askere gitmeyi düşünüyordu. Çare bulundu: Nüfus cüzdanları "takas" edilecekti. O güne kadar Osman Uludağ olan Akyazılı bu genç artık Süleyman Uludağ idi ve Çorum İmam-Hatip Okulu'nun birinci sınıf öğrencisiydi.

İmam-Hatip Okulları yeni açıldığı için öğretmen kadrosu da yetersizdi. Derleme-toplama idi. Osmanlı yadigârı değerli ve samimi insanlar yanında, on dokuz yaşındaki orta birinci sınıf öğrencisi Süleyman Uludağ kadar bilgisi olmayanlar da vardı. Daha da önemlisi, bir kısmı öğretim metodlarına vâkıf değildi. O bunlara takılmadı. İlk defa bu çatı altında *nesara-yensuru* diyerek Arapça öğrenmeye başladı. Azim, gayret ve ilim aşkı önüne geniş imkânlar açtı; bir başka ifade ile imkânsızlıkları imkâna çevirdi. Kendi kendini yetiştirdi. Ders halkaları kurdu, okudu, okuttu. Medreselerde okunan ders kitaplarını kendi kendine okudu, okuttu. Adeta okul içinde bir "ekol" meydana getirdi. Yeni bir çeşit "Üveysî" idi.

Arapça Sarf-Nahiv öğretimi için medrese geleneğinden farklı bir yol izleyen Mehmet Zihnî Efendi'nin *Müşezzebe, Muktabab ve Müntehab* isimli eseriyle de bu yıllarda tanıştı. Konya İmam-Hatip Okulunda okuyan Hayrettin Karaman Çorum'a geldikçe hemen ders ve sohbet halkasını kurardı. Bir gün onun elinde Arapça'yı Osmanlıca anlatan bir kitap gördü. Ertesi gün kütüphaneye giderek kitabı buldu: *Muhtahab*. Uludağ yıllar sonra Bursa Yüksek İslâm Enstitüsünde Arapça okuttuğu yıllarda bu eseri takip etti ve üç cildi de yeniden yayınladı (İstanbul 1980).

Doğu-Batı klâsiklerini okumaya devam etti. Hepsinden önemlisi İbn Haldûn'la tanıştı. İzmirli İsmail Hakkı ile, Seyyid Bey'le, Ahmet Nâim ile, Muhammed Hamdi Yazır'la tanıştı.

Aradaki açığı kapatmak, ziraat ve hayvancılıkla uçup giden yılları telâfi etmek istiyordu. O yıllarda henüz Yüksek İslâm Enstitüsü açılmamıştı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi de İmam-Hatip mezunlarını öğrenci olarak almıyordu. Fakat ne gam!.. Kitaplar vardı; okuyabiliyordu, okutabiliyordu, düşünebiliyordu.

Nihayet iktidarlarının ilk yılında (1951) İmam-Hatip Okulları'nı, son yılında ise (1959) İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü açan Demokrat Parti yönetimi, bir kere daha büyük çoğunluğun sesine kulak verdi ve bu müesseseyi kurdu. Bu aynı zamanda A.Ü. İlahiyat Fakültesinde okuyanlar için de bir hizmet ve görev alanı oldu.

Süleyman Uludağ'ın İstanbul yılları da (1963-1967) aynı aşkla ve şevkle geçti. Artık kitap ve kütüphanenin tam merkezinde idi. Âlim ve âriflerin yaşadığı bir şehirde idi. Yıllardır adını duyduğu bazı kişilerin yüzünü görebilecek, sesini işitebilecekti. Yıllar önce kitabını okuduğu zevâtla tanışabilecek, sohbet edebilecekti. O güzel insanların bir kısmının talebesi olma şansını elde edecekti. İşte rahle-i tedrisinde bulunduğu Osmanlı yadigârlarının son halkaları:

Nevzat Ayasbeyoğlu (1966)
 Ömer Nasuhi Bilmen (1971)
 Mahir İz (1974)
 Nihat Sami Banarlı (1974)
 Hilmi Ziya Ülken (1974)
 M. Tâvit Tancî (1974)
 Ali Nihat Tarlan (1978)
 Ahmet Davudoğlu (1983)

Konferanslarını, sohbetlerini dinleyerek tanıdığı zevât arasında da şunlar belirtilmelidir: Muhammed Hamîdullah, Zeki Velîdî Togan, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Necip Fâzıl Kısakürek.

Dolu dolu geçen bu dört yılda İslâmî ilimlerin hepsine eşit uzaklıkta kaldı, hepsine eşit zaman ayırdı. Felsefe ve kelâm kadar hadis ve fıkıhla da ilgilendi. Fakat mezuniyet tezi “Semâ” konusunda idi. Bu konu vesilesiyle musikî ile ilgili duyduğu, okuduğu çok farklı görüşlerin zihninde oluşturduğu karmaşıklık çözmek istiyordu. Tasavvufun daha ziyade tefekkür ve felsefe boyutu dikkatini çekiyordu. Bu yönleşte Mahir İz kadar Ali Nihat Tarlan’ın tasavvuf edebiyatına olan derin vukûfunun da hissesi olmalıydı.

1967’de mezun olunca Kastamonu İmam-Hatip Okulu’na meslek dersleri öğretmenini olarak tayin edildi. Aynı yıl İstanbul’da M. İhsan Babalı yönetiminde üç aylık olarak yayınlanan *İslâm Düşüncesi* Dergisi bir tercüme yarışması açtı. Hz. Ömer’in yaklaşık bir sayfalık hutbesinin tercümesinden ibaret olan yarışmanın jürisi şu isimlerden teşekkül ediyordu: Mahir İz, Nihat Çetin, Bekir Sadak, Ali Özek (bk. a.g.d. sy. 5, Nisan 1968). Türkiye çapında açılan bu yarışmanın birincisi Süleyman Uludağ idi. (Süleyman Uludağ ismini matbuat âleminde ilk defa bu dergide gördüm).

Kastamonu’da meslektaşların dışında gönül adamlarıyla da tanıştı: Muhammed İhsan Oğuz, Mehmet Feyzi Efendi... Aslında O, bulunduğu şehirlerde hem ilim âleminin büyükleriyle, hem irfan dünyası-

nın müridleriyle tanışıp görüşmekten geri kalmadı. İmam-Hatip sıralarında iken Amasya Müftüsü Sabri Efendi, kardeşi Ahmet Efendi, Zile Müftüsü Arif Efendi, Çorum'da Mustafa Efendi, İstanbul'da Sami Efendi, Muzaffer Özak... Sahaflarda kitapçı olması sebebiyle bu son isimle daha sık görüşmüştür.

Üç sene sonra imtihanla Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'ne Tasavvuf Tarihi Öğretim Üyesi olarak atandı. İlk defa orada tanıştık. Gıyabi tanışmayı vicahiye çevirdik. O yıllarda İmam-Hatip Okulları gibi Millî Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne bağlı olan Yüksek İslâm Enstitüleri'ne farklı usullerle öğretim üyesi atanabiliyordu. Bunlardan biri imtihanla atama idi. Süleyman Uludağ hem Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Tasavvuf Tarihi dersleri okutacak hem de bir hocanın rehberliğinde (önce Mahir İz, sonra İbrahim Âgâh Çubukçu) üç yıl içinde "öğretim üyeliği tezi" hazırlayacaktı. *İslâm'da Mûsikî ve Semâ* bu çalışmanın ürünüdür.

İki sene sonra Tuzla-Pınarhisar'da askerliğini tamamladı. 1974'te tekrar aynı Enstitü'ye döndü. Bir yıl sonra yeni açılan Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü'ne atandı. Kayseri'de başlayan kitap yazma ve tercüme faaliyetleri devam etti. Özellikle yaptığı tercümelerle Türk okuyucusunu tasavvuf klâsikleriyle buluşturdu, tasavvuf dünyasıyla tanıştırdı:

1. *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul, 1978 (Tercüme 12.10.1975 tarihinde Kayseri'de tamamlanmıştır).

2. *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, İstanbul, 1982.

3. *Taarruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, İstanbul, 1979.

4. *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Bursa, 1984.

5. *Şifâü's-Sâil/Tasavvufun Mahiyeti*, İstanbul, 1976.

6. *Faysalü't-Tefrikal-İslâm'da Müsamaha*, İstanbul, 1972.

7. *Esrâru't-Tevhîd/Tevhidin Sırları*, İstanbul, 2002.

Arapça ve Farsça'dan yapılan bu tercümelerin yanında tasavvuf tarihi araştırmalarını kolaylaştırmak ve tasavvuf kültürünü yeni nesil-

lere aktarmak için Osmanlıca eserlerin sadeleştirilerek yayınlanmasını da gerekli görmüştür. Molla Câmi tarafından kaleme alınan ve Bursalı Lâmi'î Çelebi (v. 1531) tarafından Türkçe'ye çevrilen tabakât/biyografi kitabı *Nefehâtü'l-Üns* bu gaye ile yeni harflere aktarılmıştır: *Evliyâ Menkıbeleri*, İstanbul, 2000. Kâtip Çelebi'nin (v. 1656) *Mizânü'l-Hakk* isimli eserini *İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usulü* (İstanbul 1981) adıyla neşretmesi de aynı kültürel ortamın oluşmasına yöneliktir (Son iki eser Mustafa Kara ile birlikte hazırlanmıştır).

Süleyman Uludağ'ın ihtisas sahası Tasavvuf Tarihi'dir. Fakat O'nun geniş ilgi alanı ve üstün kabiliyeti sebebiyle bir anabilim dalında sıkışıp kalması mümkün değildi. Geniş kültürü sebebiyle İslâm dünyasının ve Müslümanlar'ın problemlerine "kuşbakışı" bakabilmekte, çözüm üretebilmekte, çıkış yolu gösterebilmektedir. "At gözlüğü" takarak, "ihtisas", "uzmanlık alanı" gibi kelimelere sığınanların İslâmî ilimlerde âlim olabileceğine inanmamaktadır. Şu iddialı cümleyi kullanabiliriz: Onun neslinde onun kadar farklı ilim sahalarında "at oynatan" başka bir ilahiyatçı yoktur.

Eserlerine bakıldığında iktisat ve siyasetten felsefe ve sanata kadar birçok konuyu ihtiva ettiği ve bu konular etrafında fikir beyan ettiği görülür. İşte onun bazı eserlerinin isimleri işte İslâm'ın değişik meseleleri:

1. *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul, 1988.
2. *İslâm-Siyaset İlişkileri*, İstanbul, 1998.
3. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1979.
4. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, Ankara, 1988.
5. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, İstanbul, 1976.
6. *İslâm'da Mürşid ve İrşad Faaliyeti*, İstanbul, 1975.
7. *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, İstanbul, 1992.

Herkesin hayranlıkla izlediği büyük insanların da hayran olduğu "kafa" ve "yürek"ler vardır. Süleyman Uludağ kimlere hayrandır, kimleri okumaktan zevk almıştır? Dolayısıyla fikrî "oluşum"unda

kimlerin hissesi, hangi eserlerin payı vardır? Bu soruların cevabı için genel olarak şu söylenebilir: Yukarıda isimleri verilen ve genellikle 1925-1960 yılları arasında vefat eden zevâttır. Daha eskilere gidince Büyük Haydar Efendi, Cevdet Paşa, Taşköprizâde, Kâtip Çelebi, Dâvûd-i Kayserî sıraya girer. Osmanlı dünyasından çıktığınızda haklarında müstakil kitap ve makaleler yazdığı şahsiyetleri sıralamak gerekir:

1. *İbn Arabî*, Ankara, 1995.
2. *Bayezid Bistâmî*, Ankara, 1994.
3. *Fahreddin Râzî*, Ankara, 1991 (Farsça'ya çevrildi).
4. *İbn Haldûn*, Ankara, 1993.
5. *Gazzâlî*, DİA md.
6. *Kâşânî*, DİA md.
7. *Hallâc-ı Mansûr*, DİA md.
8. *Kuşeyrî*, DİA md.
9. *Hucvîrî*, DİA md.
10. *İbn Teymiye*, İbn Teymiye Külliyyâtı içinde, c. I.

İbn Teymiye'nin tenkit performansına (tekfir konusu hariç), İbn Arabî'nin felsefi-tasavvufî gücüne, Gazzâlî'nin derin ve ihatalı tahlillerine, İbn Haldûn'un "ayağı yere basan" yorumlarına, İbn Rüşd'ün felsefi ufkuna hayrandır. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi, İbn Teymiye'nin İbn Arabî'yi reddetmesi O'nun bakış açısında büyük bir değişiklik meydana getirmemektedir.

İbn Teymiye ile ilgili üç makale yayınlamıştır:

1. *İbn Teymiye*, İbn Teymiye Külliyyâtı, c. I, İstanbul, 1986.
2. *İbn Teymiye'de Mantık Meselesi*, İslâmî Araştırmalar, Nisan 1987, sayı: 4.
3. *Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiye'nin Tasavvuf Felsefesi*, İslâmiyât, Temmuz 1999, sayı: 3

Herşeye rağmen O'nun İbn Haldûn'la ayrı bir dostluğu olduğunu gösteren belgelerimiz de vardır. Koca *Mukaddime*'yi tercüme etmekle

yetinmeyerek Sâtî el-Husrî'nin (v. Bağdat 1968) *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar* isimli eserini tercüme etmesi bunların en güçlülerinden biridir (İstanbul, 2001). *Mukaddime*'ye yazdığı mukaddime ve dipnotlar ise ayrı bir çalışmayı gerektirecek uzunluk ve zenginliktedir (I. cilt İstanbul, 1982; II. cilt İstanbul, 1983).

O'nun ilgi alanına giren konulardan biri de kelâm, mezhepler tarihi ve felsefedir. İlk neşrettiği ders kitabı *Kelâm Dersleri* (İstanbul, 1969) adını taşımaktadır. İmam-Hatip Okulları'nın IV. sınıfları için hazırlanan bu eseri, XI. sınıflar için kaleme alınan *Akâid ve Kelâm* (İstanbul, 1981) izlemiştir. Aynı okulların VII. sınıf müfredatına uygun olarak hazırlanan *Kelâm Dersleri* (İstanbul, 1971) ise Fuat Kavukçu ile birlikte yazılmıştır. *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler* (İstanbul, 1992) konuyla ilgili bir başka eseridir. Şîî dünyasının tasavvuf anlayışını da İstanbul'da yapılan Uluslararası Şiilik Sempozyumunda geniş bir şekilde incelemiştir. (Tebliğler 1993'de basıldı)

Medreselerin temel kitaplarından ve kelâm ilminin klâsiklerinden olan Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* isimli eserini *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (İstanbul, 1980) adıyla tercüme eden Uludağ, Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü'nde uzun yıllar bu dersi de okutmuştur.

1982 yılıyla birlikte U. Ü. İlâhiyat Fakültesi adını alan müessesenin kuruluş ve oluşum yıllarında İslâm Felsefesi, Din Felsefesi ve Mantık derslerini de okutmuştur. Son yıllarda Lisansta sadece Tasavvuf Tarihi ve Felsefesi okutmaktadır.

Din felsefesi alanında verdiği eser, İbn Rüşd'ün felsefe ile dini uzlaştırmak için kaleme aldığı *Faslu'l-Makâl* ile *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserlerinin tercümesidir: *Felsefe-Din İlişkileri*, İstanbul, 1985. *Nesil Dergisi*'nin Ocak-Şubat 1978 tarihli 4 ve 5. sayılarında *İbn Haldûn'un Din Felsefesi* başlıklı makaleleri yayınlanmıştır.

Hayati Hökelekli ve Enver Uysal'la birlikte hazırladığı *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi* ise Lise 1.2.3. Sınıflar için kaleme alınmıştır (İstanbul 1998).

Süleyman Uludağ bana göre tasavvuf ile ilgili temel eserlerini henüz ortaya koy(a)mamıştır. Daha ziyade tercümelere yönelerek bu ciddî işin, tabir câizse, “altyapısı”nı hazırlamıştır. Bu seriye üç dört ciltlik tasavvufî yorumları öne çıkaran açıklamalı bir Kur’an Meali de önümüzdeki yıllarda ilave edilebilir. O’nun esas işi birkaç ciltlik tasavvuf tarihi, birkaç ciltlik tasavvuf terimleri sözlüğü hazırlamaktır diye acizâne düşünüyorum. 1970’li yıllarda Kayseri ve Bursa Yüksek İslâm Enstitüleri’nde okutulan (henüz neşredilmemiş) *Tasavvuf Tarihi Ders Notları* bu çalışmanın nüvesi mahiyetindedir. Bu notların bir bölümü, yetmişli yıllarda kısaca YAYKUR olarak bilinen Açık Yüksek Öğretim Dairesi’nce koordine edilen Yüksek İslâm Enstitüsü’nü dışarıdan bitirme programı için basılmıştır.

1. *Tasavvuf ve Tarihi*, Ankara, 1976, (Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Kâmil Yaylalı ile birlikte).

Tasavvuf ile ilgili diğer eserleri:

2. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991.
3. *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul, 1995.
4. *Tasavvuf ve İnsan*, İstanbul, 2001.
5. *Tasavvufun Dili 1*, İstanbul 2006.
6. *Tasavvufun Dili 2*, İstanbul 2007.

Süleyman Uludağ’ın yaptığı önemli işlerden biri de tercüme ettiği her kitabın baş kısmına geniş bir “giriş” yazısıyla kitap ve müellifini tanıtmayı, kültürümüzdeki yeri ile ilgili değerlendirme ve karşılaştırmalar yapmasıdır. (*Mukaddime*’de 190, *Kuşeyrî*’de 50, *Keşfü’l-Mahcûb*’da 55, *Şerhu’l-Akâid*’de 75, *Taaruf*’ta 30, *Tezkiretü’l-Evliyâ*’da 40, *Nefehât*’ta 50, *Felsefe-Din İlişkileri*’nde 85, *Tevhidin Sırları*’nda 25, bir heyet tarafından tercüme edilen İbn Teymiye Külliyyâtı için 45 sayfa).

Makaleleri ise çok değişik dergilerde yayınlanmıştır: *Nesil*, *Hareket*, *Dergâh*, *İslâmiyât*, *İslâmî Araştırmalar*, *Köprü*, *Yeni Dünya*, *Diyanet*, *Türkiye Günlüğü*...

C. Bazı Özellikleri

1. Eserlerinin temel özelliği bütün İslâmî ilimlerden beslenen geniş bir ufka sahip oluşudur. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, İslâm tarihi gibi ilimlerin verilerine olan vukûfu sebebiyle meselelere daha geniş açıdan bakar. Tartışma konularını değişik cephelerden ele alıp tahlil etmeyi sever. Bazen konuyu farklı bir alana çekerek daha sıhhatli neticelere ulaşılmasına yardımcı olan bir tavrı tercih eder.

2. Taassub hiç sevmediği şeydir. Çünkü o, tefekkürün, hür yorumun düşmanıdır. Bunun için daha öğrenci iken yaptığı ilk tercüme Gazzâlî'nin *Faysalü't-Tefrika* isimli eseridir. *İslâm'da Müsamaha* (İstanbul, 1972) adıyla neşredilmiştir. *İctimâî ve Dinî Açıdan Taklit Meselesi* başlığını taşıyan iki makalesi de konu ile ilgilidir; *Hareket*, sayı: 7-8, 1979.

3. Yazdıklarında, çizdiklerinde “kınayanın kınamasından korkmayan” bir tavrı vardır. Bu anlamda “melâmî-meşreb” bir âlimdir denebilir. Görüşlerinin kabul edilmemesinden, karşı fikirle reddedilmesinden –edeb sınırlarının aşılması şartıyla– rahatsız olmaz. Herkesin her konuda aynı fikirde olması gereğine inanmaz. “Hakikat şimşegi, fikirlerin çarpışmasından meydana gelir” hikmetine inanır.

4. Maddî bir gâilesi yoktur. Maaşının kaç lira olduğunu bilmeyenlerdendir. Ama Arnavutluk'ta, Kırgızistan'da fert başına düşen millî gelirin kaç dolar olduğunu size söyleyebilir. Yazdığı, tercüme ettiği kitapların “maddî getiri”si O'nun zihnini hiçbir zaman meşgul etmemiştir. Verirlerse şükreden, vermezlerse sabreden bir yolun izleyicisidir. Şöhretin “âfet” olduğunu bilenlerdendir. Yazdıkları ve yaptıklarının bir “bereket”i ve tesiri olduysa, oluyorsa, olacaksa bu tavrın büyük tesiri vardır diye düşünüyorum. Hiçbir emek vermeden, bir şey üretmeden “finans kaynağı” kelimelerini vird-i zebân edinenleri ciddîye almayan bir görüşün sahibidir. İlmî bir eser ortaya koyamayan ama araba modelleri hakkında “konferans” veren, beceriksizliğinin, başarısızlığının faturasını YÖK'e kesen akademisyenlere gülüp geçmektedir.

5. Yoğun ilmî mesaisine, yürüyüşle ilgili sıhî problemine rağmen seyahat etmeyi de çok sevmektedir. Fransa'dan Kazakistan'a, Kazan'dan Mekke'ye, Buhara'dan Basra'ya kadar bir çok yeri gezip görmüştür. Kafkasya'nın karlı dağları kadar Antalya'nın sıcak kumları da tanıdıkları arasındadır. Özellikle son on yılda Batum bölgesinde yaşayan Müslümanlar'ın dinî ihtiyaçlarının temini için "gönüllü bir fedaî", "çağdaş bir alperen" gibi çalışmaktadır. Gidip gördüğü ülkelerin dinî, siyasî, fikrî vs. hayatlarıyla ilgili tespitlerini konu alan enteresan eseri de yayınlanmıştır: *İran'a ve Turan'a Seyahat*, İstanbul, 2002.

6. Bir "branş" gayreti yoktur. İlâhiyatçıların bir kısmı branşına "toz kondurmaz". Hattâ doktora tezine konu olan kişinin bile tenkit konusu olmasını istemez. O ise Vahiy ve vahyin kontrolündeki Hadis müstesna her fikir, görüş, yorum, tefsir ve icihadın tartışmaya açık olmasını savunur. Aksi halde problemlere çare bulmada tıkanıklık meydana gelir. Mezhebin görüşü savunulacaktır diye "mezhep imamlarımızın görüşleri naslara tercih edilir" tespiti O'nun hiç tasvib etmediği bir bakış açısıdır. Bunun için selef, kelâm, felsefe ve tasavvuftan sadece birine değil hepsine bakarak, hepsini anlayarak "evrensel İslâm mesajı"nın oluşumu için tahlil ve tenkide tâbi tutulması gerekir. *İslâm Düşüncesinin Yapısı* birilerinin "kirli çamaşırlarını ortaya dökmek için" değil, düşüncenin önünü açmak için kaleme alınmıştır. Kelâm, felsefe, tasavvuf ve tarih felsefesinin birbirini tenkit eden "zirve" şahsiyetlerinin öne çıkarılması ve eserlerinin tercüme edilmesinin arkasındaki sebep de bu arayıştır: Geleneğin gücünden geleceği kurmak. Çünkü dünü bilmeyen yarını kuramaz.

Tenkit kapısını herkes için açık bırakan Süleyman Uludağ da tabii olarak tenkit edilecektir. İnsan olduğu için onun da eksik tarafları, yanlış yorumları, gereksiz zorlamaları olacaktır. Bunları yazmak ve tartışmak da yarınki "Uludağ"ların vazifesidir.

7. Şanssızdır: İlk te'lif ve tercüme eserlerini verdiği 1970'li yıllarda bir grup arkadaş ve dostuyla birlikte (Hayrettin Karaman bunların başında sayılmalıdır) aleyhlerine başlatılan "modernisttir, mezhepsiz-

dir, Vehhâbî'dir" iddiaları, hitap ettiği kitle ile arasına bir "tel örgü" çekmiştir. Bu "mayınlı alanı" temizlemek epeyce zaman almıştır. Söz konusu tartışmaları seviyesiz bir şekilde yürüten *Millî Fikir* Dergisi de -gariptir- Çorum'da yayınlanıyordu. (Özel sayı, Şubat-Mart 1979, sayı: 47-48).

Batı'ya gitme ve kalma imkânı bulamayışı da O'nun dolayısıyla bizim ve çağdaş düşüncenin bir başka şanssızlığıdır.

8. Şanslıdır: Eserlerinin büyük bir kısmını neşreden Dergâh Yayınları, özellikle İsmail Kara'nın editörlüğü kitapların "eli yüzü düzgün" bir şekilde okuyucuya iletilmesinde önemli rol oynamıştır. Türkiye Diyanet Vakfı'nın çıkardığı *İslâm Ansiklopedisi*'nin tasavvufi ilgili maddeleri O'nun himmet ve gayretiyle bir seviye kazanmıştır. Geniş ufkunu bu maddelere dolayısıyla bize ve dünyaya aktarma imkanı bulmuştur.

9. İdealisttir: İdealine, Gazzâlî'nin ifadesiyle "dinî ilimlerin ihyâsı" denirse, bunun için gecesini gündüzüne katarak çalışmış, bütün diğer dünyevî işlerini ikinci plâna atmış, idealinin "deli-divânesi" olmuş, Allah'ın kendisine lutfettiği enerji ve iradeyi bu yola bezletmiş ve etmektedir. İlim için gerekli performansı gösteremeyen bu yolun çilesine katlanamayan meslektaşların ciddî, ilmî olmayan eserleri için en çok kullandığı iki kelime "Laf ü güzâf"tır.

10. Realisttir: Bununla birlikte İslâm dünyasının iktisadî, siyasî, fikrî çıkmazlarına çözüm ararken son derece realisttir. Bu görüşleri, ilk bakışta "çağdaş ideolojileri esas kabul edip İslâm'ı onlara uydurma" şeklinde de görülebilir. Halbuki O, bugünün şartlarında insanlığa sunulabilecek İslâmî bir modelin peşindedir. Bunu yakalamanın kolay olmadığı da bilinmelidir. Bu din ile dünyanın barışı projesidir.

O'nun çağdaş İslâm düşüncesindeki yeri nedir? Şeklinde sorulabilecek olan sorunun cevabı için acele etmemek gerekir. Ancak bu soruya cevap arayanlar onun eserlerini bugünden itibaren okumaya ve tartışmaya başlamalıdır.

Akif ile İkbâl arasında

Süleyman Uludağ'ın, ülkemizde din eğitim ve öğretiminin yasaklandığı yılların tam ortasında doğduğunu söylemiştik. Bu O'nun yetişmesi açısından menfi bir durumdu. Fakat bir kültürel birikimin de vârisi olabilecek bir durumu vardı. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde yetişen âlim, ârif ve sanatkârlar vardı. Her şeye rağmen "bir şeyler" yazmışlardı. Bir kısmı hisleri, bir kısmı fikirleri, bir kısmı gönülleri besliyordu. Hem hislerimize hem de fikirlerimize birlikte hitap eden iki şair ve mütefekkirimiz vardı. Uludağ bunlara âşıktı: Akif ve İkbâl. Biri Kosovalı babanın, Buharalı annenin çocuğu olarak 1873 yılında İstanbul'da doğdu. Diğeri dört yıl sonra derviş Nur Muhammed ve annesi İmam Bibi'nin oğlu olarak Keşmir-Siyâlkût'ta dünyaya geldi. Bu iki âlim, ârif, âşık ve şâir birbirini dünya gözüyle görmedi ama birbirlerini sevdiler, aynı şeyleri terennüm ettiler; aynı ızdırabı yaşadılar. Süleyman Uludağ İstanbul'la Keşmir'in ortasında doğdu. Akif'e daha yakın, İkbâl'e daha uzak... Onları dünya gözüyle görmedi. Ama onların peyrevi olmaktan mutluluk duydu. Kalpleri aynı duygularla çarptı. Süleyman Uludağ onların tam ortasında Akif'in vefatından bir yıl sonra, İkbâl'in vefatından bir yıl önce doğdu. Onlar onu besledi büyüttü, yetiştirdi; O da telif yaptı, tercüme yaptı, öğretmenlik, öğretim üyeliği yaptı. 2007'de emekli oldu.

Doksan üç harbi ile Ruslar dedesin koğdu

Hayatın her anında ümitsizliği boğdu

İşte sekiz kardeşin ikincisi olarak

Müjde olsun "SÜLEYMAN DA AKYAZI'DA DOĞDU"

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Cağfer KARADAŞ

1964’de Sivas merkez Kartalca köyünde doğdu. 1984’de Kayseri İmam-Hatip Lisesi, 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni bitirdi; 1991’de M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne yüksek lisansını, 1997’de doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında araştırma yapmak için 8 ay Şam’da bulundu. 1993’de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde göreve başladı. Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde bir yıl öğretim üyesi olarak çalıştı. 2004 yılında Doçent oldu. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

Süleyman ULUDAĞ

Süleyman Uludağ 1937 yılında Amasya’nın Akyazı Köyü’nde dünyaya geldi. 1956’da on dokuz yaşında İmam-Hatip Okulu’na girdi, 1963’te mezun oldu. 1967’de ise İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nü bitirdi. 1970’te Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü’ne Tasavvuf Tarihi Öğretim Üyesi olarak atandı. 1975 yılında daha sonra Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olacak olan Bursa Yüksek İslâm Enstitüsüne intikal etti. 1983’de doktor, 1987’da Doçent, 1995’te Profesör unvanı aldı. Halen aynı fakültede öğretim üyesidir.

Bülent ŞENAY

1965'te Samsun'da doğdu. Bursa İmam-Hatip Lisesi'nden sonra Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek Lisansını 1991'de Uludağ Üniversitesinde tamamladı. T.D.V. İslâm Araştırmaları Merkezi'nde çalıştı. Amerika'da ve Mısır'da araştırmalar yaptı. 1993'te gittiği İngiltere'de Lancaster Üniversitesi'nde Dinler Tarihi alanında doktorasını tamamladı. University College of St.Martin'de 3 sene öğretim üyeliği yaptı. 2000'de U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 2004 tarihinde Doçent unvanını aldı. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

Abdulhamit BİRİŞİK

1963 yılında Gaziantep'in Oğuzeli ilçesinde doğdu. Orta öğrenimini Gaziantep İmam-Hatip Lisesi'nde (1982), yüksek öğrenimini ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (1987) tamamladı. Yüksek Lisans 1990, Doktorasını 1996'da tamamladı. Üç yıl kadar Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde çalıştı. TDV İslâm Araştırmaları Merkezinde göreve görev yaptı. Araştırma maksadıyla iki yıl kadar Pakistan ve Hindistan'da (1992-1994) ve bir yıl İngiltere'de (1995-1996) bulundu. 1999-2001 yılları arasında iki yıl Türkmen Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2001'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Tefsir öğretim üyesi olarak atandı. 2005 yılında Doçent unvanını aldı.

İbrahim HATİBOĞLU

1966'da Muğla'nın Fethiye ilçesinde doğdu. 1982'de Fethiye İmam Hatip Lisesi'ni 1989 yılında bu fakültesini bitirdi. 1991'de yüksek lisansını, 1996'da doktorasını tamamladı. 2002'de doçent unvanını aldı. Mısır'da altı ay, İngiltere'de bir yıl süreyle araştırmalar yaptı. Bulgaristan Başmüftülüğü 1999-2000 Eğitim ve Öğretim yılında Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde bir yıl öğretim üyesi olarak çalıştı. 2002'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine öğretim üyesi olarak atandı. Halen aynı fakültede öğretim üyesidir.

Mevlüt UYANIK

1962'de Çorum Sungurlu'da doğdu. 1980'de Sungurlu Lisesi, 1985'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1986-1987 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü, Arşiv ve Tescil Dairesinde bir yıl Uzman olarak görev yaptı. 1992-1993 yılları arasında Ürdün Üniversitesinde doktora teziyle ilgili araştırmalarda bulundu. 1989'da yüksek lisansını, 1994'te doktorasını tamamladı. 1995'te Çorum İlahiyat Fakültesinde göreve başladı. 2000'de doçent oldu. 2005-2006 Eğitim-öğretim yılında, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yaptı. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

M. Kâmil YAŞAROĞLU

1966 yılında İstanbul'da doğdu. 1984'te Sarıyer İmam-Hatip Lisesi, 1988'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1990'da yüksek lisansını, 1996'da doktorasını tamamladı. Pakistan'da ve İngiltere'de bilimsel araştırmalar yaptı. 1989-2002 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) araştırmacı adayı, araştırmacı ve müellif-redaktör görevlerinde bulundu. Şubat 1998 - Haziran 1999 eğitim öğretim döneminde Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Hâlen İSAM'da Genel Sekreter olarak görevine devam etmektedir.

Adnan ASLAN

1963 Kayseri'de doğdu. Kayseri İmam Hatip Lisesini bitirdikten sonra, 1986'da Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. İSAM bursu ile gittiği İngiltere'de Londra Üniversitesi King's College'de yüksek lisans eğitimini, 1995'te Lancaster Üniversitesinde doktora çalışmasını tamamladı. 1996'da İSAM'da araştırmacı olarak göreve başladı. 2005 yılında Doçent unvanını aldı. Halen İSAM'da araştırmacı olarak çalışmaktadır.

İbrahim KALIN

1992’de İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümünden mezun oldu. 1993 İslâm düşüncesi ve felsefe sahasında yüksek lisans yapmak için Malezya’ya gitti. Nakib el-Attas’ın kurduğu Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü’nde (ISTAC) yüksek lisansını tamamladı. 1996’da Amerika’da George Washington Üniversitesinde 2002 yılında doktor unvanını aldı. Amerika’da Holy Cross Üniversitesi’nde İslâm ilimleri sahasında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Fethi Ahmet POLAT

1969’da Elazığ doğdu. 1987’de Adana İmam-Hatip Lisesi’ni, 1992’de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bitirdi. 1995’te Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans’ını, 2001’de Doktorasını tamamladı. 1992-1994 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1994’te Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Araştırma Görevlisi oldu. 1997-1998 yılları arasında Mısır’da alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. Azerbaycan Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2006’da doçent oldu. Halen Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine öğretim üyesidir.

Mehmet Emin MAŞALI

1967’de Boyabat’ta doğdu. 1986’da İmam Hatip Lisesini, 1993’de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Yüksek lisansını Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1996’da, Doktorasını ise Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2003’te tamamladı. 1986-1997 tarihleri arasında Abdurrahman Gürses ve İsmail Biçer hocalardan ta’lim ve kıraat-ı aşere okudu. 1986’da İran’da 1990’da da Suudi Arabistan’da düzenlenen uluslararası “Kur’an-ı Kerim’in Tamamını Ezbere Okuma” müsabakalarına Türkiye adına katıldı. Hâlen Uludağ Üniversitesi öğretim görevlisidir.

Şaban Ali DÜZGÜN

1989'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. SOAS'ta (Londra) araştırmalarda bulundu. 1999'da Doçent oldu. 2000-2001 Akademik yılında öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregoryan Üniversitesi'nde (Roma); 2003-2004 öğretim yılında ise Georgetown Üniversitesi'nde (Woodstock Theological Center, Washington) görev yaptı. 2005'te profesör oldu. 2007'de Fulbright Bilim Adamı olarak Amerika'da Birmingham Southern College'da (Alabama) görevlendirildi. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

Ahmet Saim KILAVUZ

1954 tarihinde Bozdoğan-Aydın'da doğdu. Ankara ve Denizli İmam-Hatip Liseleri'nde okudu. İzmir/Bornova Müftülüğü bünyesinde Din Görevlilerini Kontrol Memuru olarak çalıştı. 1975 yılında İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdi. 2 yıl öğretmenlik yaptı. 1977'de Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü'nde göreve başladı. 1983'te doktor, 1989'da doçent, 1995'te profesör oldu. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

İlyas ÇELEBİ

1951'de Erzurum Oltu'da doğdu. 1970'de Trabzon İmam-Hatip Lisesi'ni, 1974'te Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsünü bitirdi. Çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. 1991'de doktorasını tamamladı. 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde göreve başladı. 1996'da doçent, 2003'te profesör oldu. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.

Mustafa KARA

1951 Rize Güneyce doğumlu. İlkokulu bitirdikten sonra hafızlığını tamamladı. 1970'te İstanbul İmam-Hatip Okulunu, 1974'te Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsünü bitirdi. Şebinkarahisar ve İspir Liselerinde öğretmenlik yaptı. 1977'de Bursa Yüksek İslâm Enstitüsünde göreve başladı. 1983'te doktor, 1989'da doçent, 1994'te profesör oldu. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesidir.