

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>

W. MONTGOMERY WATT

islâmî hareketler
ve modernlik



İslâmî Hareketler ve Modernlik

W. MONTGOMERY WATT

MONTGOMERY WATT, 1938'den beri İslâm konusunda yaptığı araştırmalarla tanınır. 1947'den 1979'da emekli oluncaya kadar Edinburgh Üniversite'sinde Arapça ve İslâmî Araştırmalar Bölümü başkanlığını yürüten Watt'ın, bir kısmı dilimize çevrilen çok sayıda eseri bulunuyor.

Özgün adı:
Islamic Fundamentalism and Modernity



İZ YAYINCILIK: 217
Düşünce dizisi: 47
İstanbul, 1997

ISBN 975-355-268-8

dizgi, içdüzen:
İz Yayıncılık
kapak:
Hamdi Akyol
baskı, kapak baskısı, cilt:
Erkam Matbaacılık, 506 71 25

W. MONTGOMERY WATT

İSLÂMÎ HAREKETLER VE MODERNLİK

Türkçesi:
Turan Koç



merkez efendi mnh. çayhane sk.
albayrak iş merkezi no: 1/11 topkapı-istanbul
tel: 613 14 80 (12 hat)

İçindekiler

Çevirenin Önsözü	9
İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü	19
Değişmeyen Durağan Dünya	22
İslâm'ın Nihâilîliği	26
İslâm'ın Kendi Kendine Yeterliliği	29
Tarihte İslâm	37
Hz. Muhammed ve İlk Dönem İslâm'ın İdealleştirilmesi	40
Dinî Kurum ve Çöküşü	49
Gücünün Doruğundaki Din Kurumu	50
Din Kurumunun Totaliterci Stratejileri	55
Yasama ve Hukukla İlgili Sorumlulukların Kaybı	60
Eğitimdeki Değişiklikler	66
Mevcut Durum	71
İslâmî Dirilişin Başlaması	75
Avrupa'dan Gelen Etkilere Verilen Cevaplar	75
Geleneksel Kendini Görüşün Aşınması	79
Muhafazakar Reformcular ve Eylemciler	83
Muhammed Abduh	83
Hasan el-Benna	86
Mevdûdî	88
Albay Kaddaî	92
Ahmediye Mezhebi	93
Netice-i Kelâm	96

Yeni Bir Kimlik İçin Liberal Anlayış	99
İlk Liberaller	99
Çağdaş Liberal Düşünme	103
Kendini Görme Biçimi ve Çağdaş Sorunlar	111
Daha Doğru Bir Kendini Görme Biçiminin Bulunması	111
Zihnî Yeniden Kuruluş	119
<i>Dinî Hakikatin Linguistik İfadesi</i>	122
<i>Vahiyde İnsan unsuru</i>	125
<i>İslam'ın Biricikliği</i>	129
<i>Tarihsel Eleştirel Yöntemlerin Benimsenmesi</i>	130
<i>Batı Biliminin Benimsenmesi</i>	132
Din Siyaset Bağlantısı	134
<i>İslam Devletinin Değişen Şekli</i>	134
<i>Yönetimin Meşruiyeti</i>	137
<i>Dinin Siyasetle İlişkisi</i>	139
Uluslararası Siyaset	144
<i>Uluslar Dünyasında İslam</i>	151
Toplumsal Konular	155
<i>İctihat Kapısının Açılması</i>	156
<i>Belli Bazı Toplumsal Konular</i>	158
<i>İnsan Hakları</i>	162
<i>Kadınların Durumu</i>	166
İslam ve Öteki Dinler	170
Daha Doğru Bir Kendini Görme Biçimine Doğru	178
İran Tecrübesi	181
İran'da Şiiilik	181
İran Dinî Kurumu	186
Devrime Hazırlık	191
Devrimci Kendini Görme Biçimi	195
Sonsöz	201
Bibliyografya	207
İndeks	211

Çevirenin önsözü

İslâm dünyası yaklaşık yüz elli yıldır hemen her alanda köklü bir değişim süreci geçirmektedir. Hâlâ çok canlı bir biçimde ağırlığını ve önemini koruyan bu süreç, bir açıdan bakıldığında, başka hiçbir toplumun tarihi ile karşılaştırılamayacak denli çalkantılı ve sancılı olmuştur. Zira konu, bütün boyutlarıyla ele alındığında en sonu bir uygarlık seçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, geleneksel yapı ve değerlere bağlı olanlarla genel anlamda Batılı bir bakış açısını benimseyenler arasında giderek artan hararetli tartışmalar olmaktadır. Bu bağlamda bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Batı'da da doğrudan doğruya bu konuyu ele alan yazılı ve sözlü yayınlar yapılmakta; seminerler, sempozyumlar düzenlenmektedir. Hatta bu konuda Batı'da yapılan toplantı ve yazılan eserlerin, görebildiğimiz kadarıyla, bizde ortaya konanlardan daha çok olduğunu söylemek bile mümkündür. W. M. Watt'ın çevirisini sunduğumuz *Islamic Fundamentalism and Modernity* adlı kitabı da işte bu bağlamda kaleme alınmış önemli eserlerden biridir.

Gerek bizde gerekse Batı'da olsun, İslâm'la ilgili son dönemlerde yapılan tartışmaların ağırlık noktasını toplumsal değişim ve süreklilik oluşturmaktadır. Öyle olunca da, tartışmalarda "modernlik", "modernizm", "çağdaşlık", "yenilik(çilik)", "diriliş", "ihya", "islah", "teceddüt", "fundamentalizm", "entegrizm", "muhafazakârlık" ve

hatta “Selefiye(cilik)”, “direniş hareketleri”, “İslâmî hareketler” gibi kavramlarla bunların içerimleri durumunda olan yorum ve yaklaşımlar ön plana çıkmaktadır. Öte yandan, bu kavramlardan özellikle bazıları, nesnel karşılıklarını konuşanın zihninden bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz veya en azından referanslarını belli bir kültür ve zihniyette daha net bulan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu kavramlarla ne kastedildiğinin açık seçik bir biçimde ortaya konmaması ya da, yerine göre, bilinmemesi bu konudaki tartışmaları daha da içinden çıkılmaz hale sokmaktadır.

Sözgelimi modernlik, en kalın çizgileriyle, Batılı toplumlarda Rönesans, Reformasyon ve arkasından aydınlanma döneminde yaşanan gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan bir rasyonelleşme ve sekülerleşme süreci ve bu süreçte gerçekleştirilen deneyimlerin adı olarak tanımlanmaktadır. İmdi, “modern” veya onun türevi durumunda olan belli bir kelimeyi “İslâm”la yan yana getirdiğimizde, ortaya çıkan tamlamanın, “modern” kelimesinin içinden doğduğu kültürün değerlerine atıfta bulunmaktan kaçınması çok zor ve hatta imkansızdır. Kaldı ki mesele sadece bir algılanma, anlama ve anlamlandırma sorunu da değildir. Mesele bir yerde bir hayat tarzı ve kimlik sorunu olarak ortaya çıkmaktadır.

Konuya kendi toplumumuz açısından bakıldığında, Tanzimat’tan bu yana modernlik ve Batılılaşma özellikle aydınlarımız tarafından bir ideoloji olarak benimsenmiştir. Giderek artan bir gayretle savunulan ve toplumumuza bir hayat tarzı olarak takdim edilen bu dünyanın referans aldığı değerlerle geleneksel kültürel kod ve değerlerimiz arasında bir doku uyumsuzluğu bulunduğu açıkça ortadadır. “Modernlik”, “çağdaşlık” gibi kavramları yeniden tanımlayarak, bunlara yeni bir muhteva kazandırmak ve bu kavramları kendi kültürel değerlerimizle örtüşecek bir yerde algılamak elbette mümkündür; dahası, bu anlamda modernliği savunan aydınlarımız da yok değildir. Ancak, yapılan çoğu tartışmalarda İslâm dünyasının durumu genellikle Batı kültür çevrelerinde üretilmiş “modernizm”, “fundamentalizm”, “entegrizm”, “liberalizm” gibi kavramlarla

açıklanmaya çalışılmakta, bu da sırasında bizi o kavramların ilk ve özgün delaletlerine götürmektedir. Öyle olunca da, tartışmalarda söz alan tarafların açık seçik ne söylemek istedikleri çoğu zaman kapalı kalmaktadır.

Konuya, Watt'ın çevirisini sunduğumuz bu kitabı açısından baktığımızda, sözünü ettiğimiz hususların özellikle geçerli olduğunu sanıyorum. Çünkü Watt, İslâm dünyasının içinde bulunduğu mevcut durumu salt siyasi, ekonomik ve toplumsal açıdan değil; dinî ve akidevî (öğretisel) açılardan da ele alarak, yorumlarında derin göndermelerde bulunmaktadır. Kaldı ki, siyasi, ekonomik, toplumsal, dinî vs. şeklinde yaptığımız ayırımlar bir yerde zihnî ve ele alışta kolaylık sağlamaya yönelik ayırımlardır. Zira zihniyet dediğimiz çatıyı oluşturan genel atıf çerçevesi içinde ve hayatta bunlar bir bütünün parçaları mesabesinde dirler.

Bu düşüncelerden yola çıkarak, Watt'ın ne söylediğinin, daha da ileride ne söylemek istediğinin daha iyi anlaşılması için, modernlik, liberalizm ve fundamentalizmin Hristiyan Batı tarihindeki yerini ve bunlarla ilgili yaklaşımları kısaca anlatmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Çünkü bu kavramların Batı'da, özellikle Hristiyanlık açısından geçirdiği serüven ve tarih içinde kazandıkları anlamların Watt'ın bakış açısına ister istemez yansyacağı açıktır. Başka bir ifadeyle, modernliğin, sözelimi Katoliklik ya da Protestanlıkla olan tarihî -ve diyelim ki Watt tarafından olumlu olarak algılanan- ilişkisi ile İslâm ile olan ilişkisi, farkında olunmadan, aynı şekilde ele alınıp ona göre bir değerlendirmede bulunulmuş olması son derece mümkündür. Doğrusu, Watt'ın zaman zaman böyle bir tutumu sergilediği yerler de yok değildir. Bunların neler olduğunu tek tek belirtmeye ihtiyaç duymuyoruz. Watt, İslâm ve özellikle Müslümanlar adına çok önemli olduğuna inandığım birtakım iddia ve izahlarda bulunmaktadır. Bunların aydınlarımız ve araştırmacılar için yararlı olacağını düşünüyorum. Burada unutulmaması gereken husus, İslâm'la Hristiyanlığın, teistik dinler olmalarının ötesinde, hem temel öğretileri, hem de geçirdikleri tarihî tecrübeler açısından farklı yönleri-

nin olmasıdır. Bu farklı yönler, bu iki dinden biri hakkında geliştirilen bir yorumu olduğu gibi ötekine taşımamızı engeller.

Şimdi yukarıda andığımız kavramların Hıristiyanlıkla ilgisi bakımından Batı'da meydana gelen gelişmeleri kısaca anlatmaya çalışalım. Vereceğimiz bilgiler, büyük ölçüde, Van A. Harvey'in *A Handbook of Theological Terms*, (1964) adlı kitabının ilgili maddelerine dayanmaktadır.

Liberal Protestanlık: Ayırdedici özellikleri olan bir öğreti olmaktan çok bir zihni tutum ve belli bazı ortak motiflerin oluşturduğu geniş bir dinî düşünce yelpazesine gevşek bir şekilde atfedilen bir kavram. Liberal Protestanlık olarak adlandırılan akım 19. yüzyılda ortaya çıktı ve İkinci Dünya savaşına tekaddüm eden günlerde doruk noktasına ulaştı. Liberal Protestanlığın belli başlı özellikleri şunlardır: 1. Modern bilginin ışığında akıl dışı olduğuna hükmedilen veya dinî tecrübenin özü olarak görülen şeyle ilgisi bulunmayan eski ortodoks formların safdışı edilmesi arzusu; 2. deneyin kılavuzluk ettiği insan aklının gücüne güvenme; 3. özgürlüğe inanç; 4. insanî varoluşun toplumsal yapısına inanç; 5. Tanrı'nın iyilikseverliği ve yaratı(lı)şın iyiliğine inanç. Netice olarak Liberal Protestanlık, eleştirel-bilimsel yaklaşıma büyük bir tutkuyla sarılmış; buna bağlı olarak da Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel ve edebî yönden eleştirilmesi gerektiği görüşünü kabul etmiştir. Böyle bir şeyin iman'a olsa olsa yaran olabileceği görüşünden hareketle ve bundan emin olarak, Liberal Protestanlık bilim, felsefe ve insanî istidlalin her şekli ile bağlantı kurmaya gayret etmiştir. Hareketin başlatıcısının, genellikle Alman ilahiyatçı F. Schleiermacher (1768-1834) olduğu kabul edilir. Onun temel tezini, Hıristiyanlığın özünün belli bir dinî teessürde (etkilenim ve duygulanımda) yattığı, dolayısıyla bu konudaki teolojik ifadelerin sözlü dile getirişten başka bir şey olmadığı iddiası oluşturuyordu. Öyleyse, tüm dinî öğretilerin dinî özbilincinde oluşla bir bağlantıların bulunmasının gösterilmesi gerekiyordu. Öyle ki bu, sözgelimi yaratılış, aslî günah ve İsa'nın uluhiyeti gibi ortodoks öğretilerin oldukça köklü bir dönüşüme uğraması anlamına gelmektedir.

Albrecht Ritschl, Schleiermacher'i eleştirmekle birlikte, temelde o da aynı yolda yürüdü. O, Hristiyan teolojisinin tüm metafiziksel spekülasyonlardan arındırılması, dolayısıyla başta Hz. İsa'nın koruyuculuğu ve keffareti olmak üzere, birtakım hususların değer yargılarını ifade etme girişimi olarak görülmesi gerektiğini savundu. Schleiermacher'den daha kişisel ve ahlâkî yönlere ağırlık veren Ritschl, ortodoks aslı günah, İsa'nın keffareti ve cehennemın ebediliği öğretilerini açıkça reddetti. Ona göre asıl üzerinde durulması gereken şey İsa'nın ahlâkî mükemmelliği ve onun ilahî aşka ilişkin vahyidir. Ritschl'in görüşlerinin temel özelliğini, Tanrı'nın kutsal ve gazap sıfatlarının reddedilerek O'nun aşkla bir tutulması oluşturur.

Yüzyılımızın başında, özellikle Amerika'da, liberal Protestanlığın en belirgin özelliği, genel olarak Tanrı'nın babalığına, İsa'nın yüce bir ahlâkî ve dinî örnek oluşuna, insanın asli olarak iyi olduğuna ve onun akıl ve özgürlük açısından sonsuz bir gelişme yeteneğine sahip bulunduğuna, -ister toplumsal adaletsizlik, ister cehalet olsun- insanın varlığını tehdit eden tüm şartların düzeltilmesi için birşeyler yapmanın gerekliliğine önem ve öncelik vermek oldu. Ortodoksluk, akıl ve tecrübeye büyük çapta bir engel olarak görülünce, kaçınılmaz olarak bundan, aşırı bir biçimde geleneksel standartlara bağlı olanından ılımlısına varıncaya değin bir dizi inanç yelpazesi ortaya çıktı. Henry N. Wieman (1884 -...) gibi, gerçekte dinî naturalizmi temsil eden liberal kanada mensup teologlar, insan tecrübesiyle doğrulanamayan tüm inançları reddediyorlardı. Onlara göre, Tanrı, insanî tecrübedeki, iyi'nin gerçeklik kazanması arzusuyla dolup taşan, yaratıcı boyutu ifade eden ismiden başka bir şey değildi. Öte yandan, liberal protestanların büyük bir çoğunluğu geleneksel Hristiyanlık ile bağlarını kökten koparmamış olan evangelik, yani İncil öğretisine bağlı kalan liberaller de vardı. Bunlar, ağırlıklı olarak İsa'nın ahlâkî ve dinî mükemmelliği üstünde durdular ve onu, Tanrı'nın lütufkâr babalığının bir açılması (vahyi) olduğu kadar, bir iman ve ahlâk örneği olarak da yücelttiler. Bu evangelikler, karşı çıktıkları liberallerin çeşitli inanç öğretilerine açık ve müsamahalı olmaları, her türlü zahiri-

liğe karşı tahammülsüz bir tutum sergilemeleri, ortodoksluğun genel insan anlayışını ve bu anlayıştan doğan keffaret öğretilerini reddetmeleri dolayısıyla aynı kulvardaki liberallerden ayrıldılar.

Modernizm: Bu terim, yüzyılımızın ilk on yılında. Roma Katolikliği içindeki son derece belirli bir harekete işaret etmek için kullanılan bir kavram olduğu gibi; yine, daha gevşek bir biçimde, yirmilerin sonlarında ve otuzlu yıllarda Amerikan Protestanlığında geçerli olmuş bir akım için de kullanılmaktadır. Roma Katolikliğinde modernizm, bir grup insanın dinî felsefesiyle özdeşleştirilir. Bu kişilerin başında A. F. Loisy (1857 - 1940), L. Laberthoniere (1860 - 1932), E. Le Roy (1870 - 1954) ve G. Tyrrell (1861 - 1909) gelmektedir. Bunlar, Roma Katolikliğinin dogmalarının “modernliğin hakikatleriyle” birleştirilmesi gayesini güdüyorlardı. Böyle bir terkip, dogmanın yeniden yorumlanması olduğu kadar, Kitab-ı Mukaddes’e tarihsel ve edebî açıdan tam bir eleştirel gözle bakılması anlamına da geliyordu. Bu yeniden yorumlamanın temelinde pragmatizme çok şey borçlu olan ve belli bir modern ekzistansiyalizmi andıran oldukça gelişmiş/inceltilmiş bir hakikat nazariyesi yatıyordu.

Bu görüşe göre, gerçek bilinemez; veya, başka bir deyişle, soyut önermelerle hakkında konuşulamaz. Gerçeklik, ahlâkî davranış yoluyla ancak sezgisel bir yolla kavranabilir. Bu yüzden, dinî inanç (iman), ilahî otorite söz konusu olduğunda, önermelere dayalı bir doğruluğa zihnî rıza göstermek değil, fakat ilahî ruhun derinden, içten ve ahlâkî yönden benimsenmesidir. Dogma, diye iddia ediyor Le Roy, hayata karşı önceden önlem almanın (korunmanın) olumsuz işlevini icra eder; ancak, doğru olanı kesin bir biçimde ifade etmenin olumlu fonksiyonunu icra etmekten acizdir. O halde, onun gerçek olumlu fonksiyonu ameli ve ahlâkidir; o, belli bir şekilde davranmak için bir “davranış kuralı”, bir yükümlülük ifade eder. Sözgelimi, “İsa’nın dirildiğine” inanmak, diyor le Roy, cesedin dirildiğine inanmak değil, fakat İsa adeta çağdaşımızmış gibi yaşamaktır.

1907’de modernizme dayalı bu tür öğretiler Papa X. Pius tarafından Hristiyanlığa uymadığı gerekçesiyle mahkum edilmiştir.

Modernizm, gevşek bir biçimde de olsa, zaman zaman Harry E. Fosdick (1878- ...), Shailer Mathews (1863 - 1941), H. N. Wieman gibi belli bazı Amerikalı protestan düşünörlere de atfedilir; bu düşünörlö, İncil'i ve dini, evrimci ve gelişimci bir çizgide yorumlamışlardır. Bu şekilde anlaşılan modernizm, sık sık, fundamentalizmin karşıtı bir görüş olarak ortaya konur. Bu modernistlerin bütün çabası din ile bilimi bağdaştırmaya çalışmak olmuştur. Onlar bunu doğaüstöcölöğü reddederek ve Tanrı fikrini "bütün insan hayatının toplam iyiliğini koruyan ve en yükseğe çıkartan yaratıcı bir güç" şeklinde yorumlamak suretiyle yapmışlardır.

Fundamentalizm: Bu yüzyılın daha başlarında, ortodoks protestan inancı değıştirmeye veya herhangi bir açıdan İncil'in hatasızlığını sorgulamaya yönelik tüm liberal girişimlere karşı çıkarıların bakış açılarına (görüşlerine) verilen bir isimdir. Bu isim, Protestan akidesinin esaslarını tanımlamak ve savunmak amacıyla 1912-14 yılları arasında yayımlanmış, *The Fundamentals (Temeller)* adını taşıyan bir dizi kitapçıktan alınmıştır. Önem ve öncelik sırasına göre, üzerinde durulan temel öğretiler şunlardır: 1. İncil'in otoritesi ve kusursuzluğu, 2. Teslis öğretisi, 3. İsa'nın babasız doğumu, 4. Keffaret (Hz. İsa'nın), 5. İsa'nın dirilişı, göğe yükselişı ve ikinci kez gelişı.

Bu iman esaslarının çoğu ortodoksluğun esasını oluşturduğundan, tarihçiler, Fundamentalizmin ayırdedici özelliğinin, İncil'in belli bazı öğretilerine zıt görünen her türlü inanca şiddetle karşı çıkmaktan ibaret olduğunu kabul ediyorlar. 1920 ile 30'lu yıllarda bu muhalefet, münhasıran, İsa'nın kökenine ilişkin (başta evrim kuramı) genesis (Tekvin)'in izahıyla uzlaşmaz görünen her türlü kurama yöneldi. Sonunda Fundamentalizm, her türlü eleştirel araştırmaya körü körüne muhalefetle özdeşleştirilmeye başlandı. Bu özdeşleştirmeden dolayı, yukarıda anlatılan inançları kabul etmekle birlikte, bunların rasyonel bir biçimde savunulabileceğini düşönen belli bazı muhafazakâr ilahiyatçılar, "fundamentalist" adına karşı çıkarak, bu kelimeyi kullanmaktan özellikle kaçınmışlar; bunun yerine kendilerine "evangelik muhafaza-

kârlar “demeyi tercih etmişlerdir. Bunlar, yeni/reforme edilmiş teoloji de içinde olmak üzere, İncil’i iman ve amelin mutlak ve şaşmaz ölçüsü olarak kabul etmeyen herhangi bir teloojiye ve ekümenizm ruhuna karşı çıkıyorlar.

Bu anlatılanlardan açıkça anlaşılacağı üzere, “modernizm”, “liberalizm” ve “fundamentalizm” gibi kavramlar Batıdaki dinî hareketler için bile gelişigüzel bir biçimde kullanılamayacak kavramlardır. Bu kavramların Batı kültür ve dinî düşünce tarihi içinde nesnel karşılıklarını bir yerde bulsak bile bu karşılıkların İslâmî hareketlerle özdeşleştirilmeleri asla doğru değildir. Kaldı ki, İslâm dünyasında “fundamentalist” olarak değerlendirilen kişilerle, “modernist” olarak görülen ve hatta modernist olduğunu söyleyen çoğu kişiler (sözgelimi Fazlur Rahman) arasında temelde büyük bir fark yoktur. Oysa bu durum, Batı’da, birbiriyle çatışan, ortak paydaları neredeyse hiç bulunmayan bir ayrılışa ve kopuşa işaret etmektedir.

Bu bakımdan, kitabın *Islamic Fundamentalism and Modernity* şeklindeki özgün adını, *İslâmî Hareketler ve Modernlik* olarak Türkçeye çevirdik. Yani “fundamentalism” kelimesinin karşılığı olarak “İslâmî hareketler” şeklinde bir tamlamayı seçtik. Doğrusu, İslâm dünyasındaki, Fundamentalist” olarak tanımlanan hareketler açısından bakıldığında da, bunun gerçeğe tekabül eden önemli bir yönünün bulunduğunu görüyoruz. Zira, İslâm dünyasındaki tarih, tutum ve söylem bakımından birbirinden oldukça farklı hareketler bir tek “fundamentalist” sözcüğü altında toplanmaktadır. “İslâmî hareketler” tabiriyle, öyle sanıyorum ki bu ayrırma da dikkat çekilmiş olmaktadır. Belki burada “modernlik” kelimesini de “yenileşme”, “yenilikçilik” ya da “çağdaşlaşma” olarak Türkçeleştirmemiz mümkündü. Ancak, bu kelimenin toplumumuzun son dönemlerde yaşadığı süreç içinde çok geniş kullanımlara sahip olduğu ve bir yerde de Batı etkisini çağrıştıran bir anlama ve anlamlandırmaya işaret ettiği için, o şekilde çevirmeyi tercih ettik.

Son olarak bir konuya daha değinmek istiyoruz: Kitapta Watt’la paylaşmadığımız, eleştiriye açık birtakım görüşler bulunmaktadır.

Burası, bu görüşleri ayrıntılı bir biçimde ele alıp tartışılacak yer olmadığı için, bunlardan sadece ikisine dikkat çekmek istiyoruz. Watt, Müslüman toplumların gelenekçi bir zihniyete sahip olmalarının nedenini “sünnet” kavramından ve bu kavramın, başta Arap dünyası olmak üzere, Müslüman toplumlarda icra ettiği fonksiyondan yola çıkarak izah etmektedir. Buna karşılık, Watt, “Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız” dediler. Ya ataları bir şey anlamamış ve doğruyu da bulamamış idiyse!” (Bakara: 170) ve “Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter’ derler. Ya ataları hiçbir şey bilmiyor ve kurtuluşa da ulaşamamışlarsa!” (Mâide: 104) şeklindeki, geçmişî körü körüne taklit etmeyi eleştiren birçok ayeti hemen hemen hiç anmamaktadır. Öyle olunca da, İslâm toplumlarının geleneksel yapıyı sürdürmelerini bir tek sebebe bağlayarak açıklamaktadır. İkinci olarak, Watt’ın, dünyadaki tüm Müslümanların üst kimliklerinin bir alemlî statüsüne sahip “İslâm” sözcüğünü, “Hind İslâmı” ya da “İran İslâmı” şeklinde kullanmakla, İslâm’ın, Müslüman toplumların bir alt kimliği olarak anlaşılmasını akla getiren bir dil kullanmasını da hoş karşılamıyoruz. Bize öyle geliyor ki Watt, İslâm’ın bir yerde Hıristiyanlığı da ilgilendiren akidevî yönlerini ele alırken gösterdiği hassasiyeti, Müslümanların toplumsal iş ve ilişkileri sözkonusu olduğunda pek göstermemektedir. Bu tür eksikliklerine ve eleştiriye açık birtakım yönleri bulunmasına rağmen, itiraza açık her konuda not düşerek çeviriyi bir “reddiye” durumuna düşürmek istemedim. İtiraz ve eleştiriye açık hususların başlı başına ele alınarak tartışılmasının daha doğru olacağını düşünüyoruz. Dahası, eksik ya da eleştiriye hakeden hususların bu konularda duyarlı aydın ve araştırmacılarımız tarafından tartışılmasında çok büyük yararlar vardır. Watt’ın bu eseri, ancak bu tartışmalarla aydınlarımız ve araştırmacılarımızın nezdinde hakettiği yere oturacaktır.

W. M. Watt, bu kitabının Türkçeye çevrilmesi ve basılması talebimizi içeren mektubumuza, 17 Ekim 1996 tarihli mektubuyla “tam izin” vermekle bizi fazlasıyla memnun etmiş oldu. Kendisine karşı

büyük bir şükran duygusu taşıdığımızı burada belirtmek durumundayız. Dostlarım Dr. İlhan Kutluer, Mustafa Armağan ve İz Yayıncılık'ın, bu kitabın basılmasında emeği geçen tüm öteki çalışanlarına karşı da özel bir şükran duygusuyla doluyum.

Turan KOÇ

Kayseri / Ekim 1996

İslâm'ın geleneksel olarak kendini görüşü

Bu kitabın ana konusu katı muhafazakâr (fundamentalist) Müslüman aydınlarla sıradan büyük halk kitlelerinin düşünme biçiminin hâlâ standart geleneksel İslâmî dünya görüşü ve buna tekabül eden İslâm tasavvurunun etkisi altında olmasıdır. İslâmın etkisinin dünya çapında gelişme gösterdiği böyle bir zamanda bu son derece büyük önemi olan bir olgudur; çünkü bu, birçok Müslüman tarafından görülen çağdaş sorunların onların Batılı gözlemci ve devlet adamlarına bakışlarından nasıl farklılık gösterdiği anlamına gelir.

Önde gelen liberal bir Müslüman aydın olan Muhammed arkonu bu hususu düşünölebilen, düşünölemez ve düşünölmemiş (Pensable, impensable, impensé) kategorileriyle vurgulamaktadır.¹ Son zamanlarda yazdığı bir makalede '16. yüzyıldan bu yana Batıda geliştirilen temel felsefi problemlerin İbn Rüşd'den sonra felsefi tefekkürün yokluğu (veya safdışı edilmesi) olgusu yüzünden Müslümanlar arasında) düşünölemez (kategorisine) itilmesine işaret ettikten sonra, bir dipnotta şunları ilave eder:

1. Mohammed Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Paris, 1984, s. 58 vd.

Bugün ideolojik kontrol İslâmla bağlantısı olan her şey adına bu düşünülemez'i pekiştirmektedir. Kur'an, Hadis ve Şeriat'ın tarihiliğini düşünmek hiçbir zaman mümkün değildir; çünkü böyle bir şeyi yapmakla fiili güçlerin temellerine dokunmuş olursunuz. Sadece 'feryat edenlerin' sesine kulak kesilen gözlemciler tarafından dile getirilen 'İslâm dirilişinin' koca bir düşünülmemiş temel üzerinde yer almasının nedeni işte budur. Ve bu düşünülmemiş bu toplumları kıskırtan çatışma ve çekişmeleri çok iyi aydınlatıcı bir boyut haline gelmiştir. Spekülatif felsefeye gitmekten başka bir işe yarayan bu verilere hemen analitik düşünmeyi açmak gerekiyor; zira Müslümanlar tarihlerinden miras kalmış katı engeller olan düşünülemez ve düşünülmemiş karşısında sendelemektedirler ve şimdiki birçok problemin derinlerdeki ama gizli nedenleri de işte burada yatmaktadır.²

Yazar, 'Kur'an'ın tarihiliğini düşünmek...' derken, onun iddialarını, tarihsel eleştiri yöntemlerinin gereği gibi uygulanması mümkün olan, tarihsel olgular olarak görülmesini kastedtiği anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu, düşünülemez ve düşünülmemiş'in yalnızca küçük bir bölümünü oluşturur; zira, ileride anlaşılabileceği üzere, standart dünya görüşü gerçekte hayatın bütününe kapsar.

Bu standart ya da geleneksel dünya görüşünün ana hatlarıyla M.S. 950 ve belirgin şekliyle 1200 yıllarına kadar oturduğu söylenebilir. O tarihten sonra da değişmeden kaldı. Daha önceki aykırı mezhepçi görüşler büyük ölçüde bastırıldı, dolayısıyla yeni mezhebi görüşlere, gelişmeleri için çok az fırsat kalıyordu. Onsekizinci yüzyılda orta Arabistan'da ortaya çıkmış ve şimdi Suudî krallığının resmî öğretisi olan Vahhabilik gibi bir hareket, bir bakıma yeni olsa da, aslında, muhafazakâr bir doğrultudaki standart dünya görüşünün bazı yönlerinin yeniden güçlendirilmesidir.

Gerçi kesinlikten uzak olsa da, gazete dilindeki yaygın kullanımından dolayı, bu kitabın başlığında fundamentalist terimini oldu-

2. *Islamochristiana*, XII (1986), 159.

ğu gibi kullanmak uygun görülmiştir. Bu terim, özellikle İncil'in kabul edilmesi ve harfi harfine yorumlanması gerektiğini savunanlar için kullanıldığında, Anglo-Sakson Protestan bir terimdir. Bunun Fransızcadaki en yakın eşanlamlısı *intégrisme*'dir; ki bu Roma Katolikliğindeki benzer, ama asla aynı olmayan bir eğilime tekabül eder. İslâm'da Sünnî katı muhafazakârlar Kur'ân'ı, bazı durumlarda birtakım kayıtlamalara gitseler de, zahiri olarak kabul ederler,³ ama onların başka ayırdedici özellikleri de vardır. Çok genel anlamda muhafazakâr (fundamentalist) olan İran Şiîleri ise Kur'ân'ın harfi harfine yapılan yorumunu kabul etmezler.

Bu kitabın amacı açısından önemli olan ayırım bütünüyle geleneksel dünya görüşünü kabul eden ve onu olduğu gibi korumak isteyen Müslümanlarla bunun bazı bakımlardan düzeltilmeye ihtiyaç duyduğu görüşünü benimseyenler arasındaki ayırmadır. Birinci grup fundamentalistlerdir; ancak burada, öteki gruba liberaller diye atıfta bulunulurken, bunlardan daha çok muhafazakârlar ve gelenekçiler olarak söz edilecektir.

Özellikle birinci grupta olmak üzere, her iki grup içinde çok sayıda farklı siyasî hareket ve tutumlar vardır. Geleneksel dünya görüşünün başlıca taşıyıcısı ve aktarıcısı durumunda olan ulemâ ya da din bilginleri reformlara karşı geldikleri anlamında genellikle tepkisel bir tutum göstermektedirler. Bununla birlikte, burada gelenekçi ve muhafazakâr olarak adlandırılanlar arasında da şaşırtıcı ölçüde çeşitli reformist unsurlar bulunmaktadır ve bunlar zaman zaman ulemâyı çok katı bir biçimde eleştirmektedirler. Bunların ilgi duyduğu reformların hemen hemen tamamı toplumsal ve siyasîdir ve geleneksel dünya görüşünü olduğu gibi bırakmaktadırlar. Liberaller ise sadece dünya görüşünün değişmesine değil, başka ısrarlı çalışmalarına da ilgi duymaktadırlar.

Bu bölümün bundan sonraki kısmı, geleneksel dünya görüşünün, İslâm devletinin ve bireysel olarak Müslümanların politika ve

3. Bkz. ilerde, Bölüm 2a, s. 80.

uygulamalarını etkileyen yönleri üzerinde yoğunlaşarak, genel bir görüntüsünü sunmak olacaktır.

DEĞİŞMEYEN DURAĞAN DÜNYA

Müslümanlar için değişmezlik hem birey ve toplumlar için bir ideal, hem de aynı zamanda insanlık ve çevresinin fiili yapısının bir kabulüdür. Değişmezlik, standart dünya görüşünün çoğu yönlerine sinmiş olan çok yaygın bir varsayımdır, dolayısıyla bu durum, burada en çok onun üzerinde durmamızı haklı çıkarmaktadır. Dahası bu, bir Batılının, kasıtlı bir fikrî çabaya girmeksizin, değerlendirmekte güçlük çekeceği bir şeydir. Gelişme fikri bizim genel zihni bakış açımızın parçasıdır. Otuzunun üstünde olan herhangi bir kimse hayatında büyük değişiklikler olduğunu görür ve bu değişikliklerden daha iyisi sağlık diye düşünür. Giderek artan sayıda kullandığımız makina ve benzeri aletler sözkonusu olduğunda, her birkaç yılda bir daha yeni ve geliştirilmiş bir model beklentisine kapılıyoruz. Gerçi bazılarımız ilerleme fikrine karşı Victoria dönemi atalarımızdan daha eleştirci olsa da, biz hâlâ toplumların sadece ilkel zamanlardan değil, hatta onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllardan bu yana da ilerleme kaydettiğini düşünüyoruz. İşte bu yüzden, düşünmesinde ilerleme, gelişme veya toplumsal yükseliş ve iyileşmeye yer olmayanların bakış açısını değerlendirmek bir Batılı için güç olmaktadır.

Ben, gelişme fikrinin hiç bulunmadığının ilk defa İslâm mezheplerini araştırırken farkına vardım. İslâm'da, Hristiyanlık'ta olduğu gibi hiçbir resmî akide (creeds) yoktur; çünkü belli bir akideyi tüm Müslümanların resmî akidesi kılacak yetkili bir kurum yoktur; ancak, iman esaslarıyla ilgili öğretilerin formüllendirilmesi konusunda geniş bir gayr-i resmî icma alanı sürekli olagelmıştır. Çok sayıda din bilgini iman ve itikad esaslarını formüllendirmişlerdir; öyle ki modern bir batılı gözlemci bunlara bakacak olursa bir gelişme sürecinin bulunduğunu görecektir; zira mezhepçi sapıklar tarafından öne sürülmüş görüşlerin yanlışlığını göstermek için yeni ve

daha kesin hükümler eklenmiştir. Ancak, bu konularda uzman olan geleneksel Müslüman din bilginleri bu gelişmeyi kabul etmezler; bunun yerine gerçek öğretinin, bütünlüğü içinde, ta Hz. Muhammed zamanında ortaya konduğunu iddia ederler. Çeşitli mezhepler ise sadece bâtil görüşleri kabul eden kişiler olarak görülür ve yanlışlıkları gösterilir. Mezhep yanlılarından bazılarının, dinî konularda İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulundukları hiç akla getirilmez. Sözelimi ilk dönem Haricîler mezhebi, o gün birçok Müslüman önder İslâm öncesi Arap âdetine uyma eğilimi gösterirken, belli bazı pratik kararların Kur'ân'ın ilkelerine dayandırılması gerektiği konusunda ısrar etmiştir: Böylece bu Haricî öğreti, otorite olarak Kur'ân'a eklenen Peygamber'in sünnetinden sonra, standart Sünnî öğreti haline gelmiştir. Bununla birlikte mezhepler konusunda yazı yazan daha sonraki Müslüman yazarlar, bâtil olarak telakki edilen ve mezheplerin olumlu herhangi bir katkıda bulunmalarının düşünülmemeyeceği şeklindeki görüşler üzerinde durmaktadırlar.

Ancak, kelim yanında başka birçok alan daha bulunmaktadır ki bu alanlarda Müslüman düşünürler hiçbir gelişme anlayışı göstermemektedirler. Onlar Hz. Muhammed'den beri yüzyıllar içinde insanların özde bir değişim geçirmediğini kabul ederler. Gerçekte çeşitli türden değişiklikler olmuş olabilir; ama bunlar son derece önemsizdir; dolayısıyla insanın temel özelliğinde herhangi bir gelişme ya da ilerleme olduğu söylenemez. İnsanın mahiyetinin, onların anladığı şekildeki bu değişmezliği, Kur'ân ve Peygamber'in sünnetinde ifadesini bulan insan davranışına yönelik kural ve kanunların nihâliyeti iddiasında Müslüman din bilginlerine bir gerekçe oluşturmaktadır. İnsanın mahiyeti değişmediğine göre, temelde yeni sorunlar diye bir şey de olamaz; öyleyse şeriata yönelik herhangi bir köklü tashihe gerek yoktur. Böylece, toplumsal reform fikri, geleneksel bir kafa yapısına sahip Müslümanlar için, gerçekte düşünülemez demektir.

Bu, insan mahiyetinin değişmezliği kavramı, üstünde biraz daha durulmaya değer bir kavramdır. Değişmeye olan inançlarına rağmen

men, modern Batılı gözlemciler, eğer dürüst iseler, bugün dünyada insanlığın, ondört asır önce olduğundan genelde hiç de daha iyi olmadığını söylemek için bir sürü şey bulunduğunu kabul edeceklerdir. Bunun için, sadece, Hitler döneminde Yahudilere ve başkalarına yapılan zulmü, Latin Amerika'da servet sahipleri ve güçlü olanlar tarafından geniş halk kitlelerine yapılan baskıyı, nükleer bombanın icadı ve kullanılmasını ya da Üçüncü Dünyanın çokuluslu devasa batılı şirketler tarafından sömürülmesini düşünmek yeterli olacaktır. İnsan doğasının özünde hâlâ çok büyük kötülük var. Ancak, bu durumda kabul edildiğinde, üzerinde düşünülmesi gereken başka hususlar da olacaktır. Nitekim, öyle görünüyor ki siyasî bir yapı içinde bulunan kişilerin sayısı kendi toplumsal hayatlarının niteliğini etkilemektedir. Biz (Hz. Muhammed'in zamanındaki göçebe Arap kabileleri gibi) küçük siyasî birimlerdeki hayatı ilkel olarak nitelendiriyor ve bunu (Roma İmparatorluğu ya da Abbâsî halifelîği gibi) çok daha büyük birimlerin bulunduğu ve barış, güvenlik ve toplumsal adalet ölçüsünün korunduğu medenî hayatla, aralarındaki farkı göstermek için karşılaştırıyoruz. İslâmın ilk üç yüzyılı veya ona yakın bir süre boyunca şeriat üzerine yapılan ayrıntılı özgün çalışmalar, başlangıçta nisbeten ilkel bir topluluğun uygulamaları olan şeyi medenî bir imparatorluğa uyarlamak olmuştur.

Daha aslî bir mesele de Batının, özellikle son iki yüzyıldaki bilimsel ve teknolojik ilerlemelerinin insan toplumunun yapısını değiştirip değiştirmediğidir; insanlar herhangi bir zamanda olduğu kadar kötü olma yeteneğine sahip olsalar bile, cevap olumlu yondedir. Ulaşım alanındaki gelişmeler, yetkiyi elinde bulunduranlara, çok daha büyük sayıda kardeşleri üzerinde sıkı denetim uygulama imkanı sağlamıştır. Radyo ve televizyonun icadı birkaç kişiye, geniş halk kitlelerinin düşünmesini denetim altında tutma olanağı getirdiği gibi, dünyanın herhangi bir bölgesinin bir başka yerde olup bitenden ayrı tutmayı da güçleştirmiştir. Sonuç olarak, insanın özde değişmediği kabul edilse bile, toplumlarda, hukuk alanında değişiklikleri gerektiren değişimler olmuştur. Durum böyle olunca, Müslü-

manların, insanın mahiyetinin değişmezliği konusundaki geleneksel kanaatleri, teknolojik gelişmelerin toplumlar için ortaya çıkardığı yeni sorunlara karşı gözlerini kapamalarına neden olmaktadır.

Müslümanların, değişimin bulunmadığını sandıkları belirli başka bir alan ise felsefi, düşüncedir. Gelenekçi Müslümanlar günümüzde 'İslâm'ın akla dayanan bir din olduğunu⁴ iddia etmekten hoşlanmaktadırlar; ancak, bu konuda geniş bir açıklama istendiğinde, sadece, yirminci yüzyılda geçerliliğini yitirmiş olan felsefi akıl yürütme türünden bir şeyler ortaya koyabilmektedirler. Muhammed Arkoun'un işaret ettiği gibi, İbn Rüşd'den itibaren felsefe konusunda hiçbir şey bilmiyorlar; dolayısıyla yirminci yüzyıl filozoflarımız şöyle dursun, Hume ve Feurbach gibi insanlar tarafından dine yönetilmiş yeni tehditlerden tamamen habersizdirler. Felsefenin gelişme gösterip göstermediğinin tartışmalı olduğu söylenebilir; ama o kesinlikle durağan değildir.

Değişmezliğin hem bir olgu, hem de bir ideal olarak kabulü, muhtemelen Arapların göçebe hayatına ilişkin tecrübelerine kadar geriye gitmektedir; bunun bir sonucu olarak, güvenliğin, ataların 'yürünmüş izinden' (sünnet) gitmekte yattığı kabul edilmiştir. Arabistan göçebeleri değişimin şüphe götürmez bir şekilde farkındalardı. Kabileler başarılı idiler, serpilip geliştiler ve sayı bakımından artış gösterdiler; sonra talihsizlikler yaşadılar, çöktüler ve zaman zaman da tamamen ortadan kayboldular; ancak bu tür değişiklikler hayatın özde değişmekte olduğu anlamına gelmiyordu. Öyleyse, en iyisi 'atalarımın' her zaman yaptığını yapmaktı; çünkü bu, çoğu durumlarda doyurucu sonuçlara götürmüştü. Arabistan iklimi kararsızdı ve çöl hayatında ilerisini kestirmek mümkün olmuyordu; öyle ki göçebe titiz planlar yapmakla facialardan kaçınmazdı, tersine kaderin kendisi için belirlediği her ne olursa ona kendisini alıştırmalıydı. Böyle bir bakış açısı 'yürünmüş yolu' izlemeyi en sağlam seçenek yapmıştır. Yeni olan herhangi bir şey kuşkulanılmaya açık-

4. Karşılaştırmamız, *Risalat al-Jihad*, no. 36 (Eylül 1985), s. 77.

tı. Kur'ân, Hz. Muhammed'in peygamberlik çağrısının bir yenilik (bid'a) olmadığı, aksine uzun bir peygamberler ve resuller silsilesinin devamı olduğu hususu üzerinde önemle durur (Ahkâf: 9). Daha sonraları kelimada sapıklık için kullanılan yaygın kelime 'yenilik' (bid'a)tir. Bir başka önemli nokta da şudur: Eğer bir kimse çöl seyahatlerinde (eğer varsa) daha önce 'gidilmiş yoldan' gidecek olursa yolunu kaybetme ihtimali çok azdır; dolayısıyla dinî yaklaşımlarda (usages) bu durumun da katkısı olmuş olabilir."⁵

İslâm konusunda yazan Hristiyan yazarlar, zaman zaman Müslümanların, bakış açılarında Hristiyanlara göre daha öte dünyaya yönelik olduklarını, dolayısıyla toplumun bu dünyada ideal bir konuma ulaşmasından çok gelecek dünyayı düşündükleri şeklinde bir görüşü benimsemişlerdir. Bunun böyle olup olmadığı açık değildir; bununla birlikte genç İranlıların, İran-İrak savaşında gösterdikleri şehadete susamışlık bu durumun etkileyici bir delilidir. Müslümanların daha çok öte dünyaya dönük oldukları görüşünde belli bir dereceye kadar doğruluk payı olduğu sürece bu, insanın mahiyetinin değişmezliği ve insanlığın gerçekte daha iyi bir toplum yapısına doğru gelişebileceğine ilişkin herhangi bir inancın bulunmadığı anlayışıyla birleşecektir.

İSLÂM'IN NİHÂİLİĞİ

İslâm kendisinin son din olduğunu, dolayısıyla günümüzden kıyamet kopuncaya kadar bütün insanlığın ihtiyaç duyduğu tüm temel dinî ve ahlâkî hakikatlerin Kur'ân ve Sünnette bulunduğunu iddia eder. İslâm, ortaya çıkışından itibaren ilk üç yüzyıl içinde şeriatın, şimdi ulemâ diye bilinen, iyi yetişmiş nitelikli din bilginleri tarafından giderek daha ayrıntılı bir biçimde işlendiğini kabul etmekle birlikte, bütün teolojik hakikatin ta ilk başta mevcut olduğuna inanır. İslâm devleti Bizans ve Pers imparatorluklarının hakim oldukları

5. H. R. Idris, *Orientalia Hispanica* içinde, ed. J. M. Barral, Leiden, 1974, Cilt I, s. 405.

bölgelere yayılınca, Hz. Muhammed'in zamanında karşılaşılmamış olan yeni sorunlarla yüzyüze gelindi. Ancak, Kur'an ve Sünnet bu tür sorunların çözümünde kullanılacak ilkeleri içermekteydi. Sözgelimi, ulemâ şöyle bir akıl yürütmeye bulunuyordu: Kur'an'ın şarabı (hamr) yasaklamasının dayanağı (illet) onun sarhoş edici olmasıdır; bundan çıkan sonuç, viski ya da cin gibi, o güne kadar bilinmeyen bir içki bulunur ve bunun sarhoş edici olduğu kanıtlanacak olursa onun da aynı şekilde yasaklanmış olduğu ortaya çıkar. İşte bu esasa dayanarak, İslâm, tüm insanlık için gerekli olan ahlâkî ve dinî hakikatler bütününe sahip olduğunu ileri sürer. İddia, insan toplumunun asli herhangi bir gelişme gösterebileceği beklentisi taşımayan geleneksel Müslümanlar için daha ikna edici görünmektedir.

Nihâilik iddiası Kur'an tarafından da desteklenir (Ahzâb: 40); öyle ki bu ayette Hz. Muhammed 'peygamberlerin mührü' (hâtemu'n-nebiyyîn), olarak gösterilir. İlk kez işitenlere bu ifade muhtemelen Hz. Muhammed'in daha önceki peygamberlerin doğruluğunu onaylayan bir mühür olduğu anlamına geliyordu; ama artık, her zaman ve her yerde Müslümanlar tarafından Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğu, ondan sonra hiçbir peygamber gelmeyeceği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu yorum, Ahmediye cemaatinin üyelerinin Müslüman olmadıkları, çünkü onlardan en azından bazısının, kurucuları Mirza Gulam Ahmed'in peygamber olduğuna inandıkları şeklinde son zamanlarda açıklanan Pakistan bildirisinin dayanağı olmuştur.⁶

İslâm'ın son din olduğu iddiası, ilk Müslüman topluluğun çok daha sıkı ilişki içinde olduğu iki din olan Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki iddialarla da desteklenir. Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İsa'nın, sırasıyla Musevilik ve Hıristiyanlığı kuran peygamberler olduğunu kabul eden ayetler vardır (sözgelimi, Mâide 44-8). Bu ayet, bu peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiylerin özde Kur'an'ın öğretisiyle özdeş olduğu ve onun tarafından teyit edildiğini kabul et-

6. Bkz. ss. 58-60, ileride.

mektedir. Bununla birlikte, hicretten sonra, Müslümanlar Medine Yahudileriyle daha sıkı ilişki kurmaya başladıklarında hem akideye ilişkin konularda, hem de hukuku ilgilendiren hususlarda farklılıklar bulunduğu farkına vardılar. Kur'ân'da, özellikle Yahudilere karşı, 'sözlerin konumlarını değiştirmeleri (Nisa: 46) gibi, çeşitli suçlamalar yöneltilir. Bu ayette, 'konumları (mevâdî)' diye çevrilen kelime hem 'yerleri', hem de 'anlamları' anlamına gelebilir; ancak, özgün yorum ne olursa olsun, bu ve benzeri suçlamaların altına yatan husus, Yahudilerin, kutsal metinlerinde Hz. Muhammed gibi bir peygamberin geleceğini önceden açık bir biçimde söyleyen ibarelerin bulunduğu olgusunu bile bile örtbas ettikleri inancıdır. Kur'ân'ın başka ayetleri, Yahudilerin, söz oyunları ile aynı zamanda Hz. Muhammed'le alay ettiklerine işaret eder. Bunlar Kur'ân'da Yahudilere karşı fiilen yöneltilmiş en ciddi suçlamalar olarak görünürken, İslâm'ın ilk yüzyılında Müslüman din bilginleri bu ayetleri, Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinin tamamen 'tahrif edildiği' (veya 'değiştirildiği') şeklinde bir kuram geliştirmekte kullanmışlardır; onlar özellikle 'değiştirmek' (yuharrifûne) kelimesinin geçtiği ayetlere dayanmışlardır ve genellikle 'bozma' olarak tercüme edilen tahrif bu kelimenin mastar ismidir. Bunun, metnin mi yoksa sadece anlamın bozulması mı olduğu açık değildir; ama bu belirsizlik Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak Müslümanlarla tartışan Yahudi ve Hristiyanların önlenmesinde kuramın yararını azaltmamıştır. Kitab-ı Mukaddes bozulmuş olarak görüldüğüne göre, ciddi bir kanıtta kullanılamaz demektir. Gerçi Kur'ân'da bu şekilde eleştiriye tabi tutulmalar temelde Yahudiler olsa da, Yeni Ahit de aynı şekilde tahrif edilmiş olarak kabul edilmek durumundadır.

Kutsal metinlere ilişkin bu tahrif öğretisi ya da kuramı geleneksel bir kafa yapısına sahip olan Müslümanların düşüncelerine hâlâ hakim olmaktadır. Onlar, vahye dayalı tüm dinî toplulukların bir ve aynı gerçek dine sahip olduklarını kabule hazırdırlar; ama onlar bu iddiayı Kur'ân'dan öğrendiklerine dayanarak ve bu dinlerin müntesiplerinin gerçek görüşlerine ilişkin araştırmadan elde edilmiş her-

hangi bir delile sahip olmaksızın ileri sürmektedirler. Sonra da iddialarını, öteki dinî gelenekler tahrif edilmiş olduğuna göre, Kur'ân geldikten sonra artık onlara bağlanmanın akıl dışı olduğunu söyleyecek kadar ileri götürmektedirler. Aynı kişiler, genellikle, öteki dinlerin İslâm'inkinden farklı şeriat ya da hukuk sistemlerine sahip olduklarını kabul ederler; ama arkasından da ya bunların İslâm şeriatı tarafından ilga edildiğini veya tahrif edilmiş metinlere dayandıklarını ileri sürerler.

İSLÂMİN KENDİ KENDİNE YETERLİLİĞİ

İslâm inancına göre, İslâm'ın kendine yeterliliğine olan inancı sembolize eden bir hikayeye Edward Gibbon tarafından *Decline and Fall of the Roman Empire* (bölmü: 51) adlı kitabında açıklık kazandırılır. Arap orduları 641'de İskenderiye'yi fetih ve işgal ettiğinde çok büyük sayıda kitaplarla dolu ünlü kütüphane ile karşılaştılar. Arap komutan Medine'deki halife Hz. Ömer'e başarılarını bildiren ve kütüphanenin durumunun ne olacağına ilişkin bir mektup gönderdi. 'Eğer kitaplar Kur'ân'a uygunsa gereksizdirler, dolayısıyla imha edilmelidir; yok eğer Kur'ân'la çelişiyorlarsa tehlikelidirler ve yine kesinlikle imha edilmeleri gerekir', şeklinde cevap aldı. Komutan buna göre hareket etti, öyle ki İskenderiye'nin 'hamamlarının aylarca bu değerli ciltlerle ısıtıldığı rivayet edilir. Bizzat Gibbon hikayenin doğruluğunun şüphe götürür olduğu kanaatindedir; ve modern tarihçiler de böyle bir şeyi kesinlikle uydurma olarak görüyorlar; çünkü kütüphanelerin yıllarca öne İskenderiye'den başka bir yere taşındığı düşüncesini haklı gösterecek dayanaklar bulunmaktadır. Ancak, hikayenin anlatmaya çalıştığı tutum asla uydurma değildir ve bugün bile hâlâ canlılığını korumaktadır.

Şüphesiz hikaye, çok sayıda Hristiyanın İslâm imparatorluğuna 'korunmuş azınlıklar' (zimmi) olarak katılması ve Kur'ân'ı, Yahudi ve Hristiyan fikirlerinin soluk bir yansıması olarak eleştirmelerinden sonra Müslümanlar arasında revaç bulmuştur. Ondokuzuncu

yüzyılda, Batılı bilginler Kur'ân'ın Yahudi ve Hristiyan kaynaklara dayandığını göstermeye çalıştıklarında da Müslümanlar bir yere kadar buna benzer bir tavır sergilemişlerdir. Müslümanlara göre, Kur'ân Allah'ın, Cebail tarafından Hz. Muhammed'e getirilen sözüdür; dolayısıyla herhangi bir kültürel ya da edebî etkiye açık olamaz. Gelenek yanlılarının görüşü hâlâ budur.

İslâm'ın kendi kendine yeterli olduğu düşüncesi doğrudan doğruya Kur'ân'dan değil, Hz. Muhammed'den sonraki ilk ya da ikinci kuşaktan kaynaklanmış gibi görünüyor. Batılı bir bilgin için yedinci yüzyıl Mekkesinin entelektüel bakış açısının Yahudi ve Hristiyan fikirleriyle karışmış olduğu açıkça ortadadır. Bizzat Hz. Muhammed bile, Kur'ân'da sözü edilen birçok konunun Yahudi ve Hristiyanlar tarafından bilindiğinin farkındaydı; ama o bunu mesele etmiyordu. Peygamber henüz Mekke'de iken, muhalifler onu, Kur'ân'ın muhtevasını başka kişilerden belki de Kitab-ı Mukaddes'e aşına olan birilerinden almakla (Furkan: 4 vd.) suçladılar. Ancak, suçlama reddedilirken böyle bir kişinin varlığının kabul edildiği görülür; ama onun Kur'ân ayetlerini ortaya koyamayacağı, zira kendisinin ve dilinin yabancı olduğu (Nahl: 103)⁷ hususu üstünde durulur. Başka bir ifadeyle, vahyin kendisine geliş-şeklinden dolayı -insan aracılığı olmaksızın, doğrudan doğruya Allah'tan- Hz. Muhammed için, hatta her ne kadar Yahudi ve Hristiyan öğretileriyle paralellikler bile bulunsa da, başkasından alma diye bir şeyin sözkonusu olmadığı apaçık ortadaydı.

Hristiyanların, korunmuş azınlıklar olarak İslâm imparatorluğuna katılmalarından sonra, bunlardan bazıları, öyle anlaşıyor ki Kur'ân'ın genellikle Kitab-ı Mukaddesteki kıssaları kopya ettiğini söylemekteydiler; ve Kur'ân Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğününü inkar ettiğine göre (Nisa: 157 9) zaman zaman bu hususta yanlış da düşüyorlardı. Hz. Muhammed'in önceki kutsal metinlerden kopya ettiği suçlamasına karşı Müslümanlar Hz. Muhammed'in ümmiliği öğretisini geliştirdiler; öyle ki bu onun kutsal metinleri okuma yete-

7. Ayrıca bkz. W. M. Watt, *Muhammed's Mecca*, Edinburgh, 1988, Bölüm 2, 4d.

neğinin-hiç bulunmadığı anlamına geliyordu. Öğreti, Kur'an'daki, 'okuma yazma bilmeyen' anlamına kullanılan ümmî sıfatının Hz. Muhammed için kullanılmasına dayanıyordu. Bu kelime, Kur'an'da tekil ve çoğul olarak bir kaç kez geçer ve öyle görünüyor ki Yuhadilerden alınmış bir kelime olup 'Yahudi olmayan' veya 'kitapsız' (unscriptured) anlamına gelmektedir. Modern Batılı bilginler, Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmediğine ilişkin kanıtı biraz şüpheli bulsalar da, onun, Kitab-ı Mukaddes'i asla okumadığını ve hatta muhtevasıyla ilgili herhangi bir sözlü kaynaktan belli hiçbir şey edinmediğini kesinlikle kabul etmektedirler. Böylece onlar, Kur'an'da, başka kutsal metinlerden bilinçli olarak alınmış hiçbir şey bulunmadığı konusunda anlaşılmaktadırlar; ancak, Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes arasında, Hz. Muhammed ve ilk Müslümanların yaşadıkları entelektüel çevrede, Yahudi ve Hıristiyan geleneginden gelen birtakım unsurların bulunmasından kaynaklanan bazı paralellikler bulunduğuna atıfta bulunmaktadırlar.

İslâm'ın, Yahudilik ve Hıristiyanlık karşısında, kendi kendine yeterliliği üzerindeki ısrar, muhtemelen İslâm öncesi göçebe tutumlardan gelmektedir. Göçebe hayatında güçlü kabileler yanında zayıfları da bulunuyordu. Güçlü olan kabile düşman kabileler karşısında varlığını sürdürmekten gurur duymaktaydı. Zayıf kabileler bunu yapamazlardı; bu yüzden güçlü bir kabilenin destek ve 'korumasına' dayanmak durumundalardı. Yahudi ve Hıristiyan gruplar, korunmuş azınlıklar olarak İslâm devletine girdiklerinde, aşağı yukarı İslâm toplumununun güçlü kabilesi tarafından korunan zayıf kabileler konumundalardı. Öyle olunca, herhangi bir anlamda da olsa, zayıf Yahudi ve Hıristiyan kabilelere dayanmayı kabul etmek bir yerde zillet gibi bir şey olacaktı.

Bu husus, İslâmî kendi kendine yeterlilik, yani fiilen olduğu durumlarda ödünç almanın varlığını kabul etmedeki isteksizlik fikrinin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi konusunda başka bir yönün izah edilmesine yardımcı bulunacaktır. İbn İshak'ın (ö. 768), Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin temel kaynağımız olan *Sîre* adlı kitabın-

da, ona, Hz. Adem'e kadar geriye giden bir soykütüğü verilir; ama bunun ilk kısmının Kitab-ı Mukaddesten alındığı zikredilmez. Aynı şekilde, Kitab-ı Mukaddes'te bulunan bazı şeyler, itiraf edilmeksizin, Hz. Muhammed'e atfedilen sözler (hadis)'de de bulunmaktadır. Söz-gelimi onun, gerçi 'baba' sözcüğü atlanmış olsa da, Hristiyanlara ait Rabbin Duası'ndaki ifadelerin çoğunu ihtiva eden duayı okumalarını tavsiye ettiği rivayet edilir.⁸ Daha da ilgi çekici olanı, bir defasında Hz. Muhammed'in, Tekvin 1:27'yi yansıtır biçimde, 'Allah'ın, Adem'i kendi suretinde yarattığını' söylediği rivayetidir. Bazı Müslüman din bilginleri bunun Kitab-ı Mukaddes'ten geldiğinin farkındadırlar ve bunu orada olduğu gibi, yani Allah'ın Adem'i kendi (Tanrı) suretinde yarattığı anlamında kabul etmeye hazır olmuşlardır; ancak, bu yorum sonunda Müslüman din bilginlerinin icması ile reddedilmiş ve ifadeyi, 'Adem'in kendi hakiki suretinde' gibi, başka anlamla yorumlamanın çeşitli yolları bulunmuştur. İleri sürülen rivayetlerin en ustalıkı ise, bir gün Hz. Muhammed'in, kölesini döven bir adamın yanından geçerken, 'onu dövmekten vazgeçmesini, çünkü Allah'ın Adem'i o kölenin suretinde yarattığını' söylediğidir.⁹ Kitab-ı Mukaddes'in yorumunun reddedilmesi, bir ölçüde onun Kitab-ı Mukaddes'e ait bir yorum olmuş olması olgusuna bağlı olabilir; ama aynı zamanda bunda, İslâm'ın Allah'ın aşkınlığı konusundaki ısrarının ve suret sözcüğünün Allah'a atfedilmesi asla mümkün olmayan bir 'bileşikliği' akla getirmiş olmasının da payı olabilir.

İncil ile Tevrat'ın tahrif edildiği bir kez genel kabul görünce, Kitab-ı Mukaddes'in araştırılmasına çok az sayıda Müslüman âlim ilgi göstermiştir. Kur'ân'da geçen Hz. Nuh ve Hz. Yusuf kıssaları ile benzerlerinin Kitab-ı Mukaddes'tekilerle karşılaştırılmasına yönelik hiçbir girişimde bulunulmamıştır; ve doğrusu böyle bir şeye giriş-

8. Abû Dâwûd, *Sunan*, Cilt II, s. 101 ve başka Müslüman yazarlarda. Ayrıca bkz., L. Massignon, *Opera Minora*, Beyrut, 1963, Cilt I, ss. 92-6.

9. Atıflar W. M. Watt'ın '*Created in his Image*'ında, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XVIII (1959-60), ss. 38-49.

menin tehlikeli sorgulamalara kapı aralayacağını görebiliriz. Birkaç Müslüman din bilgini Hz. Muhammed'in peygamberliğini önceden haber veren ayetler bulmak için Kitab-ı Mukaddese bakmış ve iddia ettiklerine göre, çok sayıda ayetle karşılaşmışlardır. Başkaları, çeşitli dönemlerde, Hristiyan iddialarına karşı kanıtlar bulmak için Yeni Ahit üzerinde araştırmalar yapmışlardır. Ama gerçekte tüm yapılar hemen hemen bu kadarla kalmıştır. Birinci yüzyılda, Müslüman olan iki Yahudi bilginden alınan bazı bilgiler Kur'an'ın yorumunda kullanılmıştır; ancak zaman geçtikçe, Yahudi kaynaklardan alınan bilgi ve belgeler kuşkuyla karşılanmaya başlanmıştır. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde, yukarıda anılan Yahudi kökenli Müslümanlardan gelen bilgilerin, isterse bunlar 'sahih' hadis külliyyatında bulunmuş olsun, kabul edilmemesi gerektiğini savunan Mısırlı din bilgileri vardı.¹⁰ Böyle bir şey 'İslâm'ın saflığına ve İslâmî olmayan unsurlarla birleştirilmesinin tehlikesine olan inancın hâlâ sürmesinin bir uzantısıdır. İslâmî olmayan karşısındaki bu kuşku, daha da katı bir biçimde Hristiyan felsefi ve dinî öğretisine, yani çoğu modern Batı düşüncesine karşı duyulmaya başlanmıştır. Bu husus ileride daha ayrıntılı bir biçimde göz önüne serilecektir.

İslâmî olmayan her şeye karşı duyulan bu kuşku bir zamanlar Kur'an vokabülesine kadar uzandı ve dinâr (para) ve Cehennem gibi sözcüklerin ashında Arapça kökten geldiğini kanıtlamaya yönelik girişimlerde bulunuldu; ki bu sözcükler açıkça Latince denarius ve İbranice Gehemma'dan gelmekteydi. Sonunda daha iyi öğrenim görmüş olan Kur'an bilgileri bu tür sözcüklerin yabancı kökenli olduğunu kabul etmekle birlikte, gerçekten Arapçaya alındığını ileri sürdüler.

Yabancı kültürlerden, yani Yunan entelektüel kültürü ile İran kültüründen alınanlara yöneltilen itirazlarda, ilk yüzyıllarda iki istisna bulunuyordu. Araplar Irak'ı fethettiklerinde, gerçi öğretim dili o gün Süryanice olmuş olsa da, Yunan bilimi ve felsefesini öğreten

10. G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literatur: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, 1969, s.s. 121-38.

okullarla karşılaştılar. Araplar Yunan tıbbî ve astronomisine özellikle ilgi duydular; sonrakinin, namaz anında kible (Mekke) yönünün belirlenmesi işinde, alabildiğine genişlemiş imparatorluklarında yararlı olacağı açıktı. Abbasi sarayında Hristiyan hekimler bulunuyordu; ve bunlar sözkonusu okulların daha önceden Müslüman olmuş öğrencileri ile kurulan ilişkiler sayesinde birçok Müslüman din bilgini, felsefe başta olmak üzere, Yunan düşüncesine ilgi duymaya başladılar ve bunun ister İslâm toplumu içinden, isterse dışarıdan gelsin, teolojik muhaliflere karşı kullanılabilecek silahlar sağladığını anladılar. Yaklaşık olarak 800 yıllarında bir dizi Yunan düşüncesinin kelâmî öğretilerle bağlantısı kuruldu ve bu durum kelam ya da felsefî kelamın gelişmesine yolaçtı. Buna ilk Hellenizm dalgası denebilir. Ancak, ana akıma bağlı olan din bilginleri, tanınmış bir kelamcı olan Gazâlî'nin (ö. 1111) o güne kadar Arapçaya çevrilmiş olan yunan geleneğindeki eserleri, özellikle, Batıda Avicenna diye bilinen filozof İbn Sînâ'nın (ö. 1037) kitaplarını dikkatli bir biçimde incelediği zamana kadar geçen yaklaşık üç yüzyıldan sonra, Yunan düşüncesinin araştırılmasına artık katılmadılar.

Bu üç yüzyıllık süre içinde birkaç Müslüman, iyi Müslüman olduklarını iddia ederlerken, aynı zamanda temelde Yunan düşüncesine ait (daha doğrusu Yeni Platoncu bir şekil) olan entelektüel bir konumu benimsediler. Bu düşünürlere, yerinde olarak Felâsife diye atıfta bulunulur. Gazalî, Felâsife'nin eserlerini kendi başına okumak suretiyle, onların düşüncelerinin özümsemesinde dikkate değer bir başarı gösterdikten sonra, bu filozofların görüşleri hakkında, çoğu İslâm memleketinde felsefenin çökmesine katkıda bulunmuş olan bir reddiye yazdı. Bununla birlikte araştırmaları sırasında Yunan düşüncesinin bazı yönlerinin büyük ölçüde etkisinde kaldı. Aristoteles mantığından özellikle etkilendi ve mantıkla ilgili, dini kurumun üyelerine konunun kavranmasını sağlayan bir iki küçük kitap yazdı. Daha da ileride o, Yunan kavram ve kanıtlarını kelama soktu. Onun çalışmalarının bir sonucu olarak, sonraki yüzyıllarda felsefî girişlere kelama uygun düşenden daha çok yer ayırmış olan

kelam kitaplarıyla karşılaşırız. Bu yüzden, sonunda Yunan felsefesi, bazı Müslümanların ona karşı gösterdikleri özgün tutkuya rağmen, sadece İslâmî bir örtü olarak farzedildiği yerlerde ayakta kalabilmiştir. Öteki Yunan bilimleri bir süre bireyler tarafından yerleştirilip geliştirilmiş, özellikle tıp ve eczacılıkla ilgili bitkibilim alanında olmak üzere, yararlı katkılarda bulunulmuştur, ne var ki sonunda, belki de genel olarak İslâm toplumundan destek görememekten dolayı, bu bilimler ortadan kaybolmuştur:

İran kültürüne ait bazı şeyler de İslâm'a alındı; şüphesiz bunun nedeni İranlıların çoğunun erken bir dönemde Müslüman olmasıydı. Bu kabulün işaretlerinden biri, Roma tarihini hemen hemen bütünüyle görmezlikten gelmelerine karşılık, geleneksel İran tarihinin Müslüman yazarlara göre genel dünya tarihi arasında bir yerinin bulunmasıydı. Siyasî bilgeliğe ilişkin, yüzyılların tecrübesine dayanan İran mirası, genel olarak 'şahların aynası' diye bilinen edebî eserler kanalıyla aynı şekilde İslâm'a sokuldu.

İslâm'ın kendi kendine yeterli olduğuna olan inanç, İslâmî olmayan her şeyden kuşkulama ve yabancı kültürlerle açılmaya isteksizlikle birlikte hâlâ devam etmektedir. 1977 baharında Mekke'de gerçekleştirilen Birinci Uluslararası İslâm Eğitimi Konferansı'na katılanların çoğu, çok sayıda insanın aldığı Batı tipi eğitimin Müslümanlar üzerindeki etkilerine ilgi gösterdiler ve doğa, toplum ve insan bilimlerinin İslâm'dan alınan kavramlara dayanan yeni İslâmî biçimlerine çağrıda bulundular. İleride bu konu üstünde daha ayrıntılı olarak durulacaktır. Ancak, burada bu tutumun belli bir bilgi anlayışıyla ilgisi olduğuna işaret edilebilir. Hz. Muhammed'in, 'Bilgi Çin'de bile olsun arayınız' dediği rivayet edilir; ancak, görüldüğü gibi, Müslümanlar, kendi topraklarındaki yabancı kültürlerden bile gelse, bilgiyi aramakta isteksiz davranmışlardır. Belki de bu durumu, Müslümanlar bilgi konusunda düşündüklerinde temelde 'hayatta yararlı olan bilgi' denebilecek bir bilgiyi düşünmüş olmaları olgusuyla izah etmek gerekir. Buna karşılık bir Batılının bilgiden anladığı şey temelde 'güce yönelik bilgi', yani doğayı, maddî nesneleri, bireyleri ve top-

lumları denetim altına almamızı sağlayacak türden bir bilgidir. İşte bu dinî ve ahlâkî değerlerden ibaret olan hayat için bilgidir. İslâm nihâtilik ve kendi kendine yeterlilik iddiasında bulunmaktadır.

Burada Sir Hamilton Gibb'in ortaçağ İslâmî bilgi anlayışını biraz farklı bir şekilde karakterize edişine de bakmak gerekir. Şöyle diyor Gibb:

Bilgi konusundaki eski İslâmî görüş 'bilinmeyene' ulaşma değil, 'bilinenin' biriktirilmesine ilişkin mekanik bir süreçti. Bilinen, değişen ve genişleyen bir şey olarak değil, fakat 'belirli' ve ebedî bir şey olarak anlaşıldı. Şüphesiz, hiç kimse bütün bilgiye sahip olamazdı; ancak, en azından belirli bir bilgi miktarı vardı ki bunun çoğuna şu veya bu kişiler sahipti.¹¹

Bu durumu bir yere kadar Fazlur Rahman da kabul etmektedir; ortaçağ İslâm bilginlerinin durumundan söz ederken o şöyle der: 'Bilgi, etkin bir uğraş ve ilerleme, -bugün olduğu gibi- zihnin bilinmeyene doğru yaratıcı bir 'uzanması ve açılması' olarak değil, fakat zaten ortaya konmuş olanın edilgen bir derlenmesi olarak görülürdü.¹² Bilgiyi bu şekilde tanımlamanın insan hayatının değişmezliği ile bağlantısı olduğu gibi bu, hayat için bilgi ile güç için bilgi arasında çekilmiş olan ayrımın da tamamlayıcısı mahiyetindedir.

Bu geleneksel bilgi anlayışının sonucu olarak Müslümanlar başka bilgi şekillerine, hatta pratik amaçlar bakımından kendilerine yararlı olanlarına bile, insanı şaşırtacak ölçüde az ilgi göstermişlerdir. Bernard Lewis'in *The Muslim discovery of Europe* adlı kitabında bunun birçok örneğini görmek mümkündür.¹³ Hatta Osmanlı imparatorluğunun güneydoğu Avrupa'nın çoğunu yönetimi altında tuttuğu ve batı Avrupa devletleriyle çatışma içinde olduğu zamanlarda

11. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islâm*, Chicago, 1947, s. 64.

12. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, 1982, s. 38.

13. Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* London, 1982.

bile, bu devleti yönetenler Avrupa coğrafyasındaki temel bazı gerçekleri öğrenme zahmetine girmemişlerdir. Daha 1770'lere kadar Baltık denizinden Akdeniz'e açık bir deniz yolu bulunduğunun farkında değillerdi. Bir Rus filosu Akdeniz'de görüldüğünde, Osmanlılar bunun Baltık denizinden Venedik'e açılmış bir kanal yoluyla gerçekleşmiş olması gerektiğini düşündüler ve Venediklileri, Rusların bu kanaldan geçmelerine müsaade etmelerinden dolayı protesto ettiler.

TARİHTE İSLÂM

İslâm gelmeden önce göçebe Arapların tarihe ilişkin çok az bilgi birikimleri (awareness) vardı; hatta denebilir ki şehirli Araplar bile bu konuda pek fazla bilgili değillerdi. Onlar doğrudan doğruya içinde yaşadıkları çevrenin dışında herhangi bir şeye karşı fazla ilgi göstermiyorlardı. Çöl hayatında kabilelerin yükseliş ve çöküşlerinin nasıl olduğuna karşı duyarlı idiler. Onlar kabilelerin, başka bazıları sayı ve önem bakımından büyürken, zayıfladıklarını ve yokolmaya yüz tuttıklarını; dolayısıyla kalanların da aynı şekilde ortadan kaybolacaklarını ve yerlerini başkalarının alacağını farkındaydılar. Kur'ân'dan öğrendiğimize göre, hafızalarda, artık hayatta olmayan Ad ve Semûd kavimlerine ilişkin bir şeyler kalmıştı. İslâm öncesi Arapların bildiği tarihî bilgi ve belgeler çoğunlukla 'Arap gecelerine' (eyyâmu'l-Arab) ilişkin hikayeler şeklindeydi; ki bunlar da aslında önemli savaşların olduğu günlerdi. Bu belgelere ilişkin kabataslak kronolojik çerçeve soyağacından elde ediliyordu; bu bakımdan Araplar yıllar, on yıllarla düşünmekten çok, kuşaklara dayalı olarak düşünmekteydi. Yüzyıllar kavrayışlarının ötesindeydi. Uzun ve derinliği olan bir bakış açısına sahip değillerdi; çünkü kabilelerin çoğu ancak bir iki kuşak hayatta kalabiliyordu. Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı şekilde sürüp giden bir tarihî süreç kavramı yoktu. Gelişme kavramının bulunmamasına bu tarih bilincinin yokluğu katkıda bulunmuş olabilir.

Mekke'de, Kitab-ı mukaddes'e ait tarih konusunda azıcık bir bilgi vardı ve bu, belki de biraz ilave bir şeyler katılarak, Kur'ân'da kullanılmıştır. Kur'ân'da zikrédilen Kitab-ı Mukaddes'in anlattığı kişi ve olaylar tarihî sıra içinde verilmemiştir; kıssalar ayrı ayrı ve gelişigüzel bir tarzda takdim edilmiştir; bu bakımdan İsrailîlerin doğrusal tarihine ilişkin hiçbir fikir yoktu. Sözelimi Kur'ân'daki (Mer-yem: 28) Harun'un kızkardeşi Miriâm ile Hz. İsa'nın annesi Mer-yem arasında yapılan açık karıştırmayı bu durum izah edebilir; bunların her ikisi de Arapçada Meryem olarak söylenir.

Hız. Muhammed bu şekilsiz dünyaya, Allah tarafından âdetâ 'damdan düşer gibi' peygamber olarak gönderildi veya gönderilmesinin bir nedeni olmuş olsa bile bu, Arapların, Mekke'de bir topluluk oluşturmuş olan Hız. İbrahim ve İsmail'den sonra hiçbir peygamberleri olmamasıydı. Kur'ân'ın başka bölümlerinde Hız. Muhammed'in bütün insanlığa peyamber olarak gönderildiği iddia edilir. Hız. Muhammed'in ölümünden sonraki yüzyılda Arap ordularının önemli bir başarı elde etmeleriyle böyle bir görüş daha da pekiştirilmiştir. Batıya doğru bütün Kuzey Afrika'yı fethettiler, İspanya'nın çoğunu ele geçirdiler ve Fransa'nın içlerine kadar ilerlediler. Doğuya doğru ise Pers imparatorluğunu devirdiler ve Orta Asya ve Pencab'a nüfuz ettiler. Hız. Muhammed'in şehir devletinin bu şekilde imparatorluğa dönüşmesi, Müslümanların, 624'teki Bedir savaşında olduğu gibi, Allah tarafından desteklenmeye devam ettiklerinin bir göstergesi olarak alındı; ve İslâm imparatorluğunun, bütün insanlığı içine alacak şekilde genişleyeceği beklentisine düşüldü.

Bu beklenti ya da varsayım 'İslâm ülkesi' (dâru'l-İslâm) ve 'savaş ülkesi' (dâru'l-harb) karşıtlığıyla ifade edilmeye başlandı. İslâm ülkesi, Müslüman yöneticilerin emri altındaki, her ne kadar korunmuş azınlıklar statüsüne sahip ve kişisel konularda kendi hukuklarına uyan gayrimüslimler de bulunsa, şeriatın gereklerinin gözetildiği ve Müslümanların dinlerini uygulayabildiği bölgeleri kapsamaktadır. Savaş ülkesi ise Müslüman yöneticiler altında bulunmayan bölge ve toplumlardan ibarettir. İslâmın birinci yüzyılından

sonra imparatorluğun yayılması istikrarlı olmamış; ama zaman zaman, bazı geri çekilmeleri telafi eden ve İslâm ülkesinin nihâî zafetine olan inancı koruyan yeterli ilerlemeler de kaydedilmiştir. Osmanlı imparatorluğu onaltıncı yüzyılın sonlarına kadar güneydoğu Avrupa'nın çoğunu fethettikten sonra, Avrupa'yı, karşısında bir 'Savaş ülkesi', kendisini ise genişlemekte olan 'İslâm ülkesi' olarak görmüştür; ve bu anlayışın, toprak kaybına rağmen, en azından neredeyse onsekizinci yüzyılın sonuna kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Şu anda, Ayetullah Humeyni'nin çoğu dış politikasının ilham kaynağı, İslâm'ın nihâî zaferine olan bu inançla ilgili birtakım şeyler gibi görünmektedir.

İslâm tarihine ilişkin bu anlayışta Müslüman olmayan devletler için önemli olan husus İslâm'ın nihâî egemenliğine olan inanç değil, fakat, günümüzde İslâm devletlerinin Müslüman olmayanlarla kalıcı bir antlaşma yapmalarında güçlükler bulunmuş olması olgusudur. Ortaçağ fukahası, savaş ülkesine ait olan bir devlet ya da yönetici ile yapılacak bir antlaşmanın on yıldan daha fazla süreli olmayacağını kabul etmişti. Şüphesiz modern Müslüman devlet adamları -sözgelimi, Birleşmiş Milletler gibi- bağlayıcı antlaşmalara girmişlerdir; ne var ki bu durum geleneksel şeriat yanlıları tarafından asla kabul görmemektedir. Bu bakımdan, dünyanın İslâm ülkesi ve savaş ülkesi diye ikiye bölünmesi hiçbir zaman geçmişe ait bir şey anlamına gelmez. Gelenek yanlısı İslâm güç kazandıkça dünya siyasetinin ön sahnesine çıkması mümkündür.

Son yüzyıl veya buna yaklaşık bir süre boyunca çok sayıda Müslüman tarafından alınan Batı eğitiminin veya özellikle onların Avrupa tarihi konusundaki araştırmalarının bir yan etkisi, son zamanlarda Müslüman ülkelerin çok acı çektiği kolonyalizmin, bir ölçüde on bir, on ikinci yüzyıllardaki filistin ve çevresinin Haçlılar tarafından işgaline paralellik arzettiğinin farkına varmaları olmuştur. Geçrekte haçlı seferlerinin anlam ve önemi Müslüman ve Hristiyanlar açısından çok farklı idi. Haçlı seferlerine fiilen katılanlar Batı Avrupa'da büyük bir dinî heyecan dalgası ile desteklenmişti ve onların çoğu-

nun kafasında en önemli yeri dinî amaçlar işgal ediyordu. Bununla birlikte genel olarak Müslümanlar için haclı seferleri daha az ilgi çekici, salt bölgesel olaylar dizisinden ibaretti. Şüphesiz, konuya ilgi duyanlar için bu olaylar bir ölüm kalım meselesiydi; ama, denebilir ki bu Müslümanlar bile bu olayları, gerçi çok geçmeden Frenkleri Bizanslılardan ayırdetmeye başlamış olsalar bile, çok uzun zamandan beri aşına oldukları Bizans akınlarından pek fazla bir şey olarak görmüyorlardı. Bağdat'ta bulunan halifeye Frenk yayılmasından söz edildiğinde hiçbir ilgi göstermedi ve o zamanlar İslâm dünyasının asıl gücü olan Selçuklu hanedanı belli başlı merkezlerini Bağdat'ın yüzlece kilometre doğusunda kurdular ve muhtemelen Haclı Seferlerinden haberleri bile yoktu. Ancak, bugün bazı Müslümanlar, Batının İslâm dünyasına yönelttiği çeşitli saldırgan tutumları haclı hareketinin yeniden gündeme getirilmesi ve güçlendirilmesi olarak görmektedir. Libyalı Albay Kaddafi, Napolyon'un 1798'de Mısır'a saldırısını Dokuzuncu Haclı Seferi, İsrail devletinin Amerika'nın desteğiyle kurulmasını ise Onuncu Haclı seferi olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Bu sonuncusu biraz doğru değil; çünkü asıl haclıların çoğunun amacı Hristiyan kutsal mekanlarını Hristiyanların denetimi altına sokmaktır.

HZ. MUHAMMED VE İLK DÖNEM İSLÂM'IN İDEALLEŞTİRİLMESİ

Hiz. Muhammed ve ilk Müslümanların idealize edilmesi ve bir duygu halesine büründürülmesi İslâm'ın dünya tarihindeki yerine ilişkin algıyla birleştirilmişti. Kur'ân'ın, Hiz. Muhammed'den 'şasırmış' (dâll) diye sözetmesi (Duhâ) ve başka kaynakların bölge putlarına kurban kestiğini bildirmiş olması olgusuna rağmen, onun her bakımdan mükemmel ve asla müşrik olmadığı kabul edildi. Hiz. Muhammed'in bu şekilde idealize edilmiş olması, büyük tarihçi ve müfessir Taberî tarafından kabul edilmesine ve bir ayetten biraz destek bulmasına rağmen (Hacc) çağdaş Müslümanları 'şeytan ayetleri' hikayesini reddet-

meye sevketmiştir. Hikaye şöyledir: Bir vesile ile Hz. Muhammed, kendisine husumet besleyen Kureyş önderlerini kendi tarafına çekecek bir vahiy beklentisi içindeydi; şeytan, gelen vahye üç bölge tanrıçasının aracılığına müsaade eden ayetler karıştırdı. Hz. Muhammed, bu ayetlerin hakiki vahyin bir parçası olduğunu düşünerek, açık bir biçimde tebliğ etti ve bunlar Mekkeli liderler tarafından İslâmî ibadetlerde okundular. (Joined) Daha sonra bu ayetler konusunda hatalı olduğunu anladı ve aracılığa izin vermeyen, gözden geçirilmiş bir şeklini tebliğ etti; dolayısıyla bu durum Mekkelilerin ondan yüz çevirmelerine neden oldu. Öyle görünüyor ki bu hikayeyi herhangi bir Müslümanın uydurması veya Taberî'nin onun Müslüman olmayan birinden alması diye bir şey sözkonusu olamaz. Yine de çoğu gelenek yanlısı Müslüman bugün bunu kabul etmemektedir.

Bu idealize etme süreci bizzat Hz. Muhammed ve ashabı ile sınırlı kalmadı; fakat ilk râşit halifeler dönemi ve hatta daha ilerisini içine alacak şekilde genişledi. Nitekim ilk dönem İslâm ordularına katılan kişileri başlıca İslâm ve onun yayılması tutkusunun motive ettiği kabul edilir, ancak bu tarihî kaynaklara nesle bir yaklaşımdan kaynaklanan bir görüş değildir. Seferler, başlagnıçta (Rina dışında tutulacak olursa) öyle büyük çaplı ihtida olaylarına yolaçmadı; çünkü işgal edilen ülke sakinlerinin çoğuna 'korunmuş azınlıklar' statüsü tanınmıştı. Çoğu seferlerin asıl amacı -732'de Fransa'ya karşı yapılan ve Tours'ta kaybedilen gibi, ganimet elde etmek içindi' ve şüphesiz birliklerin aklındaki ilk şey de bu idi. Bugün Müslümanlar zaman zaman ilk İslâm fetihlerinin 'sömürgeleştirmeye yönelik bir olay' değil, fakat 'inanç alanına ve insanî kişiliğin kurulmasına yönelik fetihler' olduğu, gerçi bu cümlelerini aktardığımız yazar, biraz çelişkili bir biçimde İslâm'ın kılıçla yayılmadığını idida etse de, ileri sürmektedirler.¹⁴

İlk dönem Müslümanlarının idealleştirilmesinin bir başka yönü ise, onların dinî bağlılıklarının çok güçlü olduğu bu yüzden Kur'ân'ı mükemmel bir şekilde ezberledikleri ve yazıcı olarak onun nüshala-

14. *Risalat al-Jihad*, no. 48.

rını çoğaltırken asla hata yapmadıkları şeklindeki görüştür. Bugün sıradan bir Müslüman, Kur'ân'da, Kitab-ı Mukaddes'te olduğundan farklı olarak; hiçbir metin değişikliği bulunmadığını iddia eder. Bununla birlikte, din bilginleri yedi türlü (veya başka sayıda) okuma şekli bulunduğunun çok iyi farkındadırlar; ki tüm bunlar, bu husustaki, Kur'ân'ın yedi harfe (hurûf) göre vahyedildiğini belirten hadise uygun olarak, genel ve resmî bir kabul görmüştür. Bu bakımdan onlar, Batılı bilginlerin metne ilişkin bir değişiklik olarak gördükeri şeyi değişiklik değil, hakiki vahyin alternatif şekilleri olduğunu ileri sürmektedirler. Modern Batılı bilginler buna ilave olarak ortaçağ Müslüman din bilginleri tarafından kaleme alınmış eserlere dikkat çekmektedirler. Öyle ki bu eserlerde, Kur'ân metninin, Hz. Osman'ın halifeliği zamanında, 650'lerde iki nüsha arasında toplanmasından önce ellerde dolaşan ve resmî olmayan metin farklılıklarını gösteren listeler bulunmaktadır.

Yine, ilk dönem Müslümanların hayatlarına ilişkin idealize edilmiş açıklamalar bulunmaktadır. Özellikle Ehlu's-Suffa olarak bilinen bir grup bulunmaktadır ki bunlar yoksulluğun ve dinî bağlılığın timsali (models) idiler ve suffa'dan, yani Medine mescidinin bir parçası olan (ve Hz. Muhammed'in evine bitişik bulunan) çardaktan başka hiçbir evleri, barkları yoktu. Sonraki kaynaklara bakılacak olursa, bunların sayısının 400'e varacak kadar çok olduğu söylenir. Ancak, ilk kaynaklardan yola çıkılacak olursa, gerçek oldukça farklı idi. Sürekli suffa'da yaşayan insanlara ilişkin hiçbir delil bulunmamaktadır. Medine dışından gelen insanlar, yoksul olmasalar bile, onları Mekke'de ağırlayacak bir tanıdıkları yoksa, kısa ziyaretleri süresince orada kalabiliyorlardı ve Hz. Muhammed zaman zaman yoksul kimseleri sofrasına çağırıyordu; ama öyle görünüyor ki hepsi bundan ibaretti. Ehlu's-Suffa'ya ilişkin açıklamalar, şüphesiz, çağdaşlarından bazılarının maddi lüks ve refahını tasvip etmeyen daha sonraki Müslümanlar tarafından yayılıp duyurulmuştur.¹⁵

15. Bkz., *Encyclopaedia of Islam*, 2 'Alh al-Suffa' maddesi.

Hatta bir anlamda bütün İslâm tarihinin gelenekçiler tarafından idealize edildiğini veya en azından, Sir Hamilton Gibb'in ifade ettiği gibi, 'dinî duygu ve teolojik dogmanın taleplerine' göre şekillendirildiğini söylemek bile mümkündür.¹⁶ Milattan sonra onuncu yüzyıla gelinceye kadar tarihçiler eleştirel yöntemleri kullandılar; ancak o noktadan sonra tarih, onu 'ahlâk eğitimi ve inançla ilgili tartışmaların bir aleti' olarak gören ulemânın ilgisine bırakıldı. Bundan sonra ulemânın kabul ettiği tarih yorumu İslâmî dünya görüşünün standart bir parçası haline geldi; öyle ki bu görüşten herhangi bir sapma sapıklık olarak kabul edildi.

Batılı bir gözlemci ilk dönem İslâm'ın idealize edilmesinde yatan büyük tehlikelerin hemen farkına varabilir. Bir anlamda burada, reform lehinde kullanılan "İncil'e Dönüş" çılgılığının andıran Hıristiyan sloganına benzer bir şey söz konusudur; ancak, aralarında önemli bir fark vardır. Kitab'ı Mukaddes (İncil'te anlatılan hayat şekilleri birçok yüzyılı kapsar; bu bakımdan Hıristiyan reformcular taklit ettikleri şeyde seçici bir tutum sergilemişlerdir. Başlıca takip edilen şey Yeni Ahit'in bazı yönleri olmuştur; dolayısıyla Eski Ahit'teki kaba ve bayağı şeylerin benimsenmesi diye bir mesele olmamıştır. Buna karşılık, İslâm'da, Kur'an'a ve Hz. Muhammed örneğine geri gitme fikri; dünyanın, hayatın bir bakıma hâlâ ilkel ve barbarca olduğu bir bölgesindeki, yirmi üç yıl gibi kısa bir süreyi içine alan döneminin idealleştirilmesi anlamına gelir. Tanrı korkusu taşısın taşımazın, hemen hemen tüm Batılılar, günümüz Müslümanlarının, hırsızlık için ceza olarak el kesmeyi veya zina için taş gömmeye cezasını düşünebilmelerinden dehşete kapılmaktadırlar, isterse bu tür uygulamalar çok ender ve belirli durumlarda olsun.

Hırsızın elinin kesilmesi Kur'an'da (Maide: 38) açık bir biçimde ifade edilir ve muhtemelen zaman zaman uygulanması da yapılmıştır. Modern bir toplumda bu, bir erkek ya da kadının dürüstçe bir hayat yaşamasını güçleştirir ve böylece toplumun üzerinde bir yük

16. Gibb, *Modern Trends*, s. 125.

olurlar. Durum böyle olunca, insan ancak şöyle düşünebiliyor: Hz. Muhammed'in zamanında bu şekilde cezalandırılmış bir kişi şu veya bu şekilde bir aile desteğine sahipti; dolayısıyla bir üyenin hatasından dolayı bütün ailenin acı çekmesinin yerinde olduğu hissedilmiş olabilir.

Zina edenin taşlanması Kur'an'da anlatılan bir ceza değildir. Bir ayette (böyle) bir suç işleyen kadının evden ayrılmasına izin verilmemesi ifade edilir (Nisa: 15); başka bir ayette ise (Nur: 2) zina eden erkek ve kadının dövülmesi gerektiği söylenir. Bununla birlikte, rivayetlere göre, halife Hz. Ömer'in, bu cezayı anlatan 'recm ayetini' Kur'an'ın bir parçası olarak okumuş olduklarını ve ayetin hâlâ baki olduğunu ileri sürdüğü söylenir.¹⁷ Yine, Hz. Muhammed'in zaman zaman bu cezayı uyguladığına ilişkin rivayetler de vardır. Modern tarih eleştirisinin bakış açısından hem Hz. Muhammed'le ilgili rivayetlerin, hem de Hz. Ömer'e atfedilen hikayenin hemen hemen kesin bir biçimde reddedilmesi gerekir. Bunun için çeşitli dayanaklar bulunmaktadır; ancak, kesin olan kanıt İslâm öncesi dönemde Mekke ve hatta Medine'de bile, poliandri (bir kadının birçok 'kocaya' sahip olması) gibi, 'evlilik' ilişkilerinin çeşitli garip şekilleri bulunuyordu ve bu şekiller toplumsal açıdan da kabul görüyordu.¹⁸ Kur'an'ı kuralların amaçlarından biri, bir kadının hayatta yalnız bir erkekle cinsel ilişki içinde olmasını güvence altına almaktı; ama öyle görünüyor ki bu amaca bir anda ulaşamayacağının farkına varılmıştı; çünkü bu o güne kadar olan birçok olağan uygulamalara ters düşüyordu. Nitekim Kur'an'ın, bir erkekle sınırlı kalmayı kabul eden ve buna uyan kadınlarla (Kur'an bunlara muhsinât ya da muhsenât der) böyle bir sınırlamayı gözetmeyenler arasında ayırım yaptığı görülmektedir. Tüm bunlar, taşlama emredilenler adına (İngi-

17. Th. Nöldeke, F. Schwally, *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1909 (ikinci basım) cilt, I, ss. 248-51.

18. W. M. Watt, *Muhammed at Medina*, Oxford, 1956, ss. 378-85, *Buhâri*, 67.37.1 ve başka kaynaklardan aktarma.

lizceye 'adulitrey' olarak çevrilen) zina'nın ne olduğunun bilinmesini güçleştirmektedir. Dövmeyi emreden ayeti takip eden ayet (Nûr: 3) 'zina eden bir erkeğin' ancak 'zina eden bir kadınla' veya müşrik bir kadınla evlenebileceğini söylemektedir; dolayısıyla bu (geleneksel olarak izin verilmiş anlamında) zina'yı sürdüren ve İslâm toplumu içinde yaşamaya devam etmekle birlikte artık bir ölçüde de olsa (?) onların dışında tutulan bir sınıfın bulunduğuna işaret ettiği şeklinde alınabilir.

Bu durum şöyle bir sonuca işaret etmektedir: İslâm'da, en azından Hz. Muhammed'den bir sonraki nesle kadar zinadan dolayı hiçbir taşlama olayı olmamıştır; öyle ki artık önceki çok erkeklerle evlilik uygulamaları ortadan kalkmış ve unutulmuş bulunuyordu. Taşlamanın kabul edilmesi; Kur'ân'ın zina konusunda Kitab ı Mukaddes kadar katı olmadığı -ki burada ceza ölümdür- şeklindeki Yahudi eleştirilerinden dolayı olabilir.¹⁹ Gerçi taşlama bu bölümlerde özellikle zikredilmemiş ise de, cezanın, Yeni Ahit²⁰ ve başka kaynaklardan, taşlanarak icra edildiği bilinmektedir. Lex talionis (kısas yöntemi)'in hâlâ yürürlükte olduğu bir toplumda taşlama, herhangi bir kişiyi kan akıtmaktan dolayı ölüme mahkum şeriata girmesi İslâm'ın ilk yüzyılının ikinci yarısında Müslüman din bilginlerinin eseri olmuş olmalıdır; bununla birlikte onların üstünde durduğu kesin toplumsal koşulları bilmek güçtür. Burada söylenebilecek olan şey, günümüz Müslümanlarının taşlamayı, zina için uygulanabilecek bir ceza olarak kabul ederken gerçek şekliyle ilk İslâm'ı değil, fakat daha sonraki bilginlerin öngördüğü İslâm'ı idealleştirdikleridir.

Yine bazı kişilerin, ideal bir insanî hayatın, en azından bir yere kadar, kısas yönteminin yürürlükte olduğu bir toplumda bulunacağını ileri sürmeleri yirminci yüzyılın sonlarında inanılmaz görünmektedir. Bu hususu biraz genişçe açıklamakta yarar vardır. Çok sayıda Hristiyan 'göze göz' ilkesinin bayağı bir şey olduğunu düşü-

19. Tesniye 22.22; Leviler 20.10.

20. Yuhanna 8 vd.

nür; çünkü böyle bir şey -İslâmî bir terim kullanacak olursak- Hz. İsa'nın Dağdaki Vaaz öğretisiyle 'feshedilmiştir'.²¹ Ancak, bayağı bir şey olduğunu düşünmek onu yanlış anlamak olur. Etkili bir güvenlik gücüne sahip güçlü bir yöneticinin bulunmadığı birtoplumda kisas ya da misilleme (başa baş, dişe diş vs.) kamu güvenliğini sağlayıp sürdürmenin, denebilir ki, en iyi yoludur. Bu yüzden hem Eski Ahit'te, hem de Kur'an'da emredilmiştir.²² Caniyi cezalandıracak merkezî bir otorite bulunmadığından, ölen bir kimsenin intikamını almak en yakın akrabasının kutsal görevi olmaktadır. Kitab-ı Mukaddes, kasıtlı öldürmeyle kasıtsız öldürme arasında ayırım yaparak, misillemenin birinci durumda yapılması gerekliliği hususunda ısrar eder.²³ Hatta Kur'an'ın nüzulünden önce bazı Arapların gerçek bir insan hayatına karşılık bir kan-bedeli (deve ya da para) koydukları görülmektedir; ama muhafazakâr ahlâkçılar kan yerine sütle dolu olan develeri kabul edenleri alaya almışlardır. Kur'an, tam cezadan vazgeçilerek kan bedelinin kabul edilmesini salık verir. O günlerde hayatın genel karakterini ortaya koyan olgu şu idi: Müslümanlardan bazısı müşrik bir kabilenin eline düştüğünde, Müslümanlarla yapılan bir savaşta öldürülen bir aile üyesinin yerine misilleme olarak acımasızca ölüme mahkum edilmesi için Mekkelilere salıyorlardı. Misillemenin yerine getirilmesi normal olarak bir akrabalık dayanışması sayılıyordu.

'Özel' misillemenin, Kur'an'da emredilmesine rağmen, bugün insan toplumu için bir ideal olarak kabul edilemeyeceğinin temel nedeni, bunun başlıbaşına ahlâk dışı olması değil, fakat ilkel bir toplum yapılanmasına ait olması ve onu öngörmesidir. Daha medenileşmiş ve daha organize olmuş toplumlarımızda etkili güvenlik güçleri ve yargı kurumları bulunmaktadır; öyle ki bunlar çoğu durum-

21. Matta 6.38-42.

22. Çıkış 21.12-14, 23-5; Levililer 24.17; Sayılar 35.16-34; Tesniye 19.21; Sureler: 178; Maide: 45; Nahl: 126; vs.

23. Levililer 19.1-13.

larda katil ve canileri tutuklama, yargı önüne çıkarma ve cezalandırma gücüne sahiptirler. Bu bakımdan toplumlarımız 'özel' misillemede bulunmayı veya bireylerin 'hukuku kendi ellerine almalarını' haklı olarak yasaklamışlar; çünkü oç alan kimsenin her zaman misli mislinden daha fazlasını talep etme tehlikesi vardır. Kur'an'da, misillemenin görülen haksızlıktan daha fazla olmaması gerektiği hususu üzerinde ısrarla durulur. İslâm öncesi Arabistan'da bir vesileyle büyük bir şeyh öldürölmüş, buna misilleme olarak ise katilin kabilesinden bir delikanlı öölme mahkum edilmişti. Katilin kabilesi bu kurbanın, şeyhin ancak ayakkabısının bağcığı yerine geçebileceğini ileri sürdü ve bu durum kanlı bir savaşa yolaçtı. Bu gözlemler, Kur'ânî kısas emrinde geçerli bir ilke bulunabileceği, ama böyle bir ilkenin, insan toplumunun yapısında bir gelişmenin bulunduğu ve bunun herhangi bir 'özel' misilleme hak ve görevinin dışarıda tutulduğu kabul edilirse ancak o zaman modern koşullarda uygulanabileceği imkanını açık bırakmaktadır.

İlk dönem İslâm'ın idealleştirilmesinde yatan belirli tehlikelerden ayrı olarak genel bir tehlike daha vardır; yani toplum eski olan bir şeyi yeniden yaratmaya öylesine gömölür ki hâlihazırdaki gerçek meydan okumaları ve sorunları göremez ve onlarla ilgilenemez. Arnold Toynbee, *Study of History* adlı eserinde gelip geçici kişi veya kurumun idolleştirilmesinden (idealize edilmesinden değil, putlaştırılmasından) söz etmiş ve oldukça geniş birçok örnek ve açıklamalar getirmiştir.²⁴ Gerçi o çağdaş İslâm'ı anmasa bile kavramı ona da uygulanabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, putlaştırılan, gerçekten olduğu şekliyle ilk dönem İslâm değil, fakat takip eden üç ya da dört yüzyıl içinde din bilginleri tarafından oluşturulmuş, İslâm'ın kendisini görüş biçimidir. Şeriatın kılı kırk yararcasına incelenmesine ve kısmen siyasi yöneticilikte işlemekle birlikte kısmen de ondan bağımsız olan, dinî bir kurumun teşekkölüne dayanan İslâmî bir toplumun yapılanmasının da bu imajla bağlantısı vardı. 1000 veya da-

24. Arnold Toynbee, *A Study of History* London; 1939, cilt IV, ss. 261 vd.

ha önceki bir tarihten başlayarak 1600'lere kadar İslâmî bir dünya toplumunun meydana getirilmesi, bütün bir insanlığın en üstün başarıları arasında sayılması gereken dikkate değer bir başarıdır. Yer-yüzünün alabildiğine geniş bir bölgesinde yaşayanlara yüksek bir toplumsal istikrar ve denge düzeyi bahsedilmiştir; ki bu büyük siyasi ayaklanmalarla ciddi bir biçimde rahatsız edilmemiştir. Ancak bu başarıya rağmen, yeniden aynı ilk dönem İslâm imajına dayanan bir toplumun oluşturmaya yönelik herhangi bir girişimin doyurucu sonuçta elde etmesi ihtimal dışıdır. Doğal olarak ilk dönem İslâm'ın temel tecrübesinden kaynaklanan çağdaş sorunlara çözüm bulunabilmesi için yapılması gereken şey, Kur'ân ve hadiste mündemiç bulunan aslî ilkelerin köklü bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır.

İlk dönem İslâm'ın idealleştirilmesine yönelik bu eleştiri, günümüz Müslümanlarına, Kur'ân ve Sîret'(Peygamber'in hayatı)ten yola çıkarak çağdaş sorunlarla başa çıkmaya yönelik ilhamı bulabilme imkanını açık bırakma niyetini taşımaktadır. Bu noktanın önemini belirtmek ve geçmişe 'geri gitmenin ' daha uygun yollarını ortaya koymak için, tanınmış iki Hıristiyan liderin Hıristiyanlığa ilişkin bir ifadesini buraya almak yararlı olabilir:

Baştanbaşa bütün Hıristiyan dünyasında, âdeta Kutsal Batı'nın yönlendirmesiyle oluyormuş gibi, Hıristiyanlar yeniden köklerine gidiyorlar. Gerçek kiliseyi bulmak için ilk yüzyıla geri gitmemiz gerektiği kanaati 'ilkelcilik' değildir... Sonra da çocukça bir yaklaşımla ideal olarak görünen bir çağa ilişkin bazı romantik yanılsamaları yeniden oluşturmaya çalışıyorlar. Tersine, Hıristiyanlara, birçok başka disiplinlerden elde edilen bilgilerin ışığında mezhebî tutumlarından hangilerinin kalıcı, hangilerinin gelip geçici ve sersemleştirici olduğunu ayırtetmelerinde yardım edecek olan bu ilk çağların düşüncesi ve önceliğidir, gibi görünüyor.²⁵

25. M. Rasmey ve L. J. Suennes, *The Future of The Chirsitan Church*, London, 1971, s. 78.

Dinî kurum ve çöküşü

Önceki bölümde anlatılan standart İslâmî dünya görüşü ve kendisine ilişkin tasavvuru dinî kurum tarafından yüzyıllar süren bir dönemde oluşturulmuştur. Bu kurumun çabalarıyla bu dünya görüşü tüm Müslümanların düşüncelerine egemen olmuştur ve kurum ve egemenliğini hâlâ sürdürmeye çalışmaktadır. Bugün İslâm dünyasındaki çatışmaların birçoğunun temelinde bu yattığından, mevcut durumu anlamak için dinî kurumun şimdiki konumu ve tutumuna, geçmiş tarihine yeterince gözetmek önem arz etmektedir. Dinî kurum, Batılı gazetecilerin genel olarak 'din adamı' dedikleri kimselerden oluşmaktadır; ancak bunlar papaz ve rahiplere benzemeyen, temelde hukuk bilgisi ve donanımına sahip olan kişilerdir. İslâm hukuku, her zaman İslâmî yüksek eğitimin çekirdeğini oluşturmuş ve hâlâ da öyle olmaya devam etmektedir. Kelâm, araştırma ve inceleme konusu olarak, âdeta ikinci dereceden bir konu durumundadır. Sünnî Müslümanlar arasında bu kişiler için kullanılan en yaygın tabir, 'molla' gibi başka tabirler de bulunmakla birlikte, (İngilizceye de 'ulemâ' olarak geçmiş olan) 'ulemâ' deyimidir; dolayısıyla 'din bilginleri' tabiri kabataslak bir çeviri olur. Çoğu İslâm ülkesinde ulemâ çok sayıda farklı görevleri icra eder: Avukatların yaptığı sıradan işler yanında, Şer'i mahke-

melerde yargıçlık, müftülük, camilerde imam ve vaazlık, vakıf yöneticiliği gibi görevleri bunlar arasında sayabiliriz.

İlk yüzyıllarda, kimin âlim olma niteliğine sahip olduğu konusunda bir anlayış ve anlaşma olmakla birlikte, her şey gayr-i resmî idi ve hiçbir teşkilat bulunmuyordu. Buna karşılık Osmanlı imparatorluğunda, birazdan görüleceği üzere, özellikle merkezi bölgelerde, muazzam bir hiyerarşik örgütlenme vardı; Arapların yaşadığı bölgelerde ise yalnızca yüksek makamlar yapının parçası durumundaydı. Bugün bu bölgelerde ve çoğu İslâm ülkesinde ulemâ sınıfı, içlerinden birinin başkanlığında bir işbirliği ve ortaklık oluşturmaktadırlar. Bu ortaklıklar arasındaki ilişkinin gayr-i resmi olmasından dolayı, Sünnî din kurumunun kendine özgü ya da istisnâi olduğunu söylemek herhalde daha doğru olacaktır. İran'da ise (VI. bölümde anlatılacağı üzere) durum oldukça farklıdır; zira burada resmî din Şia'nın İmamiye koludur.

GÜCÜNÜN DORUĞUNDAKİ DİN KURUMU²⁶

1850'ye kadar olan üç yüzyıl veya ona yakın bir süre içinde Osmanlı İmparatorluğu'nda din kurumu İslâm dünyasının herhangi bir yerinde olandan çok daha yüksek bir örgütlenme içine girmiştir. Bu gelişmenin, hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş Yunan Ortodoks Kilisesi'nin ana merkezinin İstanbul'da bulunmuş olması olgusundan kaynaklanmış olabileceği öne sürülmüştür. Öyle veya böyle, din kurumunun başında Şeyhu'l-İslâm denen ve imparatorlukta sultan ve Vezir-i a'zamdan sonra üçüncü en güçlü kişi olan yüksek rütbeli bir kişi bulunuyordu. Şeyhulislâmın altında bir dizi din bilgini sıralanıyordu. Bu sınıfa üye olmak bir dizi okula devam ettikten sonra elde edilen akademik başarıya bağlıydı. Bunlar derece bakımından yük-

26. Bu kısım başlıca şu kitaplara dayanmaktadır: H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, i/2, London, 1957 ve Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961.

seldikçe kendilerine medreselerin bir ve ikinci sınıflarında hocalık ve küçük kazalarda kadılık görevleri veriliyordu. Birçok atama yalnızca on iki aylık bir süre için oluyordu; sonra ilgili kişi, belki de bir aradan sonra, bir üst derecedeki bir makama getiriliyordu. Bütün ilerleme sistemi katı bir biçimde düzenlenmişti. En yüksek rütbeler medreselerdeki müderrislik (profesörlük)'lerden oluşuyordu. Bu eğitim ve adli makam hiyerarşisinden başka, müftülerin, yani resmi hukukî görüşü (fetvâ) bildirme yetkisi olan kişilerin içinde bulunduğu daha gevşek bir örgütlenme vardı. Bunlar bu makama ölünceye kadar bir süre için atanıyorlardı; ancak, açıkladıkları görüşler için bir ücret talep etmeleri imkanı olsa da, genellikle maaş alamıyorlardı. Şeyhulislâmın uhdesinde bulunan din kurumu böylece tüm yüksek eğitimi, adli yönetimi ve bir anlamda açıklanmayı gerektirse de, yasaların formüllendirilmesini denetimi altında tutuyordu.

Bu hususlarla ilgili yeterli bir anlayış ortaya koymak için şeriat ya da İslâm hukukunun mahiyeti konusunda birkaç şeyden daha söz etmek gerekmektedir; çünkü bu, birçok bakımdan Batıda anlaşılan hukuktan önemli ölçüde değişiklik göstermektedir. Kur'ân, miras kurallarının durumunda olduğu gibi, bazıları genel yapıda, bazıları daha ayrıntılı olmakla birlikte, nisbeten küçük sayıda hukuk kuralları içermektedir. Bu kurallar, hadislerde kaydedilen şekliyle Hz. Muhammed'in sözleri ya da örnek davranışlarına dayanan başka kurallarla takviye edilmiştir. Hz. Muhammed'in örnek davranışına sünnet'diye de atıfta bulunulur. İlk ulemâ, İslâm devletinin yönetimi ve hukuk sisteminin Arab'ın geleneksel kullanımına değil, İslâm ilkelerine dayanması gerektiği konusuna derin bir ilgi göstermiş olan insanlardı. Onlar, bu ilkelerin ne olduğu ve pratikte nasıl uygulanmaları gerektiği konusunda uzun sözlü tartışmalara katıldılar; ve bu durum daha sonraki yüzyıllarda yapılan hukukî araştırma ve incelemelere emsal (pattern) teşkil etti. Tartışmaların birçoğu, Batılı bir gözlemciye, hukukî olmaktan çok ahlâkî olarak görünen ilkelere konusunda idi. Sonunda, geniş bir anlaşma alanı bulunmuş olsa bile, birçok bakımdan birbirinden farklı olan bu tür çok sayıda ele

alış tarzı (treatise) ortaya çıktı. En büyük uzlaşma sıradan insanların pratik görevleri alanında oldu ve bunlar oldukça kesin ve değişmez bir biçim aldı. Ancak burada bile, görevlere ilişkin bir tek özlü formüllendirme yoktu. Dört Sünnî 'okul' (mezâhib) kabul görmeye başladıktan sonra, gerçi okul içinde bazı konularda hakim olan bir görüşten söz etmemiz mümkün olmakla birlikte, bir tek otorite kurmuş metin hâlâ yoktu.

Şeriatın böyle bir karaktere sahip olmasından dolayı, bazı yeni durumlarda neyin doğru olduğu konusunda hukukî görüş ya da fetva verecek nitelikli ve yetkili kişilerin bulunması önem arzetmeye başladı. Bu kişi müftü idi. Ancak, müftünün 'görüşü', hatta onun resmi bir konuma sahip olduğu zaman bile, nihai değildi; ilk müftünün kanıtlarına karşı çıkabildiği sürece, başk abir müftü tarafından buna meydan okunabilirdi.

Şeriatın karakteri aynı zamanda şeriat mahkemesindeki bir yargıcın fonksiyon görmesini de etkilemiştir. Bir tek yetkili metin olmamasından dolayı, o, kararlarında bir ölçüde esneklik elde etmiş; dolayısıyla, uygun metinleri dayanak olarak almak suretiyle, yerel şartları karşılamak için küçük değişiklikler getirebilmiştir. Abbâsî hilafeti döneminde (750-1258) şeriat mahkemelerinin yanında başka yargılama yöntemleri ortaya çıkmaya başladı. Bu mahkemelerin görevlerini icrada içine düştükleri belli bazı zaaflarından dolayı, halife muhtesib denen bir görevli atadı; bu kişinin çarşı pazar işlerinde yargılama ve halkın ahlâkî davranışlarını denetleme hakkı vardı. Aynı şekilde bazı kamu görevlilerine de hukukî yetkiler tanınmıştı ve Bağdat'ta mezâlim mahkemeleri adıyla sivil ve cinayet davalarına bakan bir üst mahkeme kurulmuştu. Bu tür mahkemelerin kurulması, cezaî konularda yöneticiye geniş bir takdir yetkisi tanıdığına göre, şeriata aykırı değildi. Ne var ki Osmanlı İmparatorluğu'nda bu yargılama hak ve yöntemlerinin kötü(ye) kullanıldığı bazı durumlarla karşılaşıldı; ve sultanlar kanunlar (yönetimle ilgili düzenlemeler) ve başka önlemler aracılığıyla bunları din kurumunun kesin denetimi altına soktular. Bu durum, şeyhulislâm ve önde gelen ulemâ-

nın adli yönetim üzerinde tam bir denetime sahip olduğu anlamına gelmektedir; çünkü baştan sona imparatorlukta ki şeriat mahkemelerinde görev yapan tüm yargıçlar (hakim ve kadılar) din kurumunun üyesi ve o devletin medreselerinde eğitim görmüş kişilerdi.

Fıkıh, yani İslâm hukukunun İslâmî yüksek eğitiminin çekirdeğini oluşturması ve aynı kişilerin nöbetleşe olarak yargıçlık ve müderrislik görevlerinde bulunabilmelerinden dolayı, din kurumunun Osmanlı eğitim sistemini denetimi altında tuttuğu açıkça ortada olan bir şeydir; ve bu şekilde de geleneksel dünya görüşü ve kendini algılama biçiminin üstün gelmesi lehinde çalışmalar yapabiliyordu. Ancak, eğitim, daha kapsamlı bir biçimde, bu bölümün dördüncü kısmında ele alınacaktır.

Din kurumunun önceki gelişimini burada daha fazla anlatmaya gerek yoktur; ancak, bunun yönetici ile veya daha genel olarak, siyasi kurumla olan ilişkisi konusunda bir şeyler söylemek önem arz etmektedir. İslâm'ın birinci yüzyılı boyunca, İslâmî ilkelere dayalı bir İslâm devleti görmek isteyen samimî kimseler bu tür konuları tartışmak için mescitlerde bir araya geliyorlardı. Bir kimsenin, bu tür meselelerde ortalama bilgi ve kavrayıştan daha fazla şeyler bildiği anlaşıldığında, o kişi mescitte bir görev üslüyor ve çevresinde toplanan öğrencilere ders veriyordu. Emevî halifeleri hanedanının Abbasilerle yer değiştirmesine yolaçan 750'deki olaylarda bu samimi âlimlerin hemen hemen tümü Abbasiler tarafından desteklendi ve sırasında, yargıçlar çoğunlukla bunların arasından atandığına göre, resmî bir tanınma derecesiyle ödüllendirildiler.

Henüz olgunlaşmamış din kurumunun tanınması, aynı zamanda onun üzerinde bazı siyasi baskılar olduğu anlamına gelmekteydi. Uygulanan 'baskı ve şiddet' (mihne) yönetici, yani halife ile olan ilişkide bir bunalıma yolaçmıştı. 833'te (veya daha önce) halife Me'mun, adli yönetiminin herhangi bir yönüyle bağlantısı olan âlimlerin, Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış değil, yaratılmış sözü olduğuna inandıklarını açıkça itiraf etmelerini emretti. Bu, anlamsız bir kelimî tartışma olarak görünebilir; ancak, bunun din kurumuy-

la halifenin 'sekreterleri'ya da memurları arasındaki iktidar çekişmesiyle bağlantısı vardı. Eğer Kur'ân Allah'ın yaratılmış sözü ise, farklı bir şekilde yaratılmış olabilir, dolayısıyla ilahî yetkiyle donatılmış biri (bazı Müslümanların halife adına iddia ettikleri gibi) onu değiştirebilirdi. Öte yandan, eğer yaratılmamış ise Tanrı'nın mahiyetine ilişkin bir şey ifade etmektedir ve değiştirilemez demektir; dolayısıyla bu durumda nihâî söz halife ve onun yandaşlarında değil, şeriatın yetkili temsilcilerinde, yani din bilginlerindedir.

Ulemanın çoğu, aksi kanaatte olmalarına rağmen, yaratılmışlığı itiraf yönündeki talebe teslim oldu; ancak, başta Ahmed İbn Hanbel olmak üzere, bir kaç kişi bu isteği reddetti ve işten el çekmeye zorlandılar. Baskı ve şiddet sonraki iki halife döneminde de aralıklı olarak devam etti; ama 847'de Mütevekkil'in iktidara geçmesinden hemen sonra buna son verildi. Siyasal kurum, yaratılmışlık öğretisinin, imparatorluktaki yaklaşık olarak daha sonraki Sünnî ve Şiilere tekabül eden önemli iki ana fikir akımının arasını düzelterek umuyordu; ancak, 847'ye kadar öğretinin böyle bir etkisi olmadığı açıkça ortaya çıktı; çünkü bu öğreti her iki kanadı da tatmin etmiyordu. Baskı ve şiddetten vazgeçme politikasından çıkan sonuç, hilafetin resmî öğretisi olarak Sünnîliğin kabulüyle aynı anlama geliyordu. Ahmed İbn Hanbel yeniden itibar ve iltifat kazandı ve din kurumunun belli bazı alanlarda yetkili olduğu kabul edildi; ancak bu, din kurumu adına asla tam bir zafer anlamına gelmiyordu; zira onun siyasal kurum karşısında ayakta kalması çok zor olmuştu.

Bu andan itibaren, Sünnî din kurumu ile siyasal kurumun değişen şekilleri arasında bir anlaşma olduğunu söylemek mümkündür (arkadan, siyasî iktidarın 945'te halifelerin eline geçmesi geldi). Din kurumunun, hilafetin hakim olduğu yerlerde toplumsal hayatı özel, medenî ve ceza hukuku aracılığıyla belirlemesine müsaade edildi; ancak, siyasal kurumun dış politikası veya hatta halifenin kendisine bağlı birimlerle olan ilişkisi açısından hiçbir yetki tanınmadı. Bu tanınma derecesinin karşılığı olarak din kurumu da siyasal kuruma biraz meşruiyet verdi.

Abbasîlerin 750'de iktidara gelmelerinden sonraki yaklaşık yüz eli yıllık dönem, şeriatın ayrıntılı bir biçimde incelenmesi konusunda yaratıcı bir dönemdi. Bu süre içinde bir dizi 'okul' ya da mezhep (mezâhib) ortaya çıktı; öyle ki bunlardan dördü, başka bazıları giderek kaybolurken, resmî olarak kabul edilmeye başlandı. Bunlar nazariye bakımından farklılık gösteren sadece birer 'okul' değil, aynı zamanda uygulama konusunda da farklılıkları olan mezheplerdi; dolayısıyla her Müslüman bunlardan birine bağlı olmak durumunda olduğundan, öldüğünde malının nasıl bölüneceği ve namazın (salât) nasıl kılınacağını ayrıntılı olarak bilinmesi gibi konularda onu pratik açıdan etkilemişlerdir. Dört Sünnî mezhep Hanefilik, Malikilik, Şafîlik ve Hanbelîliktir. Bu mezhepler adlarını kurucuları olan, sırasıyla Ebû Hanife (ö. 767), Mâlik İbn Enes (ö. 795), Şâfiî (ö. 820) ve Ahmed İbn Hanbel (ö. 855)'in adlarından almıştır. Şeriatın bu okullarda ve günümüze kadar gelemeyenlerde kılı kırk yararcasına incelenmesi kişisel çabaya (ictihâd), yani nitelikli âlimin temel kaynaklara gitme ve onlardan İslâmî ilkeler olarak düşündüğü şeyi çıkarma hakkına dayanıyordu. Onuncu yüzyılın ilk yarısında artık ictihad kapısının kapandığı yolunda bir icma (consensus) ortaya çıkmış görünür; bu demektir ki artık okullar/mezhepler ortaya çıkamaz, dolayısıyla bundan böyle din bilginleri mezheplerinde daha önceden tesbit edilen şeyleri takip etmek durumunda kalacaklardır. Bu konuda hiçbir kesin ifade kaydına rastlanmamaktadır; ancak, İslâm hukukuyla ilgili birçok konuda olduğu gibi, gayr-i resmi bir uzlaşma bulunduğu görülmektedir. Bu tutumun din kurumunu ve onun üyelerini siyasî baskılar karşısında korumak için kabul edildiği pekâlâ söylenebilir; çünkü bir yargıç artık şöyle söyleyebilirdi: 'Ben, hukuku, sizin istediğiniz gibi eğip bükmem; çünkü ben geçmişe uymakla yükümlüyüm.'

DİN KURUMUNUN TOTALİTERCİ STRATEJİLERİ

Din kurumunun gelişim tarihine daha fazla girmeksizin, onun önerdiği ve öngördüğü dünya görüşüyle bütün İslâmî düşünme bi-

çimine hakim olmasına yolaçan işleyiş tarzına artık gözatabiliriz. *Sapıklıktan Kurtuluş* adlı otobiyografik eserinde Gazâlî, bir defasında Ahmed İbn Hanbel'in genç bir âlim olan Muhâsibî'ye, sapık bir mezhebin, yani Mu'tezile'nin öğretilerini reddeden, ama daha önce öğretilerinin tam (ve belki de nesnel) bir izahını veren bir kitap yazmış olmasından dolayı nasıl çıkıştığını anlatır. İbn Hanbel, okurun, Mu'tezile'nin öğretisinin etkisinde kalabileceği ve reddiyeleri okumadan onları olduğu gibi kabul edeceğinden korkuyordu. Bu tutum, din kurumunun daha sonraki birçok yaklaşımı açısından tipik bir durum arzeder. Tutum, sapıklıklara karşı savunmada bulunmaktadır; ama aynı zamanda da onların görüşlerinin herhangi bir şekilde hoş gelecek takdiminin genel Müslüman kitleye ulaşmasını engellemeye çalışmaktadır. Ana akım olan sünnî kalam eserlerinde, daha önceki sapık kuşaklara ait görüşlerin ayrıntılı bir biçimde tartışıldığı ve reddedildiğini, ama çağdaşların görüşlerinin tartışılmadığını görüyoruz. Böylece, sapıklığına hükmedilen görüşler, onlara hiçbir alenilik tanımamak suretiyle, yokedilebilirdi.

On ve on birinci yüzyıllarda, felsefeyle ilgilenmesi beklenen mütekellimler de içinde olmak üzere, kalamcılar; Felâsife ya da Müslüman Yeni Platoncularla böyle soğuk davranarak ilgilendiler. Bu filozofların görüşleri kalamcılar tarafından ne okundu, ne de tartışıldı. Ancak, 1100 yılına doğru bir iki kişi bu startejinin bütünüyle başarılı olmadığının farkına vardı; öyle ki Felâsife din bilginleri çevresinin dışında olan zeki kimselerden destek görüyordu. Bu durum ve şartlar altında, Gazâlî, onların görüşlerinden bazılarının dine aykırı nitelikte oluşunun kalam açısından kesin bir biçimde kanıtlanması gerektiğinin yerinde olacağını düşündü. Özellikle İbn Sînâ'nın kiler olmak üzere, onların kitaplarının kopyalarını elde etti ve dikkatli bir biçimde inceledi. Onların görüşlerinin bir özetini, yani *Filozofların Amaçları*'nı yazdı; öyle ki bu kitap bazı bakımlardan filozofların kendi metinlerinden daha açıktır; ve arkasından da inançsızlık ya da sapıklık olarak gördüğü hususlarla ilgil ibir reddiye niteliğindeki *Filozofların Tutarsızlığı*'nı yazdı. Kendi uzmanlarıyla bağımsız bir di-

siplin olan felsefe İslâm'ın özülkesinde çökmekteydi ve şimdi ise bütünyle ortadan kalkmış durumdadır. Bir yüzyıl kadar İslâmî Batı'da devam etti, sonra orada da gözden kayboldu. Yalnızca İran bölgesinde, teosofîye daha yakın olmakla birlikte, bir felsefe şekli olarak kendini koruyup devam edebildi. Başta Aristoteles mantığı olmak üzere, Yunan felsefesinin belil bazı dalları kelam disiplini içinde alıkonuldu. Bu şekilde din kurumunun stratejileri Felâsife'den gelebilecek tehditleri bütünyle ortadan kaldırmaya yöneldi. Ortaçağda Felâsife'ye karşı takınılan tavırla Osmanlı ulemâsının son birkaç yüzyıl boyunca modern Batı düşüncesini görmezlikten gelmesi arasında bir paralellik bulunmaktadır. Eğer Osmanlılar Batı Avrupa'yı fethetselerdi, sonuç muhtemelen aynı olurdu; ama görüldüğü gibi, durum çok farklıdır.

Ortaçağ boyunca ve bu yüzyıla gelinceye kadar Müslümanlar Hristiyan öğretilerine karşı reddiyeler yazagelmışlerdir; ancak, Ahmed İbn Hanbel'in belirttiği hususa uygun olarak Hristiyan inançlarının sadece çok kısa bir açıklamasını vermişlerdir. Dahası, İncil'le ilgili 'tahریف' öğretilerinden dolayı, Müslümanlar Hristiyan ve Yahudilerle tartışmaya girmemişler, dolayısıyla da, bu dinlerle ilgili olarak Kur'an'da anlatılanlarla yetinmek suretiyle, onların gerçekten neye inandıklarını anlama fırsatını fiilen kaçırmışlardır. Karşılatırmalı din biliminin İslâm ülkelerinin modern üniversitelerinde bir araştırma konusu halinde ele alınması, ancak son on yirmi yıl içinde olmuştur; ama bu güne kadar fazla bir ilerleme kaydedilmiş görünmemektedir. İslâm'ın, hayat için gerekli olan tüm bilgileri içerdiği görüşü bir yana, öteki dinlerin araştırılması, İslâm'a başka bir din adına teslim olan Müslümanların cezalandırılmasını emreden âyetlerde (Nahl: 106; Gâşîye: 23 vd.) Kur'an tarafından kötü gösterilmektedir; din kurumunun geçmişte genel olarak öngördüğü uygun ceza ölüm cezasıydı. Dinde hiçbir zorlama olmadığını söyleyen Kur'an'a (Bakara: 256) rağmen bu böyle olmuştur.

Bu yüzyılda, geleneksel dünya görüşü ve kendini algılama biçimini (self-imafe) koruyup sürdürmek ve bunları değiştirme teşeb-

büslerine engel olmak için din kurumu tarafından sıkılaştırıcı önlemler alınmıştır. İskenderiye’de yargıçlık ve oradaki Mescid Medresesi’nde müderrislik yapan Mısırlı âlim Ali Abdurrezzak’ın durumu bunun dikkate değer bir örneğidir. Hilafetin Türkiye Cumhuriyeti tarafından 1924’te kaldırılmasından sonra ve bu kurumun geleceği hâlâ tartışılmakta iken bu zat *İslâm ve Usûlu’l-Hukm* (İslâm ve Yönetim İlkeleri) adıyla bir kitap yazdı. Bu kitapta o, Hz. Muhammed’in gücünün özünde siyasi değil dinî ve ruhi olduğu şeklinde bir zemine dayanarak, İslâm toplumunda halife olamayacağını savundu. Kitap hemen bir protesto fırtınasına neden oldu ve karşıt görüşü savunan çok sayıda kitap yayımlandı. Ezher Üniversitesi’nin yirmi beş ulemâsından oluşan mahkeme onu sapıklık ve ‘ulemânın vasfına uygun düşmeyen’ davranışta bulunmakla suçladı; ve bir daha ders verememesi ve yargıçlık görevinde bulunamaması için akademik ünvanlarını elinden aldı. O da Mısır’dan ayrılarak Paris’e yerleşti.²⁷ Bir kişiye yöneltilen bu sert saldırının asıl nedeni, öyle görünüyor ki, onun geleneksel dünya görüşünün temel noktalarından birini, yani İslâm’da dinle siyasetin ayrıl(a)mazlığını inkar etmiş olmasıydı; bu konu ileride Bölüm V’te tartışılacaktır.

1926’da hatırı sayılır bir fırtına estiren başka bir kitap yayımlandı. Bu, Tâhâ Hüseyin tarafından yazılmış ‘Cahiliye Şiiri’ (*Fîş-Şi’ri’l-Câhili*) adını taşıyan bir eserdir. Yazar, edebiyata ait eleştiri yöntemlerini kullanarak, çoğu İslâm-öncesi Arap şiirinin daha sonraki dönemlere ait bir uydurma olduğunu öne sürdü; o bu konuda kendini cahiliye şiirinin çoğu Avrupalı eleştirmenlerinden daha şüpheli gösterdi ve ister istemez çok aşırı gitti. Gerçi cahiliye şiirinin otantikliğinin standart İslâmî dünya görüşünün asli bir parçası olduğunu söylemek mümkün değilse de, din kurumu, belki de Batıya ait eleştiri yöntemlerinin zımnen tasdik edilmesinin tehlikeli olduğunu hissetmiş olmasından dolayı, ona saldırdı. Sonunda kitabın toplatıl-

27. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933, ss. 259-67; Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965, ss. 69-72.

masına karar verildi; ama Tâhâ Hüseyin, (Batı tipi bir kurum olan) Mısır Üniversitesindeki arkadaşları tarafından akademik özgürlüğün tehdit edildiği gerekçesiyle desteklendi. 1929'da Güzel Sanatlar Fakültesi'nin ilk Mısırlı dekanı oldu; derken birçok iniş ve çıkışlardan sonra, 1950'den 1952'ye kadar eğitim bakanlığı yaptı. İslâm öncesi (câhiliye) şiir konusundaki görüşlerinden asla vazgeçmedi; ama kitap 1927'de *İslâm-Öncesi Arap Edebiyatı* (şiir, edebiyata dönüştürülmüş) adıyla yeniden yayımlandığında, Hz. İbrahim ve İsmail ile ilgili Kur'ân kıssalarına 'mit' olarak atıfta bulunduğu kısımları kaptan çıkardı.²⁸

Hakim dünya görüşüne aykırı olan herhangi bir şeyi bastırma politikasının en son örneği Pakistan'da görülür. Öyle ki bu ülkede, 1986'da Hz. Muhammed hakkında sayısızca yazılar yazan veya konuşanlar için katı cezalar öngören bir yasa kabul edilmiştir. Öyle görünüyor ki bu yasa onun risaletinin herhangi bir yönünün modern tarihsel eleştiriye tabi tutulmasını önlemek için çıkarılmıştır. Keza Pakistan (bir sonraki bölümde anlatılacak olan) modern Ahmediye mezhebine karşı da bir dizi önlemler almıştır. Sonunda Ahmediye mezhebinde olanların Müslüman olmadıkları ilan edildi ve 'mescid', 'ezan' gibi, özellikle İslâmi olan sözcükleri kullanmaları yasaklandı.

Son olarak, dinî kurumun tutumunun nasıl Arapçanın yoksullaşmasına yolaçtığı da dikkat çekicidir. İslâm'ın dışında neler olup bittiği konusundaki genel ilgisizlikten dolayı veya hatta bu dünyanın kasten gözardı edilmesinden ötürü, din bilginleri (on altıncı yüzyıldan başlayan) modern dönemdeki Avrupa ve Hristiyan düşüncesine hiç ilgi göstermediler. Kartezyen ve Kartezyen sonrası felsefe ya da toplumbilim kuramcıları tarafından ortaya atılan soru(n)lar üstüne Arapçada yaratıcı hiçbir eser bulunmamaktadır. Bunun sonucu öyle olmuştur ki, bugün Avrupa'da yazılan birçok kitabı Arapçaya aktarmak imkansız hale gelmiştir; çünkü Arapça, tam

28. Adams, *Islam and Modernism*, ss. 253-9; Pierre Cachia, *Tâhâ Husayn*, London, 1956, ss. 58-65.

ve kesin bir biçimde karşılayacak yeterli kelime hazinesinden yoksundur. Şüphesiz on dokuzuncu yüzyıldan beri bazı Müslümanlar Batı düşüncesini özgün dillerde araştırmış ve bu dillerde kitap bile yazmışlardır; ama bunlar liberal bir bakış açısına sahip olan kişilerdir. Söylendiğine göre, 1950'lere kadar Ezher Üniversitesi'nde hiçbir profesör, herhangi bir Avrupa dilinde hiçbir kitap okumamıştır. Arapçadaki bu yetersizlikler Arapça konuşan Müslüman yığınlar için, onların geleneksel dünya görüşünün ötesine gitmelerini önlemek açısından başka bir engel ortaya çıkarmıştır.

YASAMA VE HUKUKLA İLGİLİ SORUMLULUKLARIN KAYBI

1850'ye kadar gelen yüzyıllar içinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî kurumu merkezî eyaletlerinde güçlenme gösterdiği ve oldukça örgütlü bir yapıya büründüğü halde, 1850'den sonra bu gücü hızla azaldı. İmparatorluğun genel güç kaybından ayrı olarak bu, kurumun kendi içindeki bozulmayla birlikte, din kurumu ile devlet adamları arasında açılan boşluğun bir sonucuydu.

Osmanlılar ondördüncü yüzyılın sonlarında, 1453'te İstanbul'un fethiyle Bizans imparatorluğuna nihâi öldürücü darbeyi vurmalarından onlarca yıl önce güneydoğu Avrupa'ya yerleşmişlerdi. On altıncı yüzyılın başları Osmanlı İmparatorluğu'nun şaşılacak ölçüde genişlemesine tanık oldu ve o yüzyılın ortalarına gelmeden bu devlet Suriye, Irak, Mısır, Hicaz ve Kuzey Afrika'nın çoğunu olduğu kadar Karadeniz'in kuzey sahillerini de yönetimi altına aldı.

Bu devletin önderleri ve askerleri, İslâm kılıcını ve insanını yeni ülkelere taşıyan mücahitlerdi. Osman gaziler ve dervişleri, Amerika öncüleri ve misyonerleri gibi, barbarlığa ve inançsızlığa batmış halklara medeniyet ve gerçek imanı getirdiklerine yürekten inanmışlardı... Osmanlı devleti için, hudut, onun hem kılıç ehline, hem de ulemâsına (men of religion) iş ve mükafat sağlıyordu ve daha derin bir sezgiyle, onun devlet olmasının gerçek 'varlık nedeni' (raison d'être) idi. Osmanlı askerî örgütlenme sistemi, sivil yönetimi vergi

usulü ve toprak imtiyazı fetih ve kolonileştirmelerle küfür ülkesine yayılan bir toplumun ihtiyaçlarına bütünüyle uyuyordu.²⁹

1529'da Osmanlı orduları Viyana'yı tehdit edebildi ve gerçi daha sonra geri çekildilerse de, Macaristan'ı ele geçirmek için Avusturya ile mücadeleyi sürdürdüler ve 1683'te Viyana'yı tekrar tehdit ettiler. Ancak, on altıncı yüzyıl sona ermeden önce güç dengesi Osmanlı tarafından Avusturya tarafına kaymaya başlamıştı. 1606'da yapılan antlaşmada Osmanlı sultanı ilk kez Avusturya imparatoru ile eşit muamele görmek durumunda kaldı. Osmanlının 1683'teki Viyana yenilgisinden sonra Avusturyalılar hızla Macaristan, Yunanistan ve Karadeniz sahillerine doğru ilerlediler; ve Osmanlılar 1699'da yapılan Karlofça Antlaşması'nı yenilen taraf olarak imzalayarak büyük bir toprak kaybına uğradılar. On sekizinci yüzyılda Osmanlıların başka yenilgileri ve 1774'te yapılan Küçük Kaynarca antlaşmasıyla doruğa çıkan başka toprak kayıpları oldu. Osmanlı siyasi kurumu, daha onsekizinci yüzyılın başlarından itibaren, Avrupalılarla mukayese edildiğinde güç kaybetmekte olduğunun farkına vardı ve bu durumdan kurtulmanın çarelerini aramaya koyuldu; ama elde edilen başarılar o kadar da önemli değildi. Böyle, siyasi kurumda birtakım yeni düzenlemelere gitmenin gerekli olduğuna ilişkin giderek artan bir bilinçlenme bulunmakla birlikte, reforma gitme isteği, İslâm'ın üstünlüğüne ve kendi kendine yeterliliğine olan tevarüs etmiş inanç tarafından alabildiğine zayıflatıldı. Bu durum din kurumunu daha da büyük ölçülerde etkiledi. Şüphesiz Osmanlı'nın zayıflamasına katkıda bulunan, ekonomik ve tarımsal çöküş gibi, birçok etken bulunmaktadır. İmparatorluk teknolojik bakımdan da geri idi. Gerçi devlet on beşinci yüzyılda Avrupalılardan ağır ve ateşli silahları ve yine savaş gemisi yapımı ve savaş tekniğini almıştı; ama başka değişikliklerin gerçekleştirilmesi yavaş oluyordu. İmparatorluğun Yahudi ve Hristiyan tebaası onaltıncı yüzyılın başlarından beri matbaa makinalarına sahipti; fakat, din kurumundan

29. Lewis, *Emergence*, ss. 26 vd.

gelen baskılar yüzünden Türkçe ve Arapça olarak kitap basmak yasaklanmıştı; öyle ki (1729 ila 1742 yılları arasında birkaç kitap basılmışsa da) bu iş ancak 1784 yılında tam olarak gerçekleşebildi.

Osmanlının genel zayıflığının bir sonucu olarak din kurumunda da bozulma başgöstermişti; öyle ki bu bozulma gerçekte yönetim kurumu ile Yeniçeriler arasında da vardı. Ekonomik gerilemeden dolayı maaşlar bir şey ifade etmez olmuş, netice olarak insanlar bunu başka yollardan telafi etme hevesine kapılmışlardır. Özellikle din kurumunun yüksek mertebelerinde olanlar erkek çocuklara ve yakınlarına birtakım imkanlar sağlamaya çalışmışlardır. Bu tür kişilere, gerekli akademik niteliklere sahip bulunmamaları ve uygun sınavları geçmemiş olmalarına rağmen, onları birçok üstün göreve getirebilecek diplomalar bahşedilmiştir. Böylece din kurumunun en yüksek mertebeleri, önceki kuşaklardan (hocalardan) hakiki hiçbir öğrenim görmeksizin, bir tür ayrıcalıklı aristokrasi haline gelmiştir. Bunlar devlet adamlarına tavsiyede bulunma konusunda son derece kötü bir donanıma sahiptiler; çünkü topyekün imparatorluğun refahını yükseltme yerine daha çok kendi güçlerini koruyup sürdürmekle ilgileniyorlardı. Matbaanın getirilmesine karşı gösterdikleri muhalefet bunun örneğidir. 18. yüzyılın sonlarına gelirken, yönetim kurumu içindeki reform yanlısı ruhlar, din kurumunun çoğu reformlara karşı direnç göstereceğinin farkına varmıştı; ama buna karşı, yaklaşık olarak 19. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar etkili adımlar atılamadı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçek reformu başlatma Sultan II. Mahmut'un eseridir. Bu döneme kadar Osmanlı devlet adamları, daha önceden var olan yetkilileri kaldırmak veya bu yetkileri ulemânın denetimine vermek suretiyle, din kurumunun gücünü azaltmak yoluna gitmek olmuştur. Ancak, 1838'de II. Mahmut bir Meclis-i Ahkam-ı Adliye (veya Adalet Meclisi) kurdu ve bu meclise 1840 yılında daha fazla yetkiler tanıdı. Bu, adalet mekanizmasının sadece gözetilip denetlenmesi değildi; aynı zamanda yasa koyucu güç de elde etti. İki ya sonra Kanun-ı Cerâim adı altında yeni bir ceza yasası yürürlüğe kondu. Sultanların kanunlar çıkarabilecekleri eskiden be-

ri kabul edilmiş bir şeydi; öyle ki bunlar, gerçi zaman zaman kanuna yakın veya en azından kanun hükmünde görünse de, yönetimde yapılan düzenlemelerden başka bir şey değildi. Bu ceza yasası bazı bakımlardan yeni bir başlangıçtı. Her ne kadar bu, Şeriatla uyum halinde idiyse de, aynı zamanda birtakım Fransız hukuk görüşleriyle de ortak yönleri sahipti; kaldı ki, din kurumunun normal prosedürüne göre değil, belli bir grup insan tarafından ortaya konmuştu. Doğrusu, yasa koyma düşüncesi (yukarıda izah edildiği üzere) geleneksel İslâmî düşünceye yabancı idi.

Başka bir ileri adım, Osmanlı tebaası ile Osmanlı olmayanları ilgilendiren durumlara bakmak üzere 1847'de 'karma mahkemelerin' ihdasıyla atıldı. O güne kadar Osmanlı imparatorluğu ile iş yapan Avrupalılardan şikayet gelmekteydi; çünkü Şeriat mahkemeleri gayrimüslimlerden delil kabul etmiyordu. 'Karma mahkemelerde' eşit sayıda Müslüman ve Avrupalı yargıç bulunuyordu, dolayısıyla delil ilkeleri ve prodesür de İslâmî olmaktan çok Avrupa uygulamasına uygundu. Bunu 1850'de, ticaret mahkemeleri tarafından yürütülmek üzere, ticaret yasasının ilanı izledi. Bu bir kanun olarak görülmüştür; ama gerçekte Şeriat alanının dışında ve din kurumunun denetiminde bulunmayan bir hukuk sistemi ve yargılama yöntemi. 1858'de toprak yasası ile yeni bir ceza yasası, 1861 ve 1863'te de başka bir ticaret yasası ile denizcilik yasası çıkarıldı. 1860'ta 'karma mahkemeler' ticaret mahkemeleriyle birleştirildi. 1869 ile 1876 yılları arasında Mecelle olarak bilinen bir belge ortaya kondu, ki bu, mülkiyet ve borçlar da içinde olmak üzere, medenî hukukla ilgili konular bakımından Şeriatın Hanefî fıkına (farm) ilişkin bir özeti ve sistem haline sokulmasıydı. Bir ölçüde bunun amacı, Şer'i konularda geleneksel bir eğitim görmemiş olan yargıçlara medenî konularda rehberlik etmektir. 1876'dan sonra, 1823'te Türkiye Cumhuriyeti kuruluncaya kadar başka küçük reformlar da oldu.

Tüm bunların anlamı, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi eyaletlerindeki hukukî ve yasal faaliyetlerin birçoğunun şeriattan uzaklaştığı ve geleneksel hukuk öğrenimi görenlerin fonksiyon icra

edemeyeceği mahkemelerde yürütölmekte olduğu anlamına gelir. Şüphesiz evlenme, boşanma ve miras gibi özel hukukla ilgili meseleler için Şeriat mahkemeleri hâlâ mevcuttu. Ancak, Cumhuriyet döneminde, tam bir reformist olan cumhurbaşkanı Mustafa Kemal göreve geldikten daha birkaç ay geçmeden Şeriat mahkemeleri kapatıldı ve yerine “bağımsız mahkemeler’ kuruldu. Aynı zamanda şeyhülislâmlık makamı ile Evkaf ve Şeriat bakanlıkları da ilga edildi. Meclis kendisini tek yasa koyucu olarak kabul etti ve 1926’da, temelde İsviçre hukukuna dayanan, yeni bir hukuk sistemi benimsemişdi. Geleneksel dinî okullar da kapatılmış olduğundan, din kurumu fiilen ilga edilmiş oldu; veya en azından üyelerinin camilerde namaz kıldırmak ve vaaz vermekten başka pek bir fonksiyonları kalmadı.

Osmanlı İmparatorluğu’nun Arap olan eyaletlerinde din kurumu 19. yüzyılda şiddetli sıkıntılar çekti; ama bazı hukukî ve yasama ile ilgili sorumluluklarını sürdürdü. Mısır 1914 yılına kadar ismen Osmanlı imparatorluğunun bir eyaleti idi; ama aslen Arnavut olan Osmanlı Paşası Mehmet Ali Paşa 1805 yılında iktidarı ele geçirmiş ve sonunda 1848’de vuku bulan ölümünden önce miras yoluyla intikal etmiş paşa olarak tanınmıştı. Sonunda bu ülke, İngiliz işgal kuvvetlerinin bulunduğu ve asıl gücün İngiltere valisinin elinde olduğu 1882’den 1922’ye kadar olan yıllar sayılmazsa, 1952’ye kadar onun soyundan gelenler tarafından yönetildi. 1874’te Mısır hukuken İstanbul’dan bağımsız hale geldi ve 1875’te ‘karma mahkemeler’ kuruldu; öyle ki burada sadece kısmen Şeriata dayanan, ama esasta Fransız modellerini takip eden yeni bir medenî hukuk ve ceza hukuku sözkonusuydu. 1883’te ‘millî mahkemeler’ için de benzer bir medenî hukuk vardı. Bununla birlikte Şeriat mahkemeleri hâlâ devam ediyor ve özel hukukla evkaf işlerini yürütüyordu; ama bunların durumunda da bazı değişiklikler yapılmıştı. Mısır 1922’de bağımsız hale geldikten sonra çok sayıda yeni yasa çıkarıldı, ki bunların hepsi de şeriata dayanmıyordu. 1949’da hem ‘karma mahkemeler’, hem de Şer’î mahkemeler kaldırılarak bunların yerine, bazı ulemânın da görev aldığı, birleştirilmiş ‘millî mahkemeler’ ihdas edildi.

Buna benzer bir şey öteki Arap ülkelerinde de oldu. Çoğu durumda ulemânın geleneksel din kurumu Şer'i mahkemelerde özel hukukla ilgilenmeye devam etti; ama hemen hemen hepsinde de öteki mahkemeler ve özellikle bağımsızlıktan sonra, yeni hukuklar vardı. En az değişime uğrayan ülke Suudi Arabistan idi; öyle ki burada şeriatın Hanbeli fıkhı formu uzun süre korundu. Ancak burada da (1880 Osmanlı Ticaret Kanunnamesi'ni kullanmak suretiyle) sonunda ticaret mahkemelerini kabul etmek gerekli görüldü. Şüphesiz tüm bunlar, Suudî Arabistan'daki din kurumunun önceki fonksiyonunu başka ülkelerde olduğundan çok daha iyi koruduğu anlamına gelir. Pakistan, Mısır gibi ülkelere benzeme yoluna gitti; ama denebilir ki, daha çok İngiltere'dekine benzer demokratik fikirleri benimsedi. Her ne kadar 1962'de 'İslâmî toplumsal adalet ilkelere dayalı demokratik bir devlet' ve ertesi yıl 'İslâm Cumhuriyeti' oldukları beyan edilmiş olsa da, devlet adamları, ulemânın yaşamayı bütünüyle kontrol etmeye yönelik toptancı taleplerine asla teslim olmadılar. General Ziya tarafından, bazı durumlarda hırsızın elini kesilmesi gibi, geleneksel İslâmî cezalarda yapılan son zamanlardaki düzeltme (restoration), öyle görünüyor ki, ulemânın desteğini almak için, zayıf kalınan bir anda yapılmış bir ayrıcalıktır; dolayısıyla bu durum, onların taleplerinin bütünüyle kabul edildiğinin bir işareti olarak görünmemektedir.

Bu demektir ki, son yüz elli yıl içinde din kurumu gücünden çok şey kaybetmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nde olanları dışarıda tutacak olursak, bu durum, ulemânın gücünü azaltacak veya bütünüyle yokedecek herhangi bir hareket dolayısıyla değil, tersine, daha önce onlar tarafından icra edilen hukuk ve yasamayla ilgili işlerin çoğunu devralan yeni kurumların oluşturulmasıyla ortaya çıkmıştır. Bunun, din kurumu ile yöneten gruplar arasındaki anlayışın bozulmasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Sonrakiler, yeni dünyadaki modern teknolojik, ekonomik ve siyasî gelişmeler tarafından yaratılmakta olan şeylere ülkelerin ihtiyacı olduğunun bütünüyle farkındalardı ve bu yüzden birtakım reform ve değişikliklere gitmeyi gerekli gö-

rüyorlardı. Din kurumu, belki de hemen herhangi bir değişikliğin kendi gücünü azaltacağını görmüş olmasından dolayı, birçok noktada engel olmaya çalıştı; fakat bunun sonucu, devlet adamlarının, âdeta, ulemâyı bypass'la geçmesi oldu. Eğer ulemâ hükümetlerle gerçekte yaptıklarından daha fazla işbirliğine gitmiş olsaydı güçlerini daha fazla koruyabilirlerdi. (Tüm bu söylenenler sadece Sünni ulemâ için geçerlidir; zira Şii İran'daki din kurumunun durumu şimdilerde oldukça farklıdır.)

EĞİTİMDEKİ DEĞİŞİKLİKLER

Hukuk alanında olanların hemen hemen aynısı eğitim alanına da oldu. Osmanlı reformcularından biri ilk kez bir ticaret yasası önerisinde bulunduğunda, ulemâ bunun şeriata karşı gelmek olduğu görüşünden hareketle, reddetti; ve reformcu, şeriatın bu gibi konularla bir ilgisinin bulunmadığı şeklinde karşılık verdiğinde küfürle itham edildi ve öneri terkedilmek zorunda kaldı.³⁰ Öte yandan, eğitimde reform isteyenler, ulemânın öğretilmesini arzu etmedikleri yeni yeni konuların öğretilmesini istiyorlardı. İlk etkili eğitim tasarılarından biri Mısır'da gündeme gelmişti. Mehmet Ali 1805'te iktidara geldikten sonra Avrupa modeline dayalı bir ordu kurmaya koyuldu; bunun için de, asker mühendislere yönelik, matematik gibi, geleneksel İslâmî müfredatta bulunmayan, Avrupa'da öğretilen konularda eğitim görmüş görevlilere ihtiyacı olduğunun farkına vardı. Bu yüzden ileride görev alacakların eğitilip öğretilmesi için Mısır'a Avrupa'dan öğretmenler getirildi; ve 1826'da resmen genç Mısırlıların Avrupa'da araştırma yapmaya gönderilmesi siyasetine başlandı.

İstanbul'da on sekizinci yüz yılın sonuna gelmeden denizcilik ve askerî mühendislik okulları kurulmuştu; ama pek başarılı olunamadı. II. Mahmut, Mehmet Ali'nin Mısır'daki teşebbüsünü takip etti; mühendislik okullarını ihya etti ve Avrupa'ya öğrenci göndermeye

30. Aynı eser, s. 108.

başladı. Aynı şekilde, Batı türü bir ilk ve orta öğretim verecek hazırlık bölümü olan bir tıp okulu açtı; bu okul ordu için hekim yetiştirilmesi amacını taşıyordu. 1834'te bir Askerî Bilimler Okulu açıldı ve II. Mahmut'un 1839'da ölmesinden önce sivillere Batı tipi eğitim veren iki okul bulunuyordu. Üniversite düzeyine kadar eksiksiz bir yeni eğitim sistemine yönelik inceden inceye planlar yapılmıştı; ancak bu planların gerçekleştirilmesi son derece yavaş oluyordu. Dikkate değer bir ilerleme, 1868'de Galatasaray Sultanisi (Galatasaray Lisesi)'nin kurulması olmuştu; öyle ki bu okulda çoğu dersler için eğitim aracı Fransızca idi. 19. yüzyılın sonlarında önde gelen Osmanlı yönetici ve diplomatlarının çoğu bu okuldan mezun olmuşlardı. Politikacıların eğitimdeki etkinlikleri, Amerikalı protestanlar tarafından 1863'te kurulan Robert College başta olmak üzere, yabancı (Hristiyan) misyoner unsurların kurduğu Batı-tipi okullar tarafından teşvik ve tahrik edildi.

Bu yeni eğitim şekli gelişmesini sürdürürken, bir dizi ulemâ yeni konularda yeterli bilgiler edinerek siyasi kurumda önemli makamlar işgal etmeye başladı. Ancak, çoğu ulemâ alışılmış tarzlarını sürdürerek her düzeydeki yeni okulları salt görmezlikten gelmekle yetindi. Muhtemelen onlar bu tür konuları 'kendi hususî alanlarının dışında, belki de gelip geçici, seküler hayatın ihtiyaçlarına uygun, dünyevî kurumlar'³¹ olarak görüyorlardı. Geleneksel ulûm-i diniyye (tekili ilm, 'hayat için bilgi') medrese ya da mekteplerinde ağırlıklarını (monopoly) koruduğu sürece Batı tipi okullarda modern seküler disiplinlerin (fünün, tekili fen) öğretilmesine itiraz etmiyorlardı. Tek karşı çıkma hareketi 1870'te, Dârülfünûn (gerçekte yeni tip bir üniversite) onların 'bilimlerinden' bazısını kendi müfredatına almayı önerdiği zaman oldu. Burada onlar bu okulu bir iki yıl içinde kapattırmakta başarılı oldular ve nihayet 1900'e kadar da açılmadı. Çoğunluk, aynı zamanda Fransızca gibi bir küfür dilinin kendilerinden hiç kimseye yakışmayacağı görüşünü benimsemiş ol-

31. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 187.

duğundan, Batı eğitim ve öğretiminden birşeyler elde etmek isteyen ulemâ, ya Fransızca'yı gizli gizli öğrenmek ya da din kurumundan bütünüyle kopmak zorunda kalmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti ve çeşitli bağımsız Arap ülkelerindeki Batı-tipi eğitimin gelişimini burada daha fazla anlatmaya gerek yoktur. Bugün ilk, ortaokul ve üniversitesiyle her yerde tam bir Batı-tipi eğitim sistemi bulunmaktadır. Bu arada geleneksel İslâmî eğitim sistemi de varlığını genel olarak sürdürmektedir. Bunun en alt düzeyi Kur'ân kurslarıdır (mekteb ve kuttab); buralarda çocuklar hem Kur'ân'ı okumayı öğrenirler, hem de ezberlerler. Keza bir de, genellikle nisbeten küçük bir kurum olan ve bir fıkıh müderrisinin denetiminde bulunan medreseler vardı. Söylendiğine göre, 18. yüzyılda İstanbul'da 275 adet medrese bulunuyordu. Yüksek medreseler dikkatli bir biçimde derecelendirilmişti; öyle ki en yüksek mertebeye çıkan ulemâ belli bir düzen içinde bunları bitirirdi. Kahire'de, çok büyük sayıda müderrisi ile daha kapsamlı bir kurum olan El-Ezher Üniversitesi vardı. Her ne kadar fıkıh (İslâm Hukuku) ana konuyu oluşturuyor idiyse de öteki geleneksel din 'bilimleri' veya disiplinleri de öğretiliyordu.

Şüphesiz, eğitim sistemindeki bu çatallaşma halkın bakış açısında bir çatlama ve bölünmeye yolaçtı. Yeni sistemde normal olarak hiçbir dinî öğretiye yer verilmediğinden, din kurumu bu yeni sistemi görmezlikten geliyor ve ona karşı soğuk davranıyordu; çünkü ulemâ yeni öğretim yöntemlerine yabancı idi ve yeni tip okulların öğretmenleri de hiçbir İslâmî eğitim almamış olan kişilerdi. Türkiye'de 1930'larda çağdaşlaştırılmış ilahiyat ve öteki İslâmî ilimlerin öğretilmesi konusunda bazı girişimlerde bulunuldu; ama bu tür çalışmalar pek başarılı olmadı. Bununla birlikte son on, on beş yıl içinde Türkiye'de yeni tür bir İslâmî eğitim kurslarının geliştirilmekte olduğu görülmektedir; ve başka yerler (ülkeler)'deki bir iki üniversitede karşılaştırmalı din bilimleri ile ilgili derslere yer verilmektedir. Ancak çoğu ülkelerde, nüfusun en iyi eğitim görmüş olan kesimi, her ne kadar kendilerini hâlâ Müslüman, hatta iyi Müslüman olarak

görse de, bakış açısı bakımından İslâmî olmaktan çok Batılıdır. Özellikle araştırma yapmak üzere Batıya gönderilen bazı kimseler oradaki daha çok din karşıtı propagandaları okumakta ve bir bakıma agnostik bir tutumu benimser hale gelmektedirler. Bir yeni üniversiteye veya hatta orta öğretimin daha üst sınıflarına gidenlerin çoğu ulemânın durumunu pek anlamamakta ve bu duruma karşı çok az sempati duymaktadır. Belki de bazı ülkelerdeki çatlama ya da bölünme burada anlatıldığı kadar aşırı değildir; çünkü ulemâ ile modernlik yanlıları arasında çeşitli uzlaşma zeminleri bulunmaktadır.

Önemle belirtmek gerekir ki bu yeni eğitim türü İslâm dünyasının halklarına adıyla sanıyla Hristiyan olan sömürgeciler tarafından empoze edilmiş bir şey değildir. Doğrusu, bazı noktalarda Hristiyan misyonerler (ki bunlar her zaman hükümetlerinin aleti değillerdi, tersine hükümetle çok ters düştükleri de olurdu) okullar ve hatta üniversiteler kurmuşlardır. Beyrut ve Kahire'deki Amerikan üniversiteleri gibi. Ancak, Osmanlı imparatorluğunda olduğu gibi, aslında bu yeni eğitim şeklini isteyenler Müslüman halkların üst sınıfları idi. Bunun gerekliliğinin ilk farkına varanlar hem askerî, hem de başka bakımlardan kendilerinin Avrupalılardan geri olduğunu farkederek devlet adamları olmuştur. Zaman geçtikçe onlar için şu açıkça ortaya çıkmıştır ki, eğer İmparatorluk ve ona bağlı çeşitli eyaletlerin çağdaş koşullarda layıkıyla yönetilmesi gerekiyorsa, bu yeni eğitim şekliyle yetişmiş çok büyük sayıda insana ihtiyaçları vardı. Keza nüfusun daha akıllı başında olan kesimleri yeni tip eğitimin, medreselerin geleneksel eğitimine göre kendilerine çok daha iyi bir meslek gelecek vaat ettiğinin derhal farkına vardılar. Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde medrese eğitiminin ehliyet ve liyakat sağladığı görevler büyük ölçüde azalmıştı; Türkiye'de ise hiç kalmamıştı.

Hint alt-kıtasında durum biraz farklıydı. Hindistan 1800 yılına kadar, gerçi teknik açıdan yerel prenslerle ittifak halindeki Doğu Hindistan Şirketi tarafından olsa da, gerçekte İngiltere tarafından yönetilmiştir. İngilizler, yönetimlerindeki aşağı ve alt makamlara eleman yetiştirmek için okullar kurdular; çok sayıda Hindu çocuk-

larını bu okullara gönderirken Müslümanlardan gönderenler çok az oldu. 1857'den önce ulemâ İngiltere'ye karşı kesin bir tavır içinde değildi; ama Müslümanları Batılı bir eğitim almaktan caydırdılar. Bizzat bu ulemâ inançsız İngiliz dilinin öğretilmesine, devlet işlerinde önemli görevler alınmasına ve hatta İngilizlerle dostluk kurulmasına uzun süre karşı çıktı. Bunun bir sonucu olarak siyasal kurumun alt yönetim kademelerinde, oran olarak, Müslümanlardan çok Hindular görev almış oldu ve 1857'de ortaya çıkan büyük Hind Ayaklanması'na katkıda bulunan etkenlerden biri, -ki büyük ölçüde Müslümanların gerçekleştirdiği bir iş- bu idi. İsyan bastırıldıktan sonra, Sir Seyyid Ahmed Han (1817-98) gibi, İngiliz kültürünü gönülden kabul etmek isteyenler görünmeye başladı; ki bu zat 1877'de, daha sonra *Aligarh Üniversitesi* olacak olan *Muhammadan Anglo-Oriental College*'i kurmuştur. Bu tür gelişmelere, Deoband'da *Dâru'l-Ulûm* ve Lucknow'da *Nedvetü'l-Ulema* gibi merkezleri bulunan ulemâ tarafından karşı çıkılmıştır. Giderek artan sayıda Müslüman, en azından orta öğretime kadar, Batı tipi bir eğitim alırken, ulemâ bu şekilde muhafazakâr olarak kaldı.

Ta 1935'te Alt-Kıtanın önde gelen Müslüman düşünürü olan bir adam, Mevdudi, bu iki paralel eğitim sisteminin, toplumun akli başında üyeleri arasında nasıl çatışan gruplar ortaya çıkardığının farkına vardı. Bu zat, aslında muhafazakâr olmasına rağmen, din kurumunun bir üyesi değildi; bu bakımdan, ulemâyı, 'hâlâ' on sekizinci yüzyılda yaşadıkları ve gençliğe çağdaş dünyaya katılmaları konusunda etkili hiçbir yönlendirmede bulunmadıkları gerekçesiyle eleştirdi. O şu sonuca varıyordu:

Bu durum, İslâm dünyasının her yerinde niçin birbiriyle taban tabana zıt ve birbiriyle kavgalı düşünce grupları ve okullarıyla karşılaştığımızı izah ediyor. Bunlardan biri standart İslâmî eğitim ve kültürünün taşıyıcısıdır; ama Müslümanları hayatın her alanında yönlendirmek ve irşad etmekten acizdir. Öteki grup Müslümanların entelektüel, edebî ve siyasi işlerini kontrol etmektedir; ama bunlar da İslâm'ın

temel ilke ve özelliklerini bilmiyorlar, İslâm kültürünün ruhuna yabancı ve İslâm'ın cemaat yapısı ve toplumsal yasalarının temel özelliklerinin neler olduğundan habersizdirler. Gönlünün (mind) bir köşesindeki iman kıvılcımı hesaba katılmazsa, bu son gruba ait olan bir Müslüman bir gayrimüslimden hiç de farklı değildir.³²

MEVCUT DURUM

İslâm dünyasının az ya da çok bir birlik içinde olduğu yüzyıllarda din kurumu standart bir dünya görüşü yaratmış ve bunu Sünnî Müslümanların düşünce biçimlerinde hakim bir duruma getirmişti. 19. yüzyılın başlarında bu durum, İslâm dünyasının büyük bir parçası olan Osmanlı İmparatorluğu'nda hâlâ büyük bir güce sahip bulunduğu gibi başka yerlerde de hatırı sayılır bir etkinliği vardı. Ancak, yaklaşık 1580 ile 1950 arasında bu güç büyük ölçüde kayboldu ve 1950'den beri, güç elde etmedeki herhangi bir ilerleme marjinal kalmış görünüyor.

Bu güç kaybı, büyük çapta, devlet adamlarının acil çağdaş sorunlar olarak gördükleri şeylerle başa çıkmak için, ulemânın, denetimleri altında tuttıkları -hukuk, adalet mekanizması ve eğitimin düzenlenmesi gibi- alanlarda mümessillik yapmaya isteksiz davranmalarından kaynaklanmıştır. Devlet adamları, daha önce ulemâ tarafından yürütülen işlerin çoğunu tedricen devralacak kurumları, onların gücünü resmen azaltmadan oluşturdular.

Birçok İslâm ülkesinde, bağımsızlıktan bu yana seçilmiş gruplar, yaşamayı herhangi bir ulemâ kurulunun vetosuna bağlı olmaksızın yapma iddiasında bulundular. Eski ile yeni hukukî ve yasal sistemler arasında bazı uzlaşmalar olagelmektedir; ancak bu durum ülkeden ülkeye değişiklik göstermektedir. Aşırı uçların birinde laik hukuk sisteminin getirildiği ve ulemânın hiçbir gücünün olmadığı

32. S. Abul A'lâ Maudidi, *The Sick Nations of the Modern Age*, Lahor, 1966, s. 15 (1935'te ders olarak verilmiş ve karaçi de İslâmî Araştırmalar Akademisi tarafından küçük bir kitap halinde yayımlanmıştır).

Türkiye bulunmaktadır. Öte yandan, Suudi Arabistan'da uygulanan hukuktemelde şeriatın Hanbelî şeklidir. Öteki ülkeler bu iki aşırı ucun arasında çeşitli noktalarda bulunuyorlar. Kişisel (özel) statü konusunda yeni hukukların benimsendiği yerlerde bile bu hukuklar Şeriatla az çok bir uyum içindedir; dolayısıyla geleneksel bir eğitim görmüş ulemâyı hâlâ belli bazı görevler beklemektedir.

Eğitimde ulemânın güç kaybetmesi çok belirgin olmuştur. Tüm İslâm ülkeleri üniversite düzeyine kadar Batı-tipi eğitim sistemine sahiptir; ülkenin en iyi beyinlerinin çoğu bu sistem içinde eğitim görmektedir. Eğer bu ülkeler modern dünyada nâkul bir yeterlilik derecesiyle işlev göreceklerse buna kesinlikle gerek vardır. Bu sürecin bir sonucu Batılı bir eğitim görmüş yeni bir insan sınıfı yaratmak olmuştur; ki bunların çoğu geleneksel İslâmî dünya görüşünü kabul etmemektedir. Bu insanlar, kendileri olmaksızın ülkenin yönetilemeyeceğinin farkındadırlar ve zaman zaman da, sözgelimi ülkelerinin geleceği konusunda yetersiz kaldıklarını hissediyorlar. Ulema geleneksel eğitim sistemlerini korumuş, ama bu kurum boyut ve önem bakımından fire vermiştir; çünkü çocukların büyük bir çoğunluğu alternatif sistem içindedir.

Çeşitli ülkelerdeki ulemâ birlikleri genellikle çok muhafazakârdır. Bazıları geçen yüzyılın tarihinden çok az şey öğrenmiş görünüyor. Nitekim Mısır'da, 1961'de kızgın bir hükümet eski El-Ezher üniversitesi ile ilgili olarak bir reform yasası dayattığı zaman, profesörler o bloke edici taktikleri uyguladılar ve reformlar gerçekten uzun süre gerçekleştirilemedi.³³ Belki de Suudi Arabistan dışında her yerde, ulemâ artık toplumlarında önceki olduğundan daha önemsiz bir konuma sahip olduklarının farkındadır ve bu durum sadece siyasî alanda da değildir. Netice olarak çoğu, önceki güç ve önemlerinden bir şeyleri yeniden elde etmek için şiddetli bir arzu ile doludur. Bu amaca ulaşmak için İslâmî diriliş ve direniş (fundamentalizm)in kitleler arasında güç kazanmasını canla başla teşvik

33. Nikki Keddie (ed.), *Scholars, Saint and Sufis*, 1972, ss. 204-9.

etmektedirler ve iyi eğitim görmüş bazı kimseler bile, çeşitli nedenlerden dolayı, bu harekete kaymışlardır. Son otuz kırk yıl içinde ulemâ, kaybolmuş dayanaklarının çoğunu, ister istemez, ele geçiremedi; ama geleneksel dünya görüşünün Müslümanların kafasında iyice yerleşmesi konusunda gerçekten belli bir ilerleme gösterdiler. Ama aynı zamanda da, politikalarını geleneksel dünya görüşüne dayandıran ve ulemâyı hükümetlere boyun eğmelerinden dolayı genellikle eleştiren birçok reformist hareket ortaya çıktı.

İslâmî dirilişin başlaması

İslâmî konularda yetenekli bir araştırmacı şöyle yazmaktadır:

On sekizinci yüzyılın sona ermesinden bu yana ister Hristiyan, ister laik, isterse ateist olarak algılanmış olsun hakim Batı sorunu; düşünürlerin, siyasi eylemcilerin ve doğrusu Kur'ân'ın mesajının kendi kuşaklarıyla olan ilgisini çözme-ye çalışan tüm Müslümanların kafalarını meşgul eden ana konu olagelmıştır.³⁴

AVRUPA'DAN GELEN ETKİLERE VERİLEN CEVAPLAR

Bugün bazı Müslümanlar Avrupa'nın İslâm dünyasına etkilerinin Haçlı seferleriyle başladığını kabul etmektedir. Bu görüşte bir hakikat payı vardır; ama asıl modern etki, Avrupa'nın, onbeşinci yüzyılda başlamış ve farklı itici güçleri olan, okyanus ötesi yayılmasının ardından gelmiştir. Bu durum, İslâm dünyası açısından etkili bir biçimde Vasco da Gama'nın 1498'de Ümit Burnu'ndan Hindistan'a giden yolu açması ev çeşitli Avrupa milletlerinin Güney Afrika, Hind Altkıtası, Doğu Hind Adaları ve Uzak Doğu ile ticari ilişkilere girdiği zaman başlamıştır. Müslümanlar arasında uzun bir denizci-

34. Malise Ruthven, *Islam in the World*, Harmondsworth, 1984, s. 289.

lik (seyahati) geleneği olmasına rağmen hiçbirisi bu yeni ticareti gerçekleştirme yoluna gidememiştir. Okyanus ötesi denizcilikte kullanılan teknikler öyle anlaşılıyor ki bilinmekteydi; dolayısıyla İslâm'ın karşılıklı ticaret yapmadaki başarısızlığı merkezlerinden gelecek teşvik ve destek eksikliğinden kaynaklanmaktaydı.

Ticaret siyasî bağlılığa yolaçtı. Önce yerel yöneticilerle antlaşmalar yapılıyor, derken ticaret merkezlerini korumak için askeri birlikler gönderiliyor, sonra daha başka müdahaleler oluyor ve nihayet bazı bölgelerde tam bir sömürgecilğe gidiliyordu. Hatta İslâm ülkelerinin Avrupalılarca yönetilmediği zamanlarda bile, onların üzerinde Avrupalıların istediği gibi davranmaları konusunda genellikle dikkate değer bir baskı vardı. Bu sürecin önemli sonuçlarından biri, İslâm dünyasının birçok bölgesinin küresel (yani, Avrupalı ve Batılı) ekonomik sistemlerle bütünleşmeye başlaması oldu. Nihayet bu, bazı durumlarda, bu gölgelerin Avrupa için hammadde sağlama ve geriye işlenmiş mallar alma fonksiyonuna sahip ülkeler oldukları anlamına gelmeye başladı.

Önceleri, bizzat Avrupa'da, Osmanlı İmparatorluğu'nun ta Macaristan'a kadar ilerlemesiyle İslâm'ın Avrupalı güçler üzerinde etkili olması gibi tersi bir durum sözkonusuydu. Ancak bu ilerleme 1550'ye gelinceye kadar durduruldu ve onyedinci yüzyılın sonlarına doğru, askeri teknolojideki yeni üstünlüğün bir sonucu olarak bu kez ilerleme sırası Avrupalılara geçti. Bu arada Avrupa ülkeleriyle Osmanlı İmparatorluğu arasında ticaret -anlaşıldığı üzere, daha çok Avrupa gemileriyle yapılmak suretiyle- gelişti, aynı şekilde diplomatik ilişkilerde de gelişme oldu ve öyle ki, her ne kadar Avrupalı diplomatların İstanbul'da olduğu kadar olmasa da, Avrupa başkentlerinde birkaç Osmanlı diplomatı bulunuyordu. On sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde Osmanlılar pratik birçok konuda Avrupalılardan geride olduklarının çok iyi farkındaydılar; bu bakımdan yönetim kurumu içinde reform yapmaya can atan bir sürü insan bulunuyordu. Avrupalı diplomatlar da reforma gitmenin iyi bir şey olacağını ısrarla telkin ediorlardı, zira İmparatorluğun çökmesi ge-

niş bir bölgede istikrarın kaybolmasına yol açacaktı; bu ise Avrupa-
lı güçlerin çıkarına olmazdı.

Dikkat etmek gerekir ki, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına gelinceye kadar, çok az sayıda sıradan Müslümanın Avrupalılarla sıkı bir irtibatı olmuştu. İslâm ülkelerini gezen nisbeten az sayıda Avrupalılarla karşılaşanlar, daha çok devlet adamlarıyla zengin ticaret erbabıydı. Hatta İngiliz Hindistanı gibi sömürgeci bir durumda bile İngiliz personel daha çok üst sınıfa mensup Hintlilerle karşılaşılıyorlardı. Dahası bunlar bazı yerel adetleri benimsemişler, bu yüzden de çoğu Hintli için kendi üst sınıflarının sadece değişik bir bölümü olarak görünüyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru daha fazla Avrupa teknolojisi ve endüstrisi ürünü bulunmaya başlayınca işler değişti. Yöneticiler ülkelerini modernleştirmek istediler; önce ordular ve modern savaş silahları, sonra elektrik ve su şebekesi gibi şehir hayatını kolaylaştıran şeyler, arkasından arba, imalathane ve fabrikalar ve nihayet yirminci yüzyılın yeni icadı olan herrşeye el atmak gerekiyordu. Batı eğitimi görmüş sınıf, sayı ve servet bakımından arttıkça Batı konfor ve lüksü de paylaşılmak istendi. 1877 gibi erken bir tarihte kaşif Charles Doughty Arabistan'ın küçük bir köyünde kibritle karşılaşırken, aşağı yukarı aynı tarihte Arabistan'ı gezen başkaseyyahlar, Bluntslar, gerçi şebeke yokluğundan dolayı kullanılamıyor olsa da, yöneticinin Haril'deki malikhanesinde bir telefon aleti görmüşlerdir.³⁵ Yirminci yüzyılın yarısını geride bırakırken çoğu şehirli Müslümanın, günlük hayatlarının büyük bir kısmının Batılaşmışlığının farkına varmaması mümkün değildi.

Şu da önemle belirtilmelidir ki, sömürgeci yönetime boyun eğmek şöyle dursun, bu gelişmenin çoğu bizzat Müslümanlar tarafından talep edilmişti. Bunlar gönülsüz kurbanlara Batılı sömürgeciler tarafından hile ve desise ile asla dayatılamazdı. Kişisel olarak Avrupa refah ve rahatını istedikleri kadar ülkelerini de modernleştirmek isteyenler Müslüman yöneticilerdi, dolayısıyla bu Müslüman yöne-

35. Zahra Freeth - H. V. F. Winstone, *Explorers of Arabia*, London, 1978, ss. 237-284.

ticiler kendilerini ve ülkelerini dünya finans sistemine borçlu olarak sokmakta hiç tereddüt etmediler; veya istersek şöyle söyleyelim, Batılı örümcekler tarafından ağa dolaştırıldılar. Bununla birlikte yöneticiler bu tür arzulara yalnız değildiler. Zaman geçtikçe, bu yöneticilerin tebaa (subject)larından daha fazla kimse de Batıda geliştirilmiş yeni maddi hayat standardını paylaşmak istedi. Bu nedenle çok sayıda Müslüman çocuklarına Batı tipi bir eğitim istedi, dolayısıyla son bölümde anlatılan yeni eğitim sisteminin gelişmesi, eğer Müslümanlar arasındaki bu güçlü istek olmasaydı asla gerçekleşmezdi.

Gözden kaçırılmaması gereken bir husus da şudur: Batı kültürünün birçok dış görünüşünün benimsenmesiyle birlikte, İslâm toplumunda, kaçınılmaz olarak Batı eğitilmiş yeni bir "orta sınıf"ın ortaya çıkması gibi değişiklikler vuku buldu. Bazı fert ve gruplar da Avrupa'dan yurda gelen hertürlü yeni üründen yararlanabiliyor, dolayısıyla durumları iyileşiyor, hele hele bazan çok daha iyiye gidiyordu. Başka kişi ve grupların durumu ise kendi adlarına herhangi bir girişimde bulunmama gibi nedenler olmaksızın, ister istemez çok kötüye gitti. Tüm bunlar, ayrıntıda birçok farklılıklar olsa da, ülkelerin çoğunda şu veya bu şekilde toplumsal hoşnutsuzluklara yol açtı. Batı teknolojisini getirmekten sorumlu olanlar sonunda bunun büyük bir toplumsal ayaklanmaya neden olacağını kavrayamadılar. Toplumsal hoşnutsuzluk İslâmî dirilişin filizlenmesinin şüphesiz önemli bir parçasıdır. Toplumsal değişim ile Batı teknolojisinin kabulü arasındaki bağlantıyı ulemâ da kavrayamadı ve Batı düşüncesinin muhtemel herhangi bir ifsadından son derece uzak durmaya çalıştıkları halde, Batı'nın maddi kültüründen yararlanmaya bütünüyle hazır dılar.

Müslümanların (Hindular, Budistler ve başkaları gibi) sömürgeleştirilmesine karşı takınılan tavır bağımsızlık taleplerine yolaçtı. En dramatik bağımsızlık başarısı Mustafa Kemal'in başında bulunduğu Türkiye Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı oldu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çoğu İslâm ülkesi bağımsız hale gelince, bağımsızlık Birleşmiş Milletler üyeliğini gerektirdi. Bu durum Müslüman ülke-

lerin (states) dünya siyasî sisteminin bir parçası, dolayısıyla Müslüman devlet adamlarının da bütün yeryüzündeki öteki devlet adamlarıyla irtibata geçtiği anlamına geliyordu. Daha ileride böyle bir durum devlet adamlarının ülkelerini, hala “dâru’l-İslâm” ve belki de aynı şekilde “darü’l-harb” bağlamında düşünen ulemâdan çok daha geniş bir bakış açısıyla görmeye başladıklarını ifade ediyordu.

GELENEKSEL KENDİNİ GÖRÜŞÜN AŞINMASI

İslâm’ın kendi kendine yeterli olduğu düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu ve başka yerlerdeki din bilginlerinin kendilerine nasıl Rene Descartes, David Hume ve Aydınlanma filozofları tarafından geliştirilen yeni düşünce akımlarına karşı kapatmalarına yolaştığını yukarıda görmüştük. Müslüman öğrenciler ondokuzuncu yüzyılda Avrupa’ya geldiklerinde, İslâm’ın saldırıya uğradığını hissetmeleri ve hatta denilebilir ki, İslâm aleyhindeki kanıtların lehinde olanlardan daha güçlü olduğunu hissetmeleri kaçınılmazdı. Aynı din karşıtı kanıtların Hristiyanlığa karşı da kullanıldığını ve onu ciddi bir biçimde zayıflattığını, ama Hristiyan din bilginlerinin bu din karşıtı kanıtlara giderek cevap yetiştirmekte olduklarını farketmeleri o kadar kolay değildi. Batı düşüncesindeki İslâm karşıtı unsurların farkında oluş, başta Batı eğitimi alanlar ve hatta din bilginleri de içinde olmak üzere, bir yere kadar ülkelerinde yaşayan sıradan Müslümanlara ulaştı. İslâmı kötü bir biçimde takdim eden belli bir İslâm karşıtı Hristiyan polemik hâlâ mevcuttu, ancak bunun etkisi Batı düşüncesinin genel havasına nazaran çok daha azdı.

İslâmcı (Fundamentalist) propagandacılar bugün oryantalistleri İslâm’ı yok etmeye yönelik siyasî bir ana-planının ajanları olarak görmektedirler. (Albay Kaddafi tarafından kurulmuş ve Hristiyan misyoner cemiyetlerinin yaptığıнын hemen hemen aynı olan eylemlerde bulunan İslâmî Çağrı Cemiyeti’nin aylık dergisinde bu suçlamaya Hristiyan misyonerlerin de dahil edilmesi şaşırtıcıdır; dolayısıyla birinciler çok kötü kimseler olarak görülürken, sonrakilerin

temsilcilerinin adeta ışık melekleri olarak telakki edilmelerini anlamak güçtür.) Kabul etmek gerekir ki, oniki ve onüçüncü yüzyıllarda ciddi bir biçimde İslâmi araştırmalara koyulmuş olan ilk Hıristiyan bilginler, bugün İslâm'ın "çarpıtılmış imajı" denen şeyi yaratmışlardır; ancak, her ne kadar İslâm askeri ve kültürel açıdan (gerçekten) kendilerinden üstün bulunmakla birlikte, yine de onlar daha üstün bir dine sahiptiler; dolayısıyla Hıristiyan dindaşlarını öyle hissetmelerini sağlayarak savunmaktan başka bir şey yapamıyorlardı. Daha sonra gelen âlimler, özellikle son yüzyıllar boyunca bu çarpıtmaları düzeltmek için büyük gayret sarfettiler. 1734'lere kadar gerilere giden bir tarihte George Sale, Kur'an'ın, genellikle en yetkili müfessiri olarak görülen Beyzavî'nin yorumlarıyla uyum içinde olan İngilizce bir çevirisini gerçekleştirdi.

Son yüz küsür yıl boyunca Batılı bilginlerin araştırmalarına bilim adamına yaraşan objektif hakikat ideali kılavuzluk etmektedir. Şüphesiz bu durumun yukarıda, hayat için bilgiden ayırdedilmiş olan güce yönelik 'bilgi' ile çok sıkı bir bağlantısı vardır. Nesnel doğruluk, eşyanın, nasıl iseler o şekildeki bilgisidir; dolayısıyla bu, insanlara, eşyayı kontrol etme yetkisi veren türden bir bilgidir. Modern Müslüman propagandacılar, oryantalistlerin elde ettikleri bilgilerin kendi hükümetlerine İslâm'ı yıkmakla tehdit etme gücü sağladığından yakınırken; insanın, 'peki Müslüman âlimler kendi hükümetleri adına Avrupa ve Hıristiyanlık konusunda niçin benzeri bir araştırmaya girmediler?', diye sorası geliyor. Onların bu işi gerçekleştirememeleri İslâm'ın kendi kendine yeterli olduğu şeklindeki yanlış anlayıştan (image) kaynaklanmıyor muydu? Gerçekten, çoğu oryantalist, başka herhangi bir şeyle olduğu kadar biraz da meraklı dolay, o işi yapıyordu. Birçoğu aslında doğu dinlerine ilgi duyuyordu; ki bu, mütecaviz sömürgeci politikacılar için pek büyük bir değer ifade etmeyen bir konuydu.

Oryantalistlerin ve Batı düşüncesinin saldırısına uğrayan, gerçi bazı Müslümanlar muhtemelen farklı düşünse de, genelde İslâm ve onun temel ilkeleri değil, İslâm'ın geleneksel kendini görüş tarzı ve

dünya görüşüne ilişkin tali hususlardı. Bunlar, “modernlik asidine” tabi tutulur tutulmaz aşınma gösterecek olan yönlerdi. Nitekim tarihselliğe (historicity) ilişkin iddialar dünya görüşünde zımnen bulunuyordu; ama bu iddiaların bazısı, Batı tarih araştırmalarına hakim hale gelmiş olan eleştirel yöntem ışığında desteklenemedi. Batılı bilginlerin septik bir tutum gösterdikleri önemli alanlardan biri Hadis’ti; bu konuda onlar çok sayıda Hadisin, Müslüman hadis âlimleri tarafından sahih kabul edilse bile, sahih olmadığı görüşünü kabul ediyorlardı. Diğer mesele ise, Hz. Muhammed’in peygamber olarak geleceğinin İncil’de önceden kesin bir biçimde bildirildiği inancıdır; bu fikir bugünlerde Hristiyan bilginler tarafından ciddiye bile alınmaz; zira onlar, Tanrı’nın böyle uzun bir gelecek hakkında kesin bir vahiy göndereceğine artık inanmıyorlar; bunun yerine İncil ve Tevrat’ta geçen peygamberlerin Tanrı’dan aldıkları mesajların temelde kendi zaman ve zeminleriyle ilgili olduğunu kabul ediyorlar. İncil’de, peygamberlerin gelecekteki bir Mesih çağından sözettikleri yerlerde, bu herhangi bir kesin tarihsel referansta bulunmaksızın, genel terimlerle dile getirilmiş ilkelere ilişkin bir ifadeden başka bir şey değildir; öyle ki Tanrı insanlara bu ilkelere göre muamelede bulunacaktır.

Batıda birçok din karşıtı eğilim, doğru veya yanlış olarak, bilimle birleşmiştir; ama Hristiyan bilginler, gerek reddederek, gerekse Hristiyan öğretisini bilimin kesin sonuçlarıyla çelişmeyecek şekilde yorumlamak suretiyle şimdi bunlarla genellikle uzlaşma halindedirler. Müslümanlar, bu tür eğilimlerle ilk kez karşılaştıklarında nasıl karşılık verileceğini bilememek gibi bir güçlükle yüzyüze geldiler. Evrim anlayışı özellikle bir problem olarak ortaya çıktı. Şimdi Hristiyan ilahiyatçılar çoğunlukla evrimi bir olgu olarak kabul ediyor ve Tanrı’nın alemi evrim süreci yoluyla yarattığını benimsiyorlar. Birçok Müslüman ise, bilim adamlarının bu konuda anlaşma halinde olmadıklarını ileri sürerek, evrimin vuku bulduğunu kabul etmekten kaçınmaya çalışıyorlar. Ama bu Müslümanlar bilim adamlarının tartıştığı şeyin Homo sapiens’in daha aşağı hayat şekillerinden

evrim geçirerek gelmiş olması olgusu değil, evrimin nasıl gerçekleştiğine ilişkin kuram olduğunu kavrayamıyorlar. Müslüman gelenekçilerin böyle umutsuzluk içinde her çareye başvurdıklarını görmek biraz acıklı oluyor. Bir bakıma buna benzer şekilde, onlar, Fransız bir hekim, yani Maurice Boucaille tarafından yazılan bir kitabı da fazla büyüttüler. Bu kitapta Boucaille, İncil ve Tevrat'ta bilimle çelişen bir sürü şey olduğu halde Kur'an'da hiçbir çelişki bulunmadığını iddia etmektedir. Yine farkında olunmayan bir şey de, İncil'e yönelik bu tür eleştirilerin çok önceden Hristiyan bilginler tarafından yapılmış olmasıdır. Eğer gelenek yanlısı Müslümanlar çağdaş Batı düşüncesini daha derinden kavramış olsalardı, kendilerine, İslâm'a sadık olarak görünen şeyin, İslâm'a karşı kasıtlı bir entrika çeviren herhangi bir grubun eseri değil, kendi geleneksel dünya görüşlerinin çağdaş Batılı bakış açısıyla yüzyüze gelmesinin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu görürlerdi. Böylece onlar, Batı düşüncesinin aynı zamanda bilim ve teknolojinin dayandığı yönlerini de paylaşımsızın Batı bilim ve teknolojisini paylaşamayacaklarını ve bunları Batılıların geleneksel dünya görüşünü oluşturan kısmına şüpheler fırlatan tarihsel ve edebi eleştiriden bütünüyle ayırmanın mümkün olmadığını anlamış olurlardı.

*Jung and the Story of Our Time*³⁶ adlı kitabında Laurens van der Post, Güney Afrika ormancılarının hayatında "hikayelerin" yerinden söz ederken şöyle der: "Hikayenin onların en değerli serveti olduğunun farkına vardım... Bir yabancının, hikayelerinin sırrına vakıf olmasına müsaade edilmesinin... ne kadar tehlikeli olduğunu biliyorlardı. O bunları mahvedebilirdi." Öyle anlaşılıyor ki, bu ormancılarının durumunda "hikaye", kendini görme biçimi (self-image) dediğim şeye ilişkin kısmı oluşturmaktadır. Başkaları buna, küçümseyici ve kötüyeyici anlamda değil, olumlu anlamda "mit" veya başka bir açıdan bir halkın "kimliği" diyebilir. Müslümanlar için, "hikaye" ister yukarıda anlatılan şekilde olsun, ister başka bir şeki-

36. Laurens van der Post, *Jung and the Story of Our Time*, London, 1978, s. 125.

de, bunun bir kendini görme biçimi olduğu açıkça ortadadır; dolayısıyla gelenek yanlısı olan ulemâ haklı olarak dehşete kapılmaktadır; çünkü onlar Batı düşüncesinin onu mahvetmek ile tehdit ettiğini görmektedirler. Yüzyıllardır, Batı düşüncesine karşı kendilerini kapatmanın bir neticesi olarak, ona ilişkin hiçbir anlayışları bulunmadığından, Batı eğitimi almış Müslüman gençliği tatmin edecek bir kanıtla bu kendini görme biçimini savunmakta başarı gösteremiyorlar. Sonuç olarak yapabilecekleri tek şey bu kendini görme biçiminin istikrarsız bir dünyada değişmeyen bir şey olduğunu tekrar etmek ve Müslümanları ilk dönem Müslümanların uygulamalarını daha iyi gözlemeye çağırmaktır.

Alternatif cevap, çok geniş bir anlamda liberal denebilecek olan Müslümanların verdiği cevaptır. Bunlardan bazıları Batı düşüncesi hakkında mükemmel bir anlayışa sahiptirler; ve İslâmî dünya görüşü ve kendini görme biçimini, yirimci yüzyılın sonunda imanlarını sonuna kadar yaşama konusunda bir temel oluşturabilmesi için, değiştirmenin yollarını bulmaya çalışıyorlar. Gelecek bölümde bu düşüncüler üzerinde durulacaktır. Bu arada, bütünüyle bir gettoya çekilmeksizin kendini görme biçimini savunan bir iki kişiye gözatabiliriz.

MUHAFAZAKAR REFORMCULAR VE EYLEMCİLER

Bakış açısı bakımından, genel bir yaklaşımla muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek bir veya iki Müslüman, geleneksel dünya görüşünün aşınmasına, onun geçerliliğini salt yeniden tekrar ederek değil, fakat içinde reform yapıcı bir unsur barındıran daha geniş ve daha olumlu bir cevapla karşılık vermişlerdir.

Muhammed Abduh

Burada üzerinde durulacak bu özellikleri taşıyan ilk insan Mısırlı Muhammed Abduh (1849-1905)'tur. Abduh, el-Ezher Üniversitesi'nde tamamlanan geleneksel bir eğitim gördü; ama bu eğitimin bazı yönlerini eleştirdi. Yirmilerinde iken, İslâm dünyasının birçok

kesimini gezerek Müslümanları Avrupa ve Batı etkisine karşı direnmek için birlik olma yönünde teşvik eden Cemaleddin el-Afganî (1839-97)'nin etkisinde kaldı. Muhammed Abduh 1882'den 1888'e kadar sürgünde kaldı ve bu sürenin bir kısmını Paris'te Afganî ile geçirdi. Ancak, sonunda Afganî'nin siyasî programına karşı duyduğu ilgi azaldı ve daha çok eğitim ve hukuk reformlarıyla ilgilenmeye başladı. 1889'dan 1905'e kadar Mısır Baş Müftülüğü yaptı ve dikkate değer bir siyasî etkiye sahip oldu.

Muhammed Abduh hakkında, Charles C. Adams tarafından yapılmış *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammed Abduh*³⁷ adını taşıyan önemli bir araştırma vardır. Bu modernleştirici reform hareketi kavramında doğruluk olmakla birlikte Muhammed Abduh biraz yanlış bir bakış açısı içine yerleştirilmektedir. Onun başlattığı hareket, bundan sonraki bölümde gözden geçirileceği üzere, "liberal" olarak nitelenen öteki modernleştirici hareketlerden farklı idi; zira o temelde bir muhafazakârdı. O, gerçekten bir takım reformlar yapılmasını istiyordu; çünkü Mısır ve öteki İslâm ülkelerindeki şartların doyurucu olmadığına bilincindeydi ve bir ölçüde bunların kaynağı olarak Batılılaşmış eğitim sistemini görüyordu. Aynı şekilde yüksek düzeydeki geleneksel İslâmî eğitimin zayıflığının da farkındaydı; çünkü onun ilk yıllarında bu iş, metinlerin anlamını pek kavramaksızın ezberlemeye dayanıyordu. O, öğrencilerden, metinlerle ilgili olarak aklı vurulmuş bir anlayış elde etmelerini istiyordu ve Ezher'de henüz bir öğrenci iken bile profesörlerin el atılmasının çok çetin olduğunu düşündüğü kelam metinlerini arkadaşlarına yorumluyordu. Aynı şekilde geniş çaplı hukuki reformlara ihtiyaç bulunduğunu da anlamıştı. Ancak, Mısır ve öteki İslâm ülkelerinin başına gelen sıkıntıları bütünüyle yabancı etkilere atfetmek yerine, İslâmın ilkelerini gereği gibi

37. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform movement Inaugurated by Muhammed Abduh*, London, 1933. Amerikalı bu ilim adamı, Kanadalı âlim Charles J. Adams ile karıştırılmamalı.

ve sonuna kadar yaşamaktaki azclerinden dolayı, bizzat Müslümanları kınama yoluna gitti; bu yüzden İslâmi eğitimin daha etkili bir şeklini istedi. Hayatının son birkaç yılı boyunca gücünü Ezher'de bir takım reformlar gerçekleştirmekte kullandı, ancak hoca ve öğrencilerin durumlarını iyileştirmenin dışında, ulemânın çoğunluğunun muhalefetinden dolayı pek bir şey başaramadı.

Arkadaşları olan ulemâ'dan farklı olarak Abduh, Batı düşüncesi ile ilgilendi ve hem Avrupa'da geçirdiği günlerde, hem de kırkıncıdan sonra öğrendiği Fransızca'dan kitaplar okumak suretiyle, bu konuda doğrudan bazı bilgiler edindi. Bununla birlikte o, asla bir Batı düşüncesi vurgunu değildi; öyle ki İslâmi eğitim idealinin bir kısmı, akla başvurma yanında, yabancı unsurların ayıklanmasından oluşmaktaydı. Onun görüşlerinin en iyi izahı *Tevhid Risalesi* (Risaletu't-Tevhid³⁸)'inde bulunmaktadır. Bunu en iyi bir biçimde, geleneksel İslâmi dünya görüşü ve kendini görme biçiminin yeniden onaylanması olarak nitelendirmek mümkündür. İslâm'ın nihailiği ve üstünlüğü (keza dünya tarihindeki yeri de) vurgulanır. Onun yabancı unsurlardan kurtulma arzusu, İslâmi kendi kendine yeterliliğe olan inancına işaret eder. Abduh'un kelami öğretiyi takdimi, geleneksel kelim dilinden kaçınmış olması anlamında, modernistçedir; fakat bu takdimde akli kullanışı bütünüyle İslâmi gelenek içinde kalmıştır ve Avrupalı düşünürlere hiçbir şey borçlu değildir. Avrupa'da geçerli olan din-karşıtı felsefelerle hiç ilgilenmemiş görünmektedir; ama dine bilimsel bakış açısından gelen saldırıları dikkate almaktadır. Bu konuda o, eğer akıl yaratıkların araştırılmasında (yani, bilimsel konularda) yerli yerinde kullanılacak olursa, ulaştığı sonuçların dinden öğrenilecek olan ilahi hakikatle uyum içinde olacağını kabul etmek suretiyle, İslâmi kendini görme biçimini savunur. Aynı zamanda aklın dine önemli bir yeri olduğunu kabul eder ve kendisinin arzuladığı saf İslâmi aklen savunulacak ve doğruluğu kanıtlanacak güçte görür.

38. Muhammed Abduh, *The Theology of Unity* (Risâletu't-Tevhid), İng. Çev., Ishaq Musa'ad ve Kenneth Cragg, London, 1965.

Dine, bilimsel bir bakış açısından gelen eleştirilere olan genel atıfları dışında Muhammed Abduh, İslâmî dünya görüşünün Batı düşüncesi tarafından aşındırılmasına hiçbir duyarlık göstermez. İgnaz Goldziher'in hadisin sıhhatine saldırıda bulunduğu *Muhammedanische Studien* adlı kitabı 1890'da Almanca olarak yayımlandı ve muhtemelen Abduh bundan habersizdi, ama o, Hz. Muhammed'in hayatının ilk dönemleriyle ilgili izahlardan da habersiz görünmektedir. Dahası, kitabının "Hz. Muhammed'in Görevi ve Mesajı" ile ilgili olan kısmında tarihi kendi hayaline göre yazar. Eğer Batılı tarihi-eleştirel yöntemler konusunda herhangi bir gerçek değerlendirmeye sahip bulunsaydı öyle yazması adeta imkansız olurdu. Başka bir söyleyişle, Muhammed Abduh'un aradığı temel reform İslâmî anlayışa ilişkin daha rasyonel olan bir anlayış ve bunun takdimidir. Bunun dışında o geleneksel kendini görme biçimini yeniden öne sürmektedir. Eğer Batı'nın İslâm dünyası üzerindeki genel etkisi olmasaydı, Abduh'un böyle bir yeniden tekit etme ihtiyacını hissetmeyebileceğini söylememiz pekala mümkündür.

Hasan el-Bennâ

Başka bir Mısırlı ise Müslüman Kardeşler (El-İhvânul-Müslimin)'in kurucusu olan Hasan el-Benna (1900-49) idi.³⁹ Onun ilk dönem eğitimi bir ölçüde gelenekseldi. (Çünkü babası gerçi bir saatçi olsa da, aynı zamanda bir Hanbelî âlimiydi); ama bir öğretmen olarak eğitimi, en azından kısmen Batı tarzındaydı ve devlet okullarında ders vermek üzere yetiştirilmişti. Bir yere kadar Muhammed Abduh'un takipçilerinin etkisinde kalmıştı ve kitleler arasındaki İslâmî uygulamaların düşük düzeyde olmasından sıkıntı duyuyor ve daha saf bir İslâm için çalışmanın gereği üstünde duruyordu. Dinî şevki, bir tarikat üyesi olunca derinlik kazandı. Batılılaşmış seçkin sınıfı ve "orta tabaka"yı eleştirmekten hiçbir zaman geri durmadı.

39. *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, makaleler: "al-Bannâ" (J. M. B. Jones), "al-İhvânul-Müslimîn" (G. Delanoue); Ruthven, *Islam in the World*, ss. 310-21; Oliver Carre ve Gerard Michaud, *Les Freres Musulmans*, Paris, 1983.

1928'de, İsmailiye'de öğretim üyeliğine atandıktan sonra, orada Müslüman kardeşler'i kurdu. Bu birlik, daha büyük kümelenmelerle birlikte "aileler" denen küçük birimler halinde örgütlenmeye başladı. Toplumsal ve atletik faaliyetlerle uğraşılırken asıl üzerinde durulan husus Müslüman gençliğe dini öğretmek idi; çünkü bir çoğunun dinleri hakkındaki bilgisi yok denecek kadar azdı. Bu işte Hasan el-Benna ve yardımcılarını Batı tarzı okullarda dini eğitimin bulunmamasının yol açtığı boşluğu doldurmaya yönelik bir şeyler yaptıklarını söylemek mümkündür. İhtiyacın karşılandığı kesindi; zira hareket, özellikle Hasan el-Benna'nın 1933'te Kahire'ye taşınmasından sonra hızla yayıldı. Müslüman Kardeşler'in olsa olsa yarım milyon veya hatta bir milyon üyesi ve sempatizanı bulunduğu sanılıyor. Bu durumuyla bir kitle hareketine dönüştü ve sonunda da bir kısmı diğerinden daha eylemci olan birçok farklı grubu içinde barındırmaya başladı. Örgüt, her ne kadar siyaseti asli amaçları içinde bulundurmadıysa da, kaçınılmaz olarak kendisini siyasetin içinde buldu. Kardeşler'in ve bununla birleşmiş olan grupların siyasî faaliyetlerinin tarihi burada anlatılamayacak kadar karmaşıktır. Politikayla ilgilenme Hasan el-Benna'nın 1949'da suikaste kurban gitmesine neden oldu. Kendisinin yerini alan kişinin başkanlığında Kardeşler, kral tahttan indirilince 1952'de 'Özgür Görevliler'i destekledi; ama yeni hükümeti, Batılı ideallere aşırı sempati besleyen ve yeteri kadar İslâmi olmayan bir hükümet olarak gördü. 1954'te üyelerinden bazısının Cemal Abdunasır'a karşı bir suikast hazırlığı içinde olduğu iddiasıyla açık faaliyetlerine bir süre ara verildi. Örgüt, Mısır'daki siyasetin arkaplanında önemli bir güç olarak varlığını hala sürdürmektedir.

Gerçi zaman zaman Kardeşler'in veya onunla bağlantısı bulunan grupların siyasî faaliyetleri, dikkat çekse de (bazan tersi de oluyor), örgütle ilgili, denebilir ki, en önemli gerçek, onun Mısır ve Suriye, ürdün ve Sudan gibi başka ülkelerdeki genel İslâmi diriliş hareketine katkıda bulunmuş olmasıdır. Örgüt arada sırada, greçi daima şeriata dayanmış olsa da, toplumsal reformlardan söz etmektedir. En dikkate değer toplumsal reform programı, siyasî faaliyetlerinden dolayı

1965'te idam edilen üyelerinden biri, Seyyid Kutub, tarafından yazılmış olan *İslâm'da Toplumsal Adalet* (el-Adâletu'l-İctimâi fi'l-İslâm) adlı kitapta öne sürülmüştür. Kardeşler, Şeriat'a dönme konusunda ısrarlı olmakla birlikte, ortaçağ ceza şeklinin düzeltilmesini istemektedir; dolayısıyla, sözelimi hırsızlık cezası olarak el kesmenin ancak, hiçbir yokluk ve darlığın sözkonusu olmadığı mükemmel bir İslâm devletinde uygulanmak durumunda olduğunu söylemektedir. Kardeşler'in bu reforma açık tarafı pek başarılı değildir; çünkü üyeler arasında tam bir anlaşma yoktur. Hareket, giderek daha muhafazakâr hale gelmiş, reformdan çok az sözeder olmuş ve geleneksel kendini görme biçimiyle daha çok ilgilenmeye başlamıştır. Bu muhafazakârlığa rağmen, kardeşler hükümetin politikalarının İslâmî değil, Batılı değerlere dayandığında bile, onun aşırı bir biçimde hizmetkârı olarak gördükleri ulemâyı eleştirmekten geri durmamıştır.

Müslüman Kardeşler baştan beri üyelerinin İslâmî kurallara göre dosdoğru bir hayat yaşamaları gerektiği hususunda ısrarlı olmuştur. Kaçınılması gereken şeyler arasında kumar ve zina geliyordu; ama, zaman geçtikçe dah çok, İslâmî dirilişin ayırdedici yönü olan noktalar üzerinde durulmaya başlandı. Bunlar alkollü içkilerin kullanılmaması, (paranın sabit bir kârla ödünç verilmesi demek olan) faziden kaçınma ve kadınların iffetli giysiler giysiler giymeleri konusundaki ısrardır. Bu üç hususun seçilmesinin nedeni, bunların gerçekten, Müslümanların çoğu Batılılardan farklı kılması ve ayırdedici kimliklerini belirgin hale getirmesidir.

Mısır'da Kardeşler'in üniversitelerdeki öğrenciler arasında özellikle güçlü olduğu söylenmektedir; ve nüfusun birçok kesiminde, Kardeşler'in durumuna ayak uydurma konusunda şimdi, en azından dıştan, dikkate değer bir toplumsal baskı bulunmaktadır.

Mevdudî

Hind Altkıtasında Mevdudî (Seyyid Abu'l-Alâ, el-Mevdudî)'nin (1904-79) durumu Hasan el-Benna'nın Mısır'daki durumuyla karşılaştırılabilir. Mevdudi de, gerçi çok iyi bir geleneksel İslâmî eğitim

görmüşse de, Hasan el-Benna gibi, ulemâdan değil aslında bir gazeteci idi. 1941'de Müslüman Kardeşler'den farklı olmayan Cema'at-ı İslâmî'yi kurdu. Birliğin ana gayesi hakiki İslâm konusunda gençlere tam bir eğitim-öğretim vermektir. Mevdudi, 1932'den beri aynı amaçla aylık bir dergi yayımladı. Kardeşler'in durumunda olduğu gibi, Cemaat de politikaya girdi ve Mevdudi bazı hapis cezalarına çarptırıldı. Aslında ayrı bir Pakistan devleti yaratılmasına karşı idi; ancak bir kez ortaya çıkınca bunun gerçek bir İslâmî niteliğe bürünmesini güvenceye alma konusunda büyük bir gayretle çalıştı. Cemaat sayı bakımından Kardeşler kadar kabarık değildi; bu bakımdan siyasî etkisi daha az oldu.

Mevdudi'nin öğretisinin özünde yatan şey, geleneksel dünya görüşü ve kendini görme biçiminin yeniden ifade edilmesiydi; ancak bu orta derecede eğitim almış olan geniş halk kitlelerine çekici gelebilecek popüler bir tarzda ortaya kondu. Bunun ilk genel takdimi *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*⁴⁰ adlı kitabında bulunmaktadır; öyle ki bu kitapta peygamberliğin ve ölümden sonraki hayatın "akla dayalı savunması" adını taşıyan bölümler olduğu gibi, daha da ileride "insan bilgisini ve aklını iyi kullandığında" Allah'ı ve İslâm'ı bileceği iddia edilir.⁴¹ Bu kitap (bölüm I'de anlatıldığı şekliyle) İslâm'ın nihailiği, üstünlüğü ve kendi kendine yeterliliğini vurgular; ama yedinci yüzyılın başlarında Arabistan'ın komşusu olan ülkelerdeki düşük düzeyli manevî hayata ilişkin tarihi olmayan sıkıntılı izahlar vermenin dışında İslâm'ın tarihteki yerine dokunmaz.

Mevdudi ateist ve maddeci olarak gördüğü Batı hakkında son derece eleştirel bir tutum takınır. "Batı" diyor, "doğadaki olgu ve olayları, duyular yoluyla bilinenin dışında alemde hiçbir şey bulunmadığı varsayımına dayanarak araştırmış, böylece de alemin bir yaratıcısı ve

40. Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, Lahore, 1960 (ilk baskısı 1940). Ayrıca bkz., Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965, ss. 120-4; Ruthven, *Islam in the World*, ss. 326-34.

41. *Towards Understanding Islam*, s. 13.

Rabbî olduğunu kavramaktan aciz kalmıştır. Ortaya koyduğu duyarlılık ciddi bir çatlakla malûldür, “bu mahvedici uygarlık ve kültür ağacından, Batı insanı için hayatı cehenneme çeviren, ardı arkası kesilmeyen belalardan başka birşey ortaya çıkmamıştır.”⁴² Mevdudi, İslâm dünyasının başına gelen her türlü bela için Batı’yı suçlamaz, tersine bunda bir ölçüde Müslümanların da suçu bulunduğunu düşünür:

“Batı uygarlığı İslâm’a kesinlikle denk değildir; dolayısıyla eğer çatışma İslâm’la olmuş olsaydı, doğrusu başka hiçbir uygarlığın İslâm’ın yüceliğine erişmesi imkanı bulunmazdı. Ama acıklı olan şu ki, bugün Batı uygarlığının çatışma halinde bulunduğu İslâm gerçek İslâm’ın salt bir gölgesidir. Müslümanlar İslâmi karakter ve ahlâktan, fikir ve ideolojiden yoksundur ve İslâmi ruhu kaybetmişlerdir. Ne camilerinde, ne okullarında, ne özel hayatlarında, ne de kamu işlerinde İslâm’ın hakiki ruhu vardır. Pratik hayatları İslâm’la olan tüm bağlarını koparmıştır. Özel ya da toplumsal davranışlarını artık İslâm hukuku yönetmemektedir.”⁴³

Mısır’daki Müslüman Kardeşler gibi Mevdudi de İslâm dünyasının geçmekte olduğu “kritik devrim” konusunda özellikle kınanmayı ve suçlamayı hakedenler olarak ulemâyı görür:

Bu tehlikeli duruma düşülmesindeki kabahat ve sorumluluğun çoğunu ulemâ ve imamlar üstlenmek durumundadır. Devrim daha başındayken harekete geçip, Batı’nın yeni uygarlığının ilkelerini ve asli özelliklerini kavramaya çalışmak ve o uygarlık binasının üzerinde yükseldiği entelektüel ve bilimsel kaynakları araştırmak için Batı ülkelerine gitmek onların göreviydi. Batılı ulusların böylesine görkemli ilerlemeler elde etmelerini sağlayan yararlı pratik bilgileri ve bilimsel keşifleri kabul edip hizmete sokmak için ictihad’dan yararlanarak Müslümanları ikna etme konusunda uğraşıp didinmeleri gerekiyordu. Ve bu yeni ilerleme vası-

42. S. Abdul A'lâ Maududi, *The Sick Nations of the Modern Age*, Lahore, 1966, s.13.

43. Aynı eser, s. 10.

talarını, İslâm'ın ilkeleriyle birlikte ele alarak, Müslümanların eğitim sistemine ve toplumsal hayatına uyarlamanın yollarını aramalıydılar.⁴⁴

Buradaki son iki cümle, Mevdudi'nin şeriatı günün şartlarına daha tatmin edici bir biçimde uygulanmasını sağlayacak reformlardan yana olduğunu akla getirmektedir. Konferansın daha önceki bir yerinde o, Müslümanların "Şeriatı, değişen şartlara göre yorumlama yeteneklerini yitirmiş"⁴⁵ olmalarından dolayı dünyanın geniş bir bölümünde üstünlüklerini kaybetmenin cezasını çektiklerini söylemişti. Mevdudi'nin toplumsal sorunlar konusunda bu açıkça ileriye yönelik yaklaşımına rağmen, Cemaat'in desteklediği fiili reform programı zayıftı. Hatta Mevdudi refahtaki eşitsizliğin ilahi takdirin bir parçası olduğunu vurgulamıştır:

İnsanın, geçimini sağlaması için özgür olması, emeğiyle kazandığı her şey üzerinde mülkiyet hakkını elinde bulundurması gerektiği, dolayısıyla farklı yetenekleri ve değişen şartlara bağlı olarak çeşitli insanlar arasında ister istemez bir eşitsizliğin bulunacağı ilkesi tabiatla uygunluk arzettiği ölçüde İslâm'ın kabul ettiği bir şeydir.⁴⁶

Yine o, refah ve servet konusundaki aşırı dengesizlikleri önlemek için gerekli olan tek şeyin (faiz ve tefecilik, tekelsizlik, spekülasyon vs. konusunda) geleneksel İslâm hukukunu gözetmek olduğunu ifade ediyor; ancak, bunun nasıl yapılacağını kesin bir biçimde söylemiyor:

Eğer İslâm ticareti ve iş hukukunu ayrıntılı bir biçimde araştırarak olursanız, göreceksiniz ki, modern zamanlarda in-

44. Aynı eser, s. 11 vd.

45. Aynı eser, s. 8.

46. Maudidi, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Lahore, 1966, s. 33; bu, 1941'de verilmiş bir konferanstır.

sanların milyoner ve multi-milyoner olmasını sağlayan yol ve yöntemlerin, çoğunlukla İslâm'ın katı sınırlamalar koyduğu yöntemler olduğunu görürsünüz. Eğer işler bu İslâmî sınırlamalar içinde yürütülecek olursa, herhangi bir kimse- nin devasa bir servet biriktirme imkanı pek kalmaz.⁴⁷

Son iddia Müslümanlara ait olan topraklarda geniş petrol yatakları keşfedildiğinde, bütünüyle yanlışlanmış görünüyor. Doğrusu, Mevdudi'nin sözlerinin dindarca arzudan pek de ileriye gitmeyen neticesine karşı gelmek güçtür. Bunları pratik siyaset konuları haline getirebilecek yeterli ayrıntılı çalışmalar hiçbir zaman olmadı. Bunun sonucu olarak Pakistan'daki Cemaat'ın belli başlı başarısı geleksel dünya görüşü ve kendini görme biçiminin muhafazasını güçlendirmek olmuştur.

Albay Kaddafi

Libyalı Albay Kaddafi (Muammer el-Kaddafi) üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir. Kaddafi "Üçüncü Uluslararası Kuram" diye bir görüş ileri sürdü ve bunu Libya'da uygulamaya koydu. Kuram, hem kapitalizme, hem de komünizme karşıt bir görüş olarak düşünülür. Burada en önemli hususun şu olduğu görülür: Bir köydeki tüm insanlar veya bir fabrikadaki tüm işçiler, "halk konferanslarında" (mu'temerat) görev almak suretiyle, bir bütün olarak devlet adına karar alma sürecine katılır, sonra da bunu daha yüksek düzeydeki organlara bildirir. Öyle anlaşıyor ki bu, bir kabilenin tüm üyelerinden oluşan bir meclis fikrinin genişletilmesi girişiminden başka bir şey değildir; ama bunu günümüzün alabildiğine geniş şehirleşmesinde gerçekleşmesi ihtimal dışıdır. Bu bağlamda daha bir önem arzeden husus, Hristiyanların dünya çapında misyonerlik faaliyeti dedikleri işi yapacak İslâmî Çağrı Cemiyeti'ni kurmasıdır. İngilizce "call" sözcüğü insanların Allah'a çağırılması veya celbedilmesi demek olan da'vet'e karşılık geliyor; ama farklı bir sözcüğün kul-

47. Aynı eser, s. 35.

lanılması Müslümanların yaptıkları işin Hıristiyanların yaptığından çok farklı olduğu iddiasına imkan tanımaktadır. Cemiyet, Albay'ın sağladığı fonlarla, çeşitli ülkelerdeki Müslüman gruplara dini eğitim kursları düzenlediği kadar, onlara cami ve mescitler de yapmaktadır. Siyasete büyük bir ağırlık verilmektedir; ama doğrudan doğruya dini olan alanda tekrar tekrar teyid edilen şey geleneksel dünya görüşü ve kendini görme biçimidir. Cemiyet, aynı zamanda albenili bir aylık dergi çıkarmaktadır ki, bunun İngilizce baskısı bu inceleme için canlı bir kaynak sağlamıştır. Gerçi Albay Kaddafi'nin tutumu temelde geleneksel olsa da, Cemiyet'in işlerinde aynı zamanda liberal Müslümanları da görevlendirmektedir.

Ahmediye Mezhebi

Ahmediye hareketi, Batı'nın etkisine karşı alışılmadık bir İslâmî cevap vermesi bakımından önem arz etmektedir; ama bu hareket aynı zamanda Müslümanların büyük bir çoğunluğu tarafından şiddetle reddedilmektedir. Hareket on dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılı içinde Mirza Gulam Ahmed (1836-1908)'in vaaz ve yazılarıyla Pencap'da ortaya çıktı. O hem Hıristiyan misyonerlerinin, hem de Hindu ve Sih reformcularının misyonerlik yöntemlerini kabul etti. Gulam Ahmed ve takipçileri öylesine başarı gösterdiler ve öylesine iyi bir örgütlenmeye gittiler ki, bugün 4 milyonu Pakistan'da, geri kalan kısmı çeşitli Batı ve Afrika ülkelerinde olmak üzere 10 milyon Ahmedî bulunduğu sanılmaktadır. Asıl merkez, şimdi Hindistan'a bağlı olan Kadiyan köyünde idi; ama Hindistan'la Pakistan'ın ayrılmasından sonra Pakistan'da bulunan Rabve'ye taşındı. Kurucunun ilk halifesinin ölümünden sonra hareket, genellikle Kadiyanîler ve Lahoriler olarak bilinen iki kanada ayrıldı. Her ikisinin de Londra'da mescitleri bulunmaktadır.

Gulam Ahmed, bir İslâm yenileyicisi (müceddid) olduğunu ve yine bir anlamda peygamber (nebi) olduğunu iddia etti. Derken, Hıristiyanların beklediği Vaadedilmiş Mesih ve aynı şekilde Hindu-lar için Krişna'nın yeryüzünde ete-kemiğe bürünmüş hali olduğu

şekilde başka iddialarda da bulundu. Bu durum açıkça Hindistan'daki mevcut dini çoğulculuğa karşı verilmiş bir cevaptır ve çoğu Müslümanların öteki dinler hakkında sessiz kalışlarına tezat teşkil etmektedir. 1891 gibi erken bir tarihte ulemâ Gulam Ahmed'in görüşlerini sapıklıkla itham etti; hem Pakistan'da, hem de bazı Afrika ülkelerinde bu harekete karşı muhalefet hâlâ sürmektedir. 1984 yılında Pakistan hükümeti Ahmedilerin gayimüslim olduklarını duyurdu ve "mescit", "cami" gibi İslâmî terimleri kullanmalarını yasakladı. Karşı çıkılan asıl husus peygamberlik iddiası idi; zira standart Sünnî öğretiyeye göre Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusudur; ancak daha dünyevi mülahazalar da sözkonusu olmuş olabilir. Gulam Ahmet'in peygamberlik iddiasında bulunduğu şüphe yoktur; ancak bu, yeni bir kutsal kitapla yeni bir din kurma anlamında değil, sadece, Kur'an'ı yeniden yorumlama anlamındadır. Dikkat çekici olan şu ki, 1984'teki mahkumiyete, kurucularının bir peyamber değil, bir din yenileyicisi olduğunu kabul eden Lahorî kanat da dahil edilmiştir.

Hareketin asıl amacı Müslümanları yeniden geleneksel Kur'ânî terimlerde ifadesini bulan gerçek İslâma çağırıyordu. Ağırlıklı olarak kişisel dindarlık üzerinde duruluyordu ve öyle görünüyor ki hareketin başarılı olmasındaki asıl neden insanlara kişisel bir derin dindarlık hayatı geliştirmelerine yardımcı olabilme yeteneğinde yatmaktadır. Hareket, kadınların peçe kullanması konusundaki geleneksel fikirleri bütünüyle kabul etmektedir; ama cihadı siyâsî ve askeri bir kavga olarak değil ruhi bir mücadele olarak yorumlamaktadır. Buna göre, bir anlamda Ahmediye'nin Batılı modele göre hususileştirilmiş bir din şeklini kabul ettiği söylenebilir.

Ahmediye'nin son zamanlardaki en tanınmış üyesi Sir Muhammed Zafrullah Han idi (1893-1985). Pakistan'la Hindistan'ın ayrılmasından önce, hukuk ve yönetim alanında çok iyi bir kariyer elde ettikten sonra Pakistan'ın ilk Dışişleri Bakanı oldu (1947'den 1954'e kadar). 1961'de Pakistan'ın temsilcisi olarak Birleşmiş Milletler'e gitti ve ertesi yıl Genel Meclis Başkanı seçildi. Aynı şekilde Lahey Ulus-

lararası Adalet Divanı'na girdi ve 1970'den 1973 yılına kadar bu kurumun başkanlığını yaptı. Çok sayıda kitap ve risaleleri arasından ikisi zikredilebilir. *Muhammed, Seal of the Prophets* (Peygamberlerin Mührü Muhammed⁴⁸), bildiğim kadarıyla herhangi bir Sünnî Müslümanın karşı çıkacağı hiçbir şey ihtiva etmemektedir. Daha önceki bir çalışma olan *İslâm, Its Meaning for Modern Man* (İslâm ve Modern İnsan İçin Anlamı⁴⁹) İslâm'ın Batılılara bir Müslüman tarafından yapılmış en iyi takdimlerinden biridir. Ahmediye Hareketinin kurucusu hakkında bir paragrafı vardır ki, burada, Kur'an'ın çağdaş sorunlarla ilgisini göstermek için Kur'an'dan bir bölüm iktibas eder (Cuma: 3 vd.) ve Sünnî olmayan bir yorum verir.

Bu, Peygamber'in Kur'an'dan, Yeni Çağ'ın ihtiyaç duyabileceği irşadı tebliğ etmek ve insanın karşı karşıya gelebileceği acil durumların istediği değerleri göstermek için manevi bir ikinci geliş anlamına gelir. Bu vaat Kadiyanlı bir Ahmed'in gelişle yerine getirilmiştir.⁵⁰

Aynı şekilde bu zat, Ahmediye Hareketi'nin misyonerlik çalışmalarına ilişkin belgesel nitelikte iki sayfa izah vermekte ve amaçlarını şöyle açıklamaktadır:

Hareket'in gayesi, Kur'an ve Peygamber örneğinden çıkarılan İslâmi değerleri hayatın her alanında canlandırmak ve İslâm'ın mesajını, içinde bulunduğumuz çağa uygulanması üzerinde özellikle durarak, dünyanın dört bucağına iletmeğidir.

Kitabın geri kalan kısmında, görebildiğim kadarıyla, Sünnî öğretiye ters düşen hiçbir şey bulunmamaktadır. Doğrusu, Zafrullah Han Gulam Ahmed'in hususileştirilmiş dininden uzaklaşmakta, do-

48. Muhammed Zafrulla Khan, *Muhammad, Seal of the Prophets*, London, 1980.

49. Muhammad Zafrulla Khan, *Islam, Its Meaning for Modern Man*, new York, 1962.

50. Aynı eser, s. 90.

layısıyla, bir devlet adamlığı tecrübesine sahip olan bir kimseden bekleneceği üzere, kitabında kamu işleri ve uluslararası ilişkiler konularına yer vermektedir. Gerçi İslâm'ı bu şekilde anlamak ve yorumlamak, Batılı bakış açısına uyarlanmış bir üslupta olsa da, geleneksel dünya görüşüyle son derece uyum içindedir.⁵¹

Gelenek yanlılarının, Mirza Gulam Ahmed'in peygamberlik iddialarına yönelik saldırıları ilk bakışta bütünüyle haklı görünmese bile, yine de daha yakından bir inceleme, onun Kur'an'ı ele alış tarzının geleneksel yorumlara ve ulemânın yöntemlerine başvurmaksızın bir tür ilhamla onun yeniden yorumlanabileceği iddiasını içinde barındırdığını ortaya koymaktadır; dolayısıyla bu, din kurumunun kaynaklarını tüketmek ve temelini yıkmak demektir. Pakistan'da Ahmediye'ye karşı yapılan muamele gelecekte ortaya çıkabilecek herhangi bir müceddidin karşılaşacağı korkunç muhalefet hakkında bize bazı fikirler vermektedir.

Netice-i Kelam

Burada anlatılan hareketleri gözden geçirecek olursak, bunların - Ahmediye istisna edilebilir- İslâmî dirilişe en önemli katkıyı yaptıkları ve bunun, bazı üyelerin zaman zaman katıldıkları reform girişimlerinden daha etkili olduğu açıkça görülür. Denebilir ki, en önemli istisna, gerçi gerçek bir reform sayılabilecek pek bir şey yapılmamışsa da, müfredattaki değişiklikler gibi, geleneksel eğitim alanında öğretim yöntemiyle ilgili bazı iyileştirmelere gidilmiş olmasıdır. Belki de bu hareketler tarafından ulemâya yöneltilen eleştirilerin etkisi olmuştur. Şüphesiz ulemâ geleneksel dünya görüşünü teyid etmeye devam etmiş ve dirilişten elde ettikleri desteği, Şeriatın ortaçağlardaki belli bir yorumuna geri dönüş gibi, görmek istedikleri değişiklikleri gerçekleştirmekte kullanmaya çalışmışlardır.

51. Aynı zamanda *Encyclopaedia of Islam* (2) ile *The Encyclopaedia of Religion*'daki "Ahmadiyya" maddeleri ile Zafrulla Khan'ın 4.9.1985 tarihli *The Times*'taki yazısından da yararlanılmıştır.

Dirilişin asıl nedeninin, bazı iyi eğitim görmüş olanlar da içinde olmak üzere, çok sayıda sıradan Müslümanın Batılı entellektüel tutumların aşındırmasından ötürü, -Laurens van der Post'un "hikayeleri" dediği- kimliklerini kaybetme tehlikesi içinde oldukları duygusuna kapılmaları olduğu görülüyor. Aynı zamanda bu insanların birçoğu, Batı'nın kendi dünyaları üstündeki etkisinin sebep olduğu toplumsal çalkantı ve karmaşada, başka birçok gruptan çok daha kötü bir duruma düşmekte olduklarını hissetmişti ve çok sayıda gelenekçi, ilk dönemlerin hakiki İslâm'ına geri dönüşün tüm toplumsal sorunları çözeceğini vaadediyordu.

Yeni bir kimlik için Liberal anlayış

Liberal' terimi bu kitapta, daha önce de izah edildiği üzere, Batılı bakış açısını büyük ölçüde takdir eden ve İslâm'a ilişkin gizli veya açık eleştirilerin bir ölçüde doğru olduğunu hisseden, ama aynı zamanda kendilerini Müslüman olarak gören ve İslâmî bir hayat yaşamak isteyen Müslümanlara işaret etmek için kullanılmaktadır. Muhafazakârlar, İslâmî kimliğe yönelen tehditleri, mevcut İslâmî yaşantıda bir zaaf bulunduğu kabulünden yola çıkarak, gerçek İslâm'a geri dönüş, yani geleneksel kimliği daha mükemmel bir biçimde yaşama çağrısında bulunarak karşılama gayreti içinde oldukları halde; liberaller, en azından bazı bakımlardan, Batılı değerlerle daha bir uyum içinde olacak yeni bir kimlik arayışına başlamışlardır.

İLK LIBERALLER

İslâm'daki liberal hareketler hakkında, çoğu Müslüman ülkenin 1945 ila 1962 yılları arasında bağımsızlıklarını kazanmalarına tekadüm eden günlerde yazılmış çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Liberal Müslümanlar tarafından öne sürülmüş tüm toplumsal ve siyasi reformları şimdi ele aldığımız bağlamda ayrıntılı bir biçimde an-

latmaya gerek yoktur. Burada yeni kimlik ve kendini görme biçiminin irdelenmesiyle ilgili hususlara dikkat çekilecektir.

Hind İslâmındaki liberal düşüncenin gelişmesi Wilfred Cantwell Smith tarafından *Modern Islam in Indis* (Hindistan'da Modern İslâm⁵²) adlı kitabında ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Sir Hamilton Gibb *Modern Trends in Islam* (İslâm'da Modern Yönelişler⁵³) üzerine verdiği Haskel konferanslarında Alt-Kıtayı olduğu kadar Arap dünyası ile Türkiye'yi de anlatmış ve İslâmî modernizmin genel yapısı konusunda bir tahlil ortaya koymuştur. Kenneth Cragg da *Counsels in Contemporary Islam* (Çağdaş İslâm'da Şûra⁵⁴) adlı kitabında aynı bölgeyi ele almış, ama aynı zamanda daha yakın tarihteki bağımsızlık sonrası hareketleri de dahil etme imkanı bulmuştur.

Sir Hamilton Gibb'in 'modernistler' dediği, ama burada 'liberaler' olarak tanımlanmış olanlarla aşağı yukarı aynı olan kişiler hakkındaki eleştirisi başlangıç için uygun bir noktadır. Hamilton, ilgilendiği dönemde (1945'e kadar) bu kişilerin, Batılı bakış açısının bazı yönlerini kabul ederlerken başka bazılarını kabul etmediklerine dikkat çeker. O, bu kişileri en çok etkileyen şeyin, ondokuzuncu yüzyılda, Müslümanlar Batı ile ilk kez bağlantı kurmaya başladıkları zamanlarda Batılı bakış açısında hakim durumda bulunan romantizm olduğunu düşünür. Onun romantizmle kastedtiği ise 'klasik' ve rasyonel olanın aksine, kültürde hayali ve duygusal unsurlara fazla ağırlık verilmiş olmasıdır. Gibb romantizme, milli tarihle birleşmiş değerlere ağırlık veren milliyetçiliği de katar. Müslümanlarda, romantizmle Batılı anlamdaki tarih eleştiriciliğini gözardı etme birlikte gitti. Gerçi geleneksel kendini görme biçimine yönelik en yıkıcı eleştirilerden bir kısmı Batıya ait tarih eleştirilerinden gelmiş olsa da, modernist ya da liberaller bu eleştirileri, Hz. Muham-

52. Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, Lahore, 1948; gözden geçirilmiş baskı, London, 1946.

53. 1945'te verilmiş, 1947'de Chicago'da yayımlanmıştır.

54. Kennetn Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965.

med'in idealleştirilmesi gibi birtakım önlemlerle karşılamaktan memnundular; öyle ki bu idealleştirme büyük ölçüde tarih dışıydı. Daha yakın zamanlarda ise ısrarla ve biraz da haklı olarak, modern Batı biliminin ortaçağ İslâm biliminden alındığını söylediler.

Gibb'in, romantizmin olumsuz etkileri konusunda söyledikleri büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, aynı zamanda, onun gözardı ettiği, olumlu bir yanı da bulunmaktadır. Milliyetçilik halka, belli bazı değerleri geçmiş tarihinde içinde barındırmış bir milletin üyeleri olarak, bir kimlik duygusu verir. Gibb, modernleşen Müslümanların, 'Cemaleddin el-Efgâni'ye varıncaya kadar (s. 111) İslâm'ın milliyetçi bir yorumunu' kabul ettiklerini söylerken, öyle görünüyor ki bu, onların, İslâm toplumunu tarihinde belli bazı değerlerle birleşmiş olarak görmelerinden başka bir anlama gelmez; ve bu tarih takdimi, belli bazı ididalar sağlam olduğu sürece, doğrudur. Şüphesiz Gibb, bu tür iddialardan çoğunun tarih dışı olduğunu hissetmiş olabilir.

Bu hususları Alt-Kıtadaki Sir Seyyid Ahmed Han ile Emir Ali'nin içinde bulunduğu hareketten yola çıkarak gözönüne sermek mümkündür. 1857'deki Hind Ayaklanması'nda Müslümanların korkunç bir biçimde tepelenmesinden ve arkasından gelen acıklı durumdan sonra, Seyyid Ahmed Han (1817-98) Müslüman halkın ruhunu onları İngiltere ile işbirliği siyasetini kabule ikna etmek suretiyle diriltme işine koyulur. Burada bir ölçüde Batılı değerlerin kabul edilmesi sözkonusuydu; zira bu, Müslümanların çocuklarının, onları devlet hizmetleri için eğitmek üzere açılmış okullara gidecekleri anlamına gelmekteydi. Seyyid Ahmed Han'ın başardığı işlerden biri, 1877'de, 1920'de Aligarh Üniversitesi'ne dönüşen koleji açmış olmasıdır. Bu hareketin ortaya koyduğu en tanınmış eser, Emir Ali (Seyyid Emir Ali, 1849-1928) tarafından yazılmış *The Spirit of Islam* (İslâm'ın Ruhu⁵⁵)dur. Kitap öz olarak, İslâm ve Peygamberinin,

55. Yeni baskı, London, 1922; *The Life and Teachings of Muhammed*'den derlenmiş ve 1890'da yayımlanmıştır.

Victoria dönemi İngilteresinin el üstünde tuttuğu tüm liberal değerlere dayalı olarak takdim edilmesinden ibarettir. Emir Ali Hz. Muhammed'i 'büyük bir öğretmen', ilerlemeye inanmış biri, aklın kullanılmasına çok büyük bir önem ve öncelik veren, gerçekten 'Rasyonalizmin büyük Öncüsü', kısaca bütünüyle modern bir insan olarak görüyordu. O, İslâm'ı, Tanrı'ya hakiki imanı öğreten, ahlâkî sâfiyete ve yüksek bir ahlâk koduna ulaşmaya büyük önem veren, her bakımdan ideal bir din olarak görüyordu. İslâm'ın savaşları bütünüyle savunmaya yönelikti. İslâm kadınların statüsünü yükseltti. Kölelerin kötü durumunu düzeltti ve köleliği kaldırmaya çalıştı. Öğrenmeyi ve bilimi yüceltti; ve insanın sorumluluğuna ve irade/seçme özgürlüğüne çok büyük bir önem verdi. Bu iddialar lehinde deliller getirilmiş ve karşıt görüşler çürütölmeye çalışılmıştır.

İslâm'ın Ruhu birçok İslâm diline çevrilmiş olup, Batı eğitimi görmüş olan Müslümanların bakış açılarında geniş bir etki yapmıştır. Bu kitap onlara, gelenekçi İslâm imajı yerine, bir Müslüman olarak, en azından Batılılarınkı kadar iyi bir kimliğe sahip olduklarını hissettirebilecek yeni bir imaj vermiştir. Ne var ki, Batı eğitimi görmüş olanlar için çok anlamlı olan bir şey, sıradan Müslüman kesim için anlamsızdır.

1945'te konuşan Sir Hamilton Gibb, o tarihe kadar liberallerin, genel olarak, Müslüman düşüncesinde kayda değer herhangi bir değişiklik meydana getirmekte etkisiz kaldıklarını açık bir biçimde görmüştü. Bunun nedenlerinden biri, 'onların, halkın ruhundaki geniş ve derin akıntı ile toplumsal evrimin karşı konulmaz güçleri arasında' veya şöyle de diyebiliriz, halkın kendisini görme biçimine olan köklü bağlılığı ile yirminci yüzyıl dünyasını bir parçası olmanın sonuçları arasında 'bir denge kurmadıkça hiçbir çabanın başarılı olamayacağı gerçeğini kavrayamamış olmalarıdır' (s.113). Gibb, 1924'te halifeliğin kaldırılmasından sonra modernistlerin önüne açılan çeşitli alternatiflere dikkat çeker: Tamamen manevî nitelikte bir halifelik kurumunun ihdası; birbirinden ayrı Müslüman ulus-devletlerin inşası; ve 'katı bir kutsal hukuk (şeriat) üstünlüğü veya

zaman zaman söylediği şekliyle Mehdilik iddiası. Gibb, bu alternatiflerden hiçbirinin İslâm'ın geleceği adına fazla umut vadetmediğini savunmaktadır.

Modernistlerin bir başka zaafı, daha önce de ifade edildiği gibi, 'tarihsel düşünmeyi gözardı etmeleridir'. Bir defa bu durum, onların, İslâm'ı geçmişteki toplumsal başarılarını ve günümüz Batı dünyasında bulunan toplumsal kötülükleri aşırı bir biçimde büyütmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte, daha da ciddi olan husus, bu durum, onların hayal gücüne dayanan ve duygusal yönden tatmin edici olan, mevcut durumlara cevap verdikleri anlamına geliyordu; ama bu, halkı temel sorunları değerlendirmekten alıkoyuyordu. Gibb, modernistlerin 'kendileri için, genel olarak Müslümanların ihtiyaçlarını gözetken henüz tutarlı bir toplumsal hedef bile çizememiş' (s.111) olduklarına özellikle dikkat çeker. Kitabının son sayfalarında o şöyle bir öneride bulunur: 'Müslümanların en büyük ihtiyaçlarından biri tarihsel düşünmeyi geliştirmeleri (cultivate), böylece 'düşüncenin verilerini' daha iyi değerlendirebilir ve 'Ebedî Aklın büyük ve ezici hareketine ilişkin görüşün zaafından, kusurlu yorumlardan ve bunun insanî alet ve âmillerle süslenmesinden arındırılması yönünde harekete geçebilir hale gelmeleridir.' (ss. 126-7).

ÇAĞDAŞ LIBERAL DÜŞÜNME

Türkiye 1922'de bağımsızlığını elde etti ve yaklaşık o tarihlerden başlayarak Arap ülkelerinden bazıları da bir ölçüde bağımsızlık kazanmış oldu; ama başkaları ve öteki belli başlı İslâm ülkeleri tam bağımsızlığa ancak 1945 ile 1962 yılları arasında ulaştılar. Buradaki amacımız açısından yüzyılın son çeyreği veya buna yakın bir süre içinde olup bitenleri çağdaş olarak telakki etmek yerinde olacaktır.

Şüphesiz, dönemin hakim özelliği, muhafazakâr unsurların güç ve etkisindeki gelişmeyle birlikte İslâmî diriliş olmuştur. Bu durum çoğu İslâm ülkesinde, liberallerin üstünde, görüşlerini serbestçe yaymalarını güçleştiren gittikçe artan bir baskı olduğu anlamına

gelmektedir. Pakistan'ınki gibi bazı İslâm ülkesi hükümetleri, belki de güçsüzlüklerinden dolayı, muhafazakâr ulemânın belli bazı taleplerine boyun eğmişlerdir; bunun örnekleri daha önce verilmişti.

İslâm'ın etkin olduğu tüm ülkeler arasında liberallerin en başanlı olduğu ülke denebilir ki Türkiye'dir.⁵⁶ 1924'te İstanbul Üniversitesi'nde liberal bir İlahiyat Fakültesi kurmaya yönelik akamete uğramış bir girişim oldu. 1949'da Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi fiilen kuruldu; ve bu fakülte, liyakatli hocalar bulmak gibi, karşılaşılan bir sürü engelin giderek üstesinden geldi. 1971'de Erzurum Üniversitesi'nde bir İslâmî Araştırmalar Fakültesi açıldı; ve bugün, şu veya bu şekilde, başka üniversitelerde başka İslâmî araştırmalar yapılmakta ve öğretilmektedir. İstanbul'da Edebiyat Fakültesi bünyesinde bir İslâmî Araştırmalar Enstitüsü bulunmaktadır. Profesörlerden bazısı ılımlı muhafazakârdır; ama akademik denetim liberallerin elinde görünüyor. 1985'te İzmir (Dokuz Eylül) Üniversitesi Uluslararası Kur'an Araştırmaları Konferansı'na ev sahipliği yaptı, ki bu konferansta liberal eğilimler hakimdi.⁵⁷ Bugün, açılan okullara giden çok sayıda öğrenci buralara, öğretmen olmak için devam ediyor; bu demektir ki on ya da yirmi yıl içinde genç kuşağın çoğunluğunun İslâm konusunda liberal tutuma dayalı iyi bir bilgi edinme ihtimalı vardır. Bu tür gelişmeler, Türk din kurumunun Atatürk tarafından ilga edilmesinden dolayı, Türkiye'de başka yerlerde olduğundan şüphesiz daha kolay oldu; ancak, yeni bir şekil içinde olsa da, yine de din kurumuna benzer bir şey var görünüyor. Türk liberalleri ülke çapında, İslâm'ın daha doğru bir imajını yayma konusunda böyle çok başarılı olmakla birlikte, şimdiye kadar, başka ülkelerde dikkat çekecek tanınmış bir kitap ortaya koyamamış görünuyorlar.

56. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago, 1982, ss. 92-8 (A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaçoğlu tarafından, İslâm ve Çağdaşlık adıyla Türkçeye çevrildi, Ankara, 1996).

57. *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, (rapor), İzmir, 1985.

Sudan'da, şeriatın modern şartlara uyarlanması başarılı olacağına ilişkin bazı umutlar var. Orada en güçlü siyasî kişilik olan Sadık el-Mehdi böyle bir yönelişin destekçisi olarak bilinmektedir. O daha büyük bir İslâmleştirme istemektedir; ama 'çağdaş toplumu eski, modası geçmiş entelektüel ve toplumsal kalıplar içinde' şekillendirmeye çalışarak değil. O, şeriatın buna müsaade etme konusunda yeteri kadar esnek olduğuna inanır; ancak, bunu gerçekleştirmek için 'İslâm hukuk okullarının, sadece Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kalan yeni bir tutum adına aşılması ve çağdaş koşullarla ilgilenebilecek duruma gelmesi gerekmektedir'.⁵⁸ Kendisi bu tür konularda Sudan'a özgü Mehdi gelenek içinde yazılar yazmaktadır. Mehdi'nin soyundan biri ve Ensar (Mehdi'nin takipçiler)'in lideri olarak Sudan'da önemli bir desteğe sahiptir ve öncü konumu itibarıyla bir şeyler başarabilecek durumdadır. Bununla birlikte, ulemâ tarafından değil -bunlar Sudan'da nisbeten zayıftır- fakat tarikatların başında bulunan kişiler tarafından yönlendirilen güçlü muhafazakâr kuvvetler de bulunmaktadır.

Liberal hareketler açısından Endonezya'daki durum ilgi çekici olduğu kadar da karmaşıktır. Endonezya, 130 küsur milyona varan nüfusunun 'istatistiksel olarak' yüzde 80 ila 85'inin Müslüman olmasıyla en büyük İslâm ülkesi olduğu iddiasında bulunmaktadır. Ancak, Müslüman toplum içinde, uygulamaya önem veren Müslümanlar ya da Santriller'le ismen Müslüman olan veya Abangan'lar arasında katı bir ayırım yapılmaktadır; bu yüzden bunlar fiilen iki ayrı topluluk durumundadırlar ve ismen Müslüman olanlar ise sayıca daha kabarıktır. Bu yüzyılın başlarında bazı Endonezyalı Müslümanlar Batı'nın siyasî, ekonomik ve kültürel etkisinin İslâmî kimliğe yönelen tehdidinin farkına vardılar; ve 1912 gibi erken bir tarihte Muhammediye olarak adlandırılan reformcu bir dernek kuruldu. Giderek İslâm, Felemenk veya Hollanda sömürge yönetimine karşı

58. Alexander S. Cudsi, James P. Piscatori'nin (ed.) *İslâmî n the Political Process*, Cambridge, 1983, s. 52.

direnişin odak noktası haline geldi; dolayısıyla bu belli bir derecede İslâmî dirilişi ve İslâm toplumundaki kendine güvenin keşfedilmesine yolaçtı. Bu durum 1942'den 1945'e kadar Japon işgali altında devam etti.

Ancak, 1945'ten beri, Endonezya'yı yönetme işi büyük ölçüde, oldukça seküler bir bakış açısına sahip olan Abangan'ların elinde olmuştur; bunun bir sonucu olarak İslâm, devlet başkanı olan Sukarna ile Suharto'ya muhalefetin odak noktası haline gelmiştir. Bu konuda, uygulamaya ağırlık veren Müslümanlar, özellikle 1926'da kurulmuş olan Nahdatu'l-Ulema (Ulemanın Uyanışı) örgütü aracılığıyla, liberallerden daha etkili olagelmışlerdir. Liberallerin etkisiz oluşları, büyük ölçüde kendi aralarında uyumsuz olmalarından kaynaklanmaktadır. Liberallerden Nurcholis Madjid 'İslâmî düşünmenin gerekliliğini' savunmuş ve 1970'lerde gelişme gösteren Gerakan Pembaharuan veya Diriliş Hareketi'ni kurmuştur; ama İslâmî kendini görme biçimi (self-image)'inde herhangi bir olumlu dönüşümü gerçekleştirememiş görünmektedir. Eğitim alanında hem Muhammediye, hem de Nahdatu'l-Ulema dinî öğretimi bazı 'modern' konularla bağdaştıran okullar açarken, daha yüksek düzeyde hem Batı tipi, hem de daha geleneksel bir eğitim veren okullardan gelen öğrencileri kabul eden Devlet İslâm Enstitüleri kurulmuştur. Ancak, bu gelişmelerin geleneksel dünya görüşü ve kendini görme biçiminde ne kadar gözle görülür bir değişikliğe yolaçtığı hâlâ açık değildir.⁵⁹

Mısır'da Ezher Üniversitesi geliştirilmiş ve 'modern' konularda dersler konmuştur; ama geleneksel İslâmî öğretimde herhangi bir liberalleşme olup olmadığı henüz belli değildir. Şüphesiz Mısır'da çok sayıda Batı eğitimi almış insan bulunmaktadır; bunların bakış açılarını genelde liberal olarak tanımlamak mümkündür; ama ulemâ, gerçi bazısının daha liberal olma yolunu tuttuğu söylenebilirse

59. Bkz., Ruth McVey, Piscatori'nin (ed.) *Islam in the Political Process*'inde, ss. 199-225; ayrıca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, ss. 125-9; B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague 1971 ve çeşitli makaleler.

de, çoğunlukla çok muhafazakârdır ve dikkate değer bir etkiye sahiptir. Mısır ulemâsının, ne tür bir hükümet iktidarda olursa ona boyun eğer şeklinde bir ünü vardır. Batı tipi üniversitelerdeki birçok öğrenci, belki de mezun olduktan sonra iş bulma güçlüğünden dolayı, gelenekçi hareketlerin cazibesine kapılmışlardır; aynı durum, Mısır'a göre nisbeten gelişme gösteren bir ülke olan Tunuslu öğrenciler için de sözkonusudur.

Pakistan'da bağımsızlıktan sonra ne olup bittiği Fazlur Rahman tarafından *İslam and Modernity* (İslâm ve Çağdaşlık, çev. A. Açıkgenç -M.H. Kırbaşoğlu, Ankara, 1990) adlı kitabında (ss. 110-125) enine boyuna anlatılır. Bu kitap liberal aydınlar, toplumun önemli bir kesimini oluşturdıkları halde görüşlerini açık bir biçimde ifade etmelerini güçleştirmiş olan ve giderek baskıcı bir hale gelen muhafazakârlığın hüznünlü bir hikayesidir. Bu açıdan bakıldığında Hindistan Müslümanları çok daha iyi bir konumdadırlar. Daha önce adı geçmiş olan Aligarh Üniversitesi, 1920'de kurulmuş olan Câmia Milliye İslâmiye (veya Milli İslâm Üniversitesi) gibi, gelişmesini sürdürmektedir. Son zamanlarda kurulmuş olan ve Beytu'l-Hikme adıyla anılan ulemâ birliği 1984'te 'İslâm Düşüncesinin Yeniden Kuruluşu Üstüne Uluslararası Konferans' düzenleyecek bir güce ulaşmıştır.

İmdi, İslâmi liberalizmin tutumunu değerlendirmenin en iyi yolu, günümüzün tanınmış iki düşünürü, Pakistanlı Fazlur Rahman ile Cezayirli Muhammed Arkoun'un eserlerine bakmaktır. İlgili çekiçi olan şu ki bunlardan hiçbirisi şu anda bir İslâm ülkesinde yaşamamaktadır. İlki Chicago Üniversitesi'nde, ikincisi ise Paris, Sorbonne'da profesör olarak göre yapıyor. Her ikisi de Batı düşünme biçimine hem tarihsel olarak, hem de son zamanlardaki gelişmeleriyle tam bir vukufa sahiptirler. Fazlur Rahman, Hans George Gadamer'e karşı ikna edici kanıtlar geliştirirken; Muhammed Arkoun Paris'te geçerli ve gözde olan en son kuramlarla ilgili son derece derin bir bilgiye sahiptir; öyle ki İngilizce konuşan okurların onu takip etmesi zaman zaman zor olmaktadır. Her ikisi de İslâm adına derhal yeni bir kendini görme biçimi ortaya koyma zorunluluğunun bilin-

cinde olmakla birlikte, aynı zamanda bunun, sıradan Müslümanların İslâmî olarak tanıyabilecekleri hakiki bir İslâmî temele dayalı olarak yapılması gerektiğinin de farkındadırlar. Eğitim reformunu tartışırken Fazlur Rahman şöyle diyor:

Bununla birlikte, eninde sonunda burada cevap bulmamız gereken canalcı soru, İslâmî dünya görüşünün günümüzde ortaya konması gerektiği ve bunun acil bir zorunluluk arzettiği konusunda Müslümanlar arasında bir bilinçlenmenin bulunup bulunmadığı -eğer varsa bunun derecesi ve yeterliliğinin ne ölçüde olduğu- meselesidir (*Islam and Modernity*, s. 86).

Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition adlı kitabında Fazlur Rahman esas olarak hem hakiki anlamda İslâmî, hem de aynı zamanda günümüz dünyasına uygun düşen bir eğitim sisteminin oluşturulması üstünde durur. Bu işin başarılmasına yönelik programında Kur'ân'ın yeni bir yorumuna merkezî bir yer ayırır. Böyle bir yorum, Kur'ân'ın öğretisini, ayetleri başlıbaşına ve birbirinden kopuk bir biçimde değil, bir bütün olarak görmek durumundadır. Bu yorum, içinde belirli bir kuralın formüle edildiği tarihsel şartların araştırılmasına dayanmak durumunda olduğu gibi, buradan hareketle Kur'ân'dan çıkarılacak 'genel ahlâkî ve toplumsal amaçlarla' ilgili bir ifadeye geçecektir. Bugünün sorunlarıyla uğraşırken rehberlik edecek olan işte bu genel amaçlardır.

Muhammed Arkoun da aynı şekilde yeni bir Kur'ân yorumu peşindedir; ancak o semiyotik ve semiyolojideki (Göstergebilim) en son fikir ve görüşlere dayanarak konuşur.⁶⁰ Aynı zamanda o, İslâm düşüncesinin 'çepeçevre geleneği'ne ilişkin bir keşifte bulunmayı umar. Öyle anlaşıyor ki, o bununla, sadece ortayoldan ayrılmış olanlara değil, İslâm'ın gelişmesine olumlu katkılarda bulunmuş olan çeşitli

60. Bkz., Arkoun'un kitapları: *Pour Une Critique de la Raison Islamique*; *Lectuers du Coran*, Paris, 1982 (A. Z. Ünal Tarafından *Kur'ân Okumaları* adıyla Türkçeye çevrildi, İstanbul, 1995.); *Essais sur la Pensée Islamique*, 3. baskı, Paris, 1984.

mezheplere eğilmeyi kasetmektedir. Fazlur Ralman, Mutezililerle Eş'ariler arasındaki çatışmadan sözederken benzer bir tutuma imâda bulunur. Her iki düşünürün de kasettiği, öye görünüyor ki, Mutezililerinkini andıran görüşlerin sapık olarak bir tarafa itilmesinin nedenlerinin yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmasıdır.

Bu iki düşünürü, 'en iyi biçimde, İslâm'ın mevcut durumunu tahlil eden kişiler olarak tanımlamak mümkündür. Bunlar, acilen ihtiyaç duyulan yeni dünya görüşü ya da kimliğini açık bir biçimde farkına varmışlar ve bunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koymanın yöntemlerini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, onlar, yeni kimliğin sağlanmasını kendi görevleri olarak görmüyorlar; dolayısıyla onların, hareketlerin liderleri olmaları mümkün değildir. Bu tür görevler için farklı türden düşünürler gereklidir; yani bir 'yenileyici' (müceddid)'nin geleneksel rolünü ifa edecek olan biri. Böyle bir kişi belki de şairlere özgü yetilere sahip bulunmak ve halkı yönlendirme yeteneğine sahip olduğu kadar sıradan Müslümanların hayal gücünü harekete geçirebilecek güçte olmak durumundadır. Belki de çok sayıda insana ihtiyaç duyulacaktır ve görünen o ki arzu edilen amaca çatışmasız ve sancısız ulaşılmayacaktır.

Sir Hamilton Gibb'in, İslâmî modernizmin 1945'e kadar olan başarılarıyla ilgili değerlendirmesine geri dönecek olursak, onun işaret ettiği zaafların, Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun'un temsil ettiği en son liberal Müslüman düşünürler kuşağı tarafından büyük ölçüde üstesinden gelindiğini görürüz. Onlar Batı tarihsel eleştiriciliğini bütünüyle kabul ettikleri gibi, bunu, Kur'an'ın yorumunda ve İslâm düşünce tarihinin yeniden incelenmesinde uygulamaya hazır bir durumdadırlar. Gerçi daha doğru bir İslâmî kendini görme biçimine henüz ulaşamamış olsa da, yine de ona doğru giden yolda önemli ilerlemeler kaydedilmektedir. Yani kendini görme biçimine bir ifade ve anlam verildikten sonra, şüphesiz onun geniş bir kabul görmesinden önce daha katedilecek uzun bir yol bulunmaktadır. Bununla birlikte, uygun bir adam uygun bir zamanda, kelimelerin uygun şekliyle, Batılı bakış açısıyla yetişmiş dinî zihni-

yete sahip Müslümanlar arasında birden geniş bir takip dalgası kazanabilir. Eğer zaman zaman yalnızca sesleri duyulan gelenekçileri programlarındaki becerisizlikler gözden düşürecek olursa, bunun vuku bulması özellikle ihtimal dahilindedir.

Kendini görme biçimi ve çağdaş sorunlar

Geleneksel İslâmi kendini görme biçiminin, yirminci yüzyılın sonlarında hayata gereği gibi uyum sağlamayı güçleştirdiği konuya aşına olan gözlemciler için açıkça ortadadır. Keza bu, İslâm ülkelerine, toplumlarının ve güçlerinin doğruladığı dünya meselelerinde rol oynamalarını da güçleştirmektedir. Ancak sorunları ayrıntılı bir biçimde incelemeden önce, geleneksel dünya görüşü ve kendini görme biçiminin tatmin edici olmayan özelliklerini genel olarak gözden geçirmek yararlı olacaktır.

DAHA DOĞRU BİR KENDİNİ GÖRME BİÇİMİNİN BULUNMASI

Çok sayıda Müslüman devlet adamı ve önemli kararlar almak durumunda olan başka kimseler, bugün Müslümanların karşılaşmak zorunda oldukları özel güçlüklerin bilincindedirler ve bir yere kadar bunların geleneksel kendini görme biçiminin özelliklerinden kaynaklandığının farkına varmaları da mümkündür. Öyle ki Müslümanlar, toplumsal şartların değişmez olduğu kanaatini taşıyageldiklerinden; çokları ilk dönemdeki İslâmi toplumsal hayatın bilinen (exact) şekline dönüşün tüm çağdaş sorunları çözeceğini varsaymaktadırlar. Ancak bu kanaat, içinde yaşadığımız dünyanın, özel-

likle bunun toplumsal yapısının değişmez olduğu şeklindeki yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Birinci Bölüm'de belirtildiği üzere, temel insanî yapının değişmediği kabul edilebilir; zira yirminci yüzyılda yaşayanlardan bazıları tıpkı geçmişte yaşamış herhangi biri kadar habîs olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, Batı bilim, teknoloji ve sanayii, insanların içinde yaşadığı maddi koşulları son derece büyük değişikliğe uğrattığı, toplumsal yapıdaki bu değişikliklere kaçınılmaz olarak uyulduğu açıkça ortada olan bir şeydir.

Bu durum en açık bir biçimde hem fiili seyahatler, hem de haberleşmenin yaygınlık kazandığı iletişim alanında görülmektedir. Bu iki etken, bir kişi ya da küçük bir guruba geçmişteki bilinenlerinden çok daha büyük kuruluşları denetlemelerini imkan dahiline sokmaktadır. Büyük devletler daha öncekilerden çok daha etkin bir biçimde tepeden kontrol edilmekte, dolayısıyla aynı zamanda devâsâ ekonomik imparatorlukları tesis edebilmektedir. Haberlerin bir anda ulaştırılması, dünyanın belli bir bölgesindeki bir olayın birkaç saat sonra başka bir kıtada kitleseî gösterilere yol açabileceği anlamına gelmektedir. Daha da çarpıcı olan değişiklikler mevcut bilgisayar devriminden kaynaklanabilir. Bu tür değişikliklerin aynı zamanda olumsuz sonuçları da vardır. Eski beceri ve el sanatlarının birçoğu artık gereksiz hale gelmiştir; dolayısıyla, bu tür sanatlarla uğraşanlar birtakım yeni beceriler edinmedikleri sürece toplumdaki yerlerini kaybedeceklerdir.

Birçok ülke nüfusunun -bazan büyük- bir kısmı için maddi eşya ve mallar kolaylıkla elde edilebilmektedir; ve bu tür insanların bakış açılarına tüketicilik hakim olmaya başlamıştır. Aynı zamanda ülkelerde giderek artan bir servet eşitsizliği söz konusudur. Tüm bunlar, bugün çok sayıda Müslümanın yedinci yüzyıl Mekke'si ya da dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında yaşayanlardan çok farklı koşullarda yaşadıkları anlamına gelmektedir. Bu yüzden bu şehirlerde yapılmış olanları salt taklit etmenin Kahire, Bağdat, Lahor, Tahran ya da Jakarta'daki bugünün sorunlarını çözmesi ihtimal dışıdır.

Kendini görme biçimi ideali aynı zamanda çağdaş sorunlara el atmaktan Müslümanları alıkoymaktadır. Bugün Batı eğitimi almış

çok sayıda Müslüman, Batı düşüncesindeki din karşıtı unsurları tarafından dinî inançlarının zayıflatıldığının neredeyse pek farkında değildir; keza çok az sayıda Müslüman lider Hristiyan düşünürler tarafından din karşıtı güçlere karşı yürütülmekte olan muhalefetin alan ve kapsamını ve bu Hristiyanî cevaplarını Müslümanların ihtiyaçlarına uyarlama imkânının farkındadırlar. Bu bakımdan ulemânın Batıdan bir şeyler öğrenmekteki isteksizliği dinî şüphe içinde olan öteki Müslümanlara yardımda aciz kalacakları ve doğrusu bu tür insanların ilgilendikleri problemlerin derinliği ve karmaşıklığı konusunda hiçbir vukuf ve sezişe sahip olmadıkları anlamına gelir. Bu durumu, on birinci yüzyılda kendi öğretilerine karşı Felasife'den gelen ciddi tehditten ulemâ büyük ölçüde habersiz olduğunda, Gazali'nin karşı karşıya geldiği durumla mukayese etmek mümkündür; ancak günümüzdeki tehdit ve meydan okuma çok daha kapsamlıdır; çünkü bu sadec felsefeden değil, aynı zamanda tarihî ve edebî eleştiriden de gelmektedir.

Denebilir ki, geleneksel kendini görme biçiminin yarattığı en çetin güçlükler uluslararası ilişkiler alanındadır. Şüphesiz Müslüman devlet adamları Birleşmiş Milletler ve başka uluslararası kuruluşlardaki topluluklara katılmaktadırlar; fakat İslâmî geçmişte bunun hiçbir emsali bulunmamaktadır. Çok sayıda Müslüman hâlâ dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb arasındaki karşıtlığı esas alarak düşünme temayülü göstermektedir. Hatta Mısırlı reformist Seyyid Kutub bu kavramı, ileride görüleceği üzere, kendi ülkesine uygulamıştır. İranlıların 1980 ve 1981'de Amerikalı rehinelere ve 1987'de İngiliz diplomata karşı uyguladıkları muamelenin şeriata ters düştüğü düşünülmemiştir. Geleneksel İslâmî düşünmede diplomatik dokunulmazlık diye bir şey yoktu. Devlet adamları yabancı güçlerle olan ilişkilerinde şüphesiz böyle bir şeyi gözetiyorlardı; ama bu, ulemânın herhangi bir formülüne uymaktan dolayı değil, pragmatik bir esas adanıyor. Modern dünyada diplomatik dokunulmazlık, gelenekçiler tarafından Batı sömürgeciliğinin empoze ettiği, pek ciddiye alınmaması gereken bir şey olarak görülmektedir. Tabii, geleneksel İslâmî

bakış açısından bu “yabancı” fikri gözardı etmek hiç de günah değildir. Gelenekçiler şu hususu kavrayamıyorlar: Eğer İslâm ülkeleri milletlerin uluslararası topluluğunun bir üyesi olarak kabul edileceklerse, kabul edilmiş kuralları gözetmek zorundadırlar. Belki de bu kurallar, ortaçağlarda asla formüllendirilmemiş olması olgusuna rağmen, Şeriatla uygunluk içindedir.

Günümüz dünyasında geleneksel kendini görme biçimine göre yaşama girişiminden kaynaklanan bu geri çekilme ve güçlükler, bunun sağlıklı bir kendini görme biçimi olup olmadığı veya bazı bakımlardan saptırılmadan yorumlanıp yorumlanmadığı sorusuna kapı aralamıştır. Değişmezlik anlayışı İslâmî dünya görüşüne sahip devlet adamlarına hakim olan bir anlayış değildir, ama temel teşkil eden bir varsayımdır. Hatta Seyyid Hüseyin Nasr gibi, nisbeten Batılılaşmış bir Müslüman bile şöyle yazabilmektedir: “İslâm için, ezici delil, sürekliliğindendir, öyle ki bu İslâm’ın aslı gerçekliğini ihtiva eder... İslâm’da süreklilik fikri, kendisi hakkındaki bütün İslâmî bilinci öldürür.”⁶¹ Mamefih, toplumsal yapılarda önemli bir takım değişikliklerin vuku bulduğunu ve değişmezlik varsayımının yanlış olduğunu göstermek için burada yeteri kadar şeyin söylendiği kanaatindeyim.

İslâm’ın nihailiği ve üstünlüğüne olan inanç her zaman genel bir şekilde iddia edilir ve ayrıntılı olarak savunulmaz. Şüphesiz dışarıdan bir gözlemci, bir Müslümanın kendi dininin ötekilerden üstün olduğu fikrine sahip olmasına itiraz edemez; zira bu her dinin müntesiplerinden beklenen bir şeydir, ancak salt üstünlük iddiası çok az inandırıncılık vasfına sahiptir. İslâm’ın yirminci yüzyılın sonunda ortaya çıkan sorunlarla başa çıkmak bakımından öteki dinlere nasıl üstün olduğu konusunda belli bir kanıt isteyebiliriz. Dahası, İslâm’ın Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan üstün olduğu iddiası, bir ölçüde onların kutsal kitaplarının tahrif edildiği öğretisine dayanmaktadır. Bu iddianın Kur’ân’da ifade edildiği söylenir; ama gerçekten bu

61. *Muslim World*’de, LXXVII (1987), s. 67.

iddiaya Kur'an'dan dayanak bulunamadığı gibi, bunu tarihsel açıdan da savunmak mümkün değildir.

İslâmî kendi kendine yeterliliğe olan inanç açıkça geçersizdir. Ne bir insan, ne de herhangi bir din adıdır. İslâm ilk kez çeşitli rakip dinî inançların bulunduğu yedinci yüzyıl Mekkesinde ortaya çıktı: Arap politeizmi, “yüce bir Tanrı” olarak öteki tanrılardan üstün olan Allah’a iman ve Yahudilik ile Hıristiyanlığa ilişkin cüzi bilgiler. Bu dinî fikirlerin Mekke’de mevcut bulunması yeni dinin bütünüyle onlara dayandığı veya onlardan alınan unsurların yeni bir karışımı olduğu anlamına gelmez. Ben yeni dinin Tanrı tarafından yapılmış yepyeni bir takdim (a fresh initiative) olduğunu kabul ediyorum; ama öğretisinin ifade edildiği (Kur'an) formlar Mekke ve Medine'deki mevcut dinî duruma çok şey borçludur. Bir tezada işaret etmek suretiyle ifade etmek gibi; dolayısıyla insanların Kur'an'ı anlamaları onların mevcut inançlarından başlamak durumundaydı. Aynı şekilde, Arabistan'ın çoğu bölgelerinde kabul gören ve uyulan İslâm öncesi bir ahlâk vardı ve bu ahlâk, tatmin edici olmadığı hissedilen ve Kur'an'ın (evlilik durumunda olduğu gibi) yeni kurallar koyduğu hususlar dışında, aynı zamanda ilk Müslümanlar tarafından da uygulanıyordu. İslâmın kendi kendine yeterli olduğu inancı, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e onun hiçbir dahli olmaksızın vahyedilmiş Allah sözü olduğu inancıyla desteklendi; öyle ki bu inanç (ileride daha ayrıntılı bir biçimde izah edileceği üzere) metnin ifadesi, kabulü ve yorumunda insan unsuruna hiç yer vermez. Kur'an'da herhangi bir insanî unsurun bulunduğunu inkâr etmek ondaki her şeyin yalnız Allah'a ait olduğuna, onun Hz. Muhammed ve ilk Müslümanların içinde bulunduğu beşerî ilişkiler yumağına hiçbir şey borçlu olmadığına delalet eder.

1600'e kadar olan süre için dünya tarihi görüşünde bir doğruluk payı vardı; öyle ki bu görüşe göre Daru'l-İslâm ilerlemektedir ve sonunda bütün dünyayı kuşatacak olduğu halde yavaş yavaş azalıp küçülen Daru'l-Harp'te yalnızca geçici düzenlemelere ihtiyaç duyulacaktır. Belki de bu görüşün bir çeşit yaygınlık kazanmasından dolayı

bazı Müslümanlar Batı alemini İslâm'ı yıkmak için gizli bir anlaşma içinde görmektedir. Dünyanın geleneksel olarak iki aleme bölünmesi son dört yüzyıla uygun düşmemekte ve İslâm ümmetine çağdaş dünyadaki yeri konusunda yeterli bir olumlu imaj verememektedir.

Yine Hz. Muhammed ve ilk dönem İslâm'a ilişkin idealize edilmiş imaj, dışarıdan bir gözlemciye çok sayıda tarihi olmayan unsurlar içeren bir imaj olarak görünmektedir. Hz. Muhammed'in gençliğinde, Mekkeli müşrik hemşehrilerinin inancını paylaştığı niçin inkar edilmektedir? Bunu ifade eden rivayetler bulunmaktadır ve başta Duhâ: 7'deki "hata yapmış" (*dâll*) kelimesi olmak üzere bazı Kur'ân ayetlerini buna yakın bir anlamda yorumlamak pekâla mümkündür. Birçok Müslüman yazar da, İslâm öncesi Arabistan'daki hayat koşulları hakkında çok karanlık tablolar çizmektedirler; halbuki Cahiliye Araplarına ilişkin çok sayıda haber ve rivayet bu tablonun pek de öyle karanlık olmadığını göstermektedir. Şu da gerçekten kesindir ki ilk dört "râşid" halifenin yönetiminde bulunduğu şartlar, gelenekçilerin çoğunlukla sandıkları gibi, asla öyle şiir gibi değildi. Çok fazla şiddet ve zorbalık vardı ve halifeler suikastlarda öldürüldüler; aynı şekilde muhtemeldir ki halkın yönetimiyle ilgili birçok karar İslâmî ilkelere değil, Arap adetlerine dayanıyordu. Birinci bölümde işaret edildiği gibi, zina suçlusunu taş'a gömme (*recm*) cezası Hz. Muhammed'in ölümünden sonra belli bir süre geçinceye kadar muhtemelen uygulanmamıştı; ve öteki İslâmî yasalar Emeviler dönemi (661-750) veya daha sonraki bir zamana kadar nihai bir biçimde formüllendirilememiştir.

Bu son birkaç paragraf, geleneksel kendini görme biçiminin bazı bakımlardan yanlış ve yetersiz bir İslâm anlayışını devam ettirdiği çeşitli şekilleri göstermektedir. Bu konuda hakikatin mahiyeti asla basit ve açık değildir. "*Religion as a Cultural System*" (Kültürel Bir Sistem Olarak Din)'le ilgili bir tartışmada Clifford Geertz şöyle yazmaktadır:

Dini inanç ve uygulamada bir grubun özellikleri, dünya görüşünün tasvir ettiği genel fiili duruma ideal bir biçimde uyarlanmış hayat tarzını temsil ettiği gösterilmek suretiyle zihnî olarak makul kılınırken, dünya görüşü de böyle bir hayat tarzıyla bağdaşması için özellikle iyi düzenlenmiş fiili genel durumun bir imgesi olarak takdim edilmek suretiyle duygusal yönden ikna edici kılınır.⁶²

Bu düşünme tarzına göre, denebilir ki geleneksel İslâmî dünya görüşü, biraz önce eleştirilen hususlara rağmen, mevcut şekline benzer bir şeye büründüğü andan yaklaşık 1600'lere gelinceye kadar, Müslüman topluluk için hayatın temeli olmak üzere çok iyi uydurulmuştur. Bu görüş Müslümanlara dünyadaki yerleri konusunda bir güven duygusu vermiş ve dinî ve siyasî kurumlar arasındaki iç güç dengesini desteklemiştir. Böylece dünya görüşü, başka işlevlerinin yanında şu veya bu şekilde güç sahibi olanların çıkarlarına, güç ve iktidarlarını haklı çıkarmak suretiyle hizmet etmiştir. Biraz önce, 'tarihi olmayan' şeklinde zikredilen hususlar, ortaçağlarda muhtemelen mesele olmamıştır; zira bunların kendini görme biçiminde takdim edilen değerlere ters bir etkide bulunması söz konusu değildi. Böylece geleneksel kendini görme biçimi, bir kez şekil kazandırılınca amaçlarına çok iyi bir şekilde uydurulmuş oldu. Ancak dünyadaki koşulların değişmesinden dolayı bugün değiştirilmeyi gerektirmektedir.

Geleneksel İslâmî kendini görme biçimine olan ihtiyaçtan söz ederken, bu vesileyle, İslâm'a saldırmış olmuyorum; aksine toplumlarının çağdaş dünyadaki yerini daha iyi almaları için Müslümanlara yardım etmeye çalışıyorum. Bu hususu daha iyi belirtmek için Hristiyanlıkta böyle bir dönüşüme olan ihtiyaçtan sözeden bir Hristiyan yazardan alıntı yapacağım. Dönüşüm (transformation) zaten bir yere kadar gerçekleşmiştir; ama aynı zamanda geleceğe de sarkmaktadır:

62. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", R. Bock ile Kenneth Thompson'un (ed.) *Religion and Ideology*, Manchester, 1985, s. 67.

Kilisenin öğretisi ile uygulaması arasında bir tutarlılık olabilir; ama temel varsayımları yanlışsa, bu durumda kilisenin öğretisi ile günlük hayatımız arasında bir uyumsuzluk olacak, dolayısıyla takdim edilen öğreti parçalanacak ve bilincimizin, geri kalan insanî tecrübelerimizle hiçbir ilgisi olmayan bir parçası haline gelecektir. İnsanı tecrübelerimizden soyutlanmış bir kilise, bağlılarına, kendi kendilerine sorular sorma ve düşünmeyi yasaklama işinde başarılı olduğu sürece ancak ayakta kalabilir. O, dinî otoriteye itaatın, yani öğretme yetkisi elinde olan tarafından takdim edilen her şeyi sorgusuz sualsiz kabul etmek şeklinde anlaşılan itaatın ve üyeleri için eleştiride bulunmayı ya da herhangi bir karşıt öneride bulunabilecek bir kimseyi okuma veya dinlemeyi günah kabul etmenin önemine son derece büyük bir ağırlık vermek durumundadır...

Kilise, üyelerinde bulunan eleştiri yönünü teşvik etmek zorundadır. Bunu yapamayacak olursa, insan, dinî inancını günlük tecrübeyle bütünleştiremeyecek veya, başka türlü söyleyecek olursak, Tanrı çoğu kişinin hayatından çıkarılacak, öyle ki din sonunda küçük bir azınlığın özel ama zararsız bir garabeti olarak düşünölmeye başlanacaktır.

Eğer kilise eleştiri ögesini teşvik ederse, bu durumda üyeleri tarafından sorgulanmayı ve meydan okunmayı beklemek durumunda kalacak, dolayısıyla, kendisini hakikatin ışığına teslim etmek suretiyle, kendi düşünme ve davranış tarzını değiştirmeye hazır olmak zorunda olacaktır. Böyle bir tutum ise ancak, Tanrı'nın her yerde hâzır ve nâzır olduğuna güçlü bir inancı bulunan bir kilisede olabilir.⁶³

Bu sözlerin yazarı sadece Hıristiyanlık hakkında ve kendi Katolik din kurumu konusunda düşünmektedir, İslâm hakkında değil; ama insanların soru sormalarının yasaklanması ve "dinî otoriteye itaatın" vurgulanması konusunda söyledikleri, neredeyse, İslâmî din kurumunun, geleneksel kendini görme biçiminde olabilecek değişikliklere ilişkin tartışmaları bastırma girişimlerinin bir tasviri gibidir. Bir

63. Gerard W. Hughes, *God of Surprises*, London, 1985, ss. 16 vd., 21.

dine bağlı olanlar -bugün Müslümanların yaptığı gibi- sorular sormaya başladıklarında, soruları soru sordukları düzeyde cevaplandırılmalı; dolayısıyla irtidat ve isyan olarak muamele edilmemelidir. Bunun dışında herhangi bir yaklaşım er veya geç faciaya yol açar.

ZİHNİ YENİDEN KURULUŞ

Göz önünde bulundurulması gereken ilk husus İslâmî dünya görüşünün entelektüel temelini yeniden kurulmasına olan ihtiyacdır. Müslüman ulemâ, yüzyıllardır Batının entelektüel hayatına karşı kendilerini kapatmakla orada vuku bulan önemli yeni gelişmelerden tamamen habersiz kaldılar, dolayısıyla ilişkiler ilerlediğinde bu tür konuların ele alınıp işlenmesinde hazırlıksızdılar. Ondokuzuncu yüzyılda Batıya gönderilen diplomatlar ve öğrenciler de aynı şekilde hazırlıksızdılar; dolayısıyla Batı entelektüel hayatının girdabında boğuldular. Batıda bir tek tutarlı felsefi sistem değil, birçok rakip sistemler vardı. Aydınlanmanın değerleri bunların birçoğuyla işbirliği halindeydi ve başta rasyonelliğe olan inanç olmak üzere bu değerler halk tarafından aynı zamanda geniş bir kabul görüyordu. Keza çoğu eğitim görmüş kişiler bilimlerde kullanılan deneysel yöntemlerin sağlamlığına inanıyordu ve bilim adamlarının ana bünyesinin üzerinde anlaştığı sonuçları kabul etmeye başlamıştı. Doğrusu, yüzyılın sonlarında insan soyunun daha aşağı hayvan türlerinden türediği, genel olarak kabul edilmeden önce, tıpkı bu yüzyılda Freud ve Jung'un kuramları konusunda olduğu gibi, belli bir tereddüt vardı.

Geleneksel İslâmî kendini görme biçimini hedef alan en şiddetli şok, bazı bakımlardan, tarihsel eleştiriciliğin (ki buna edebî eleştiriciliği de katabiliriz) Batıda neredeyse evrensel bir kabul görüşünden geldi. Batılı bilginler kendi normal tarihsel-eleştirel yöntemlerini İslâm tarihinin belli bazı yönlerine uyguladıklarında geleneksel bir biçimde şekillenmiş bir kafaya sahip Müslümanları çok tedirgin edici sonuçlara ulaştılar. Çoğu bilginin özel hiçbir garezi yoktu. Bu sadece geleneksel İslâmî kendini görme biçiminin zayıflığının Batı dü-

şüncesiyle karşılaşması sonucu açığa çıkan bir husustu. Dolayısıyla bazı çağdaş Müslümanlar taarfindan oryantalistlere yöneltilen eleştiriler haksızcadır. Oryantalistler, başka bilginlerin Hıristiyanlığa ve seküler tarihe uygulamakta oldukları aynı fikir ve yöntemleri İslâm'a uyguluyorlardı. Önceleri çok sayıda Hıristiyan, Hıristiyanlığa saldırıda bulunulduğunu düşündü; ama zamanla Hıristiyan bilginler Hıristiyanlığı savunmak için aynı yöntemlerin nasıl kullanılacağını öğrendiler; dolayısıyla Hıristiyan dünya görüşü ve kendini görme biçimine ilişkin tâli konularda değişiklikler kabul edilmiş olsa bile, nihâi sonuç Hıristiyan hakikati hakkında daha derin bir anlayışa ulaşmak oldu. İslâm sözkonusu olduğunda, David S. Margoliouth ve Henri Lamments gibi, bir iki bilgin biraz hasmane davrandılar; ama çok sayıda başka bazı bilgin, İslâm konusunda ortaçağlardan miras kalan çarpıtılmış imajı düzeltmeye çalışıyordu. *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* adlı kendi kitabımda, başka şeyler arasında, Allah'a ve Peygamberliğe imanın modern düşünceye dayanarak nasıl savunulabileceğini göstermeye çalıştım.

Yirminci yüzyılın sonlarında çoğu ulemâ, İslâm dünyasının Batıya açılmasının sebep olduğu sorunların büyüklüğünün farkına varmakla birlikte, bu sorunların derinliği konusunda hiçbir fikre sahip değillerdi. Bu durumu aşağıda yapacağımız alıntıyla göz önüne sermek mümkündür. Bu alıntı, 1977 baharında Mekke'de düzenlenen Birinci Uluslararası İslâm Eğitimi Konferansında okunan makalelerin gözden geçirilmiş şeklini (İngilizce çevirisi olarak) ihtiva eden bir dizi kitaba yayıncının yazdığı sunuş yazısından alınmıştır:

Müslümanlar yirminci yüzyılda kendini yoklama ve kendi bilincine varma sürecinden geçmektedirler. Fas'tan Endonezya'ya kadar uzanan Müslüman çoğunluğa sahip ülkeler, zihni ve maddi açıdan ilerleme sağlansın diye modern bilgiyi elde etmek için Batı eğitim sistemini kabul ettiler. Bu eğitim sistemi çok daha önceden ilahî dünyadan ayrılmıştı; dolayısıyla şimdi seküler bir yaklaşım içindedir; zira Doğal, Uygulamalı ve Toplumsal Bilimlerle İnsan Bilimlerinin ar-

kasındaki temel varsayımlar dinden çıkarılmamaktadır. Bu kavramlarla birlikte İslâm toplumunda şeriatın gözetiminde olan geleneksel hayat tarzına ters düşen modern bir hayat tarzı kurulmakta ve bu durum radyo, televizyon ve diğer kitle iletişim programlarıyla teşvik edilmektedir. Bu yüzden İslâm dünyasında kültürel bir ikilik ortaya çıkmıştır. Hâlâ ayakta olan geleneksel İslâmî eğitim geleneksel İslâmî grupları desteklerken, modern seküler eğitim kendi gelenek ve değerleri konusunda çok az bilgisi olan, bunlara karşı çok az ilgi ve özen gösteren veya sadece dudaklarının ucuyla böyle bir şey yapan laikçiler yaratmaktadır.

İslâm dünyasında seküler eğitim hakim olduğu sürece Müslüman düşünürler, İslâm dünyasının, İslâmî niteliğini giderek kaybederek kendi kimliğini yitireceği, dolayısıyla Batı gibi aynı ahlâkî çözülme ve bozulmadan acı çekeceği kaygısını duymaya başlamışlardır. Eğer Müslümanlar hakiki bir İslâmî eğitim alırlarsa, ancak bu durum o kimliği koruyabilir ve ümmeti, değerlerin bozulması ve aşınmasından, dinî ve laik gruplar arasındaki çatışmadan uzak tutabilir. Dolayısıyla eğer Müslüman âlimler bilginin her dalında İslâmî kavramlar ortaya koyabilir ve bunları Müslüman aydın ve öğrenciler arasında yapabilirlerse eğitim ancak o zaman gerçekten İslâmî olabilir. Bu durum araştırma projelerini, ders kitaplarının üretilmesini ve uygun bir biçimde düzenlenmiş öğretmen-eğitim programlarını gerektirir.

Müslüman bilginler bu sistemi geliştirebilir, temel kavramları dini bakış açısından oluşturabilir ve bu kavramlara dayanan ders kitapları ortaya koyabilirlerse Batılı dindar düşünür ve eğitimciler bile düşünme biçimlerine yeni bir boyut bulacak, böylece de dinî değerleri kendi sistem ve toplumlarından neredeyse silip götürmekte olan akıntıyı durdurma çabalarını güçlendirme imkânına kavuşacaklardır.

Alıntı göstermektedir ki, konferansta baskın olan muhafazakâr ulemâ, kendileriyle, ağırlıklı olarak Batı tipi bir yükseke eğitim almış Müslümanlar arasında bir uçurum bulunduğunun bilincindedirler. Bununla birlikte onlar, gerekli olan tek şeyin “bilginin her dalında İslâmî kavramlar üretmek” ve bunu yapmak olduğunu düşünüyor

görünüyorlar. Muhtemelen bu, “Batılı” konulara atıfta bulunmaktır; zira İslâmî diye adlandırılan “bilimlerin” herhangi birisinin değiştirilmesi ihtiyacından hiç söz edilmemektedir. Daha da yakın zamanlarda bir yazar, sorunlara, “köklerini İslâmî epistemoloji ve değer sisteminden alan bir bilimin gelişmesiyle”⁶⁴ acilen el atılmasından söz etmiştir. Değer sisteminden söz ederken, öyle görünüyor ki bu yazar; bilimsel iş ve uğraşının insanî refaha tâbi kılınması gerektiğini kasdetmektedir; bu, birçok Batılının anlayabileceği bir duygudur; ama epistemoloji ile, o yalnızca geleneksel İslâmî dünya görüşünün kelimî yönlerinin felsefi ve epistemolojik temellerine işaret edebilir; ve bu durum ise kesinlikle gözden geçirilmeyi gerektirmektedir. Bu bölümün bundan sonraki kısmı bu alandaki sorunların tartışılmasına ayrıldı.

Dini Hakikatin Linguistik İfadesi

Geleneksel kafaya sahip Müslümanlar, insan zihinin Tanrı’yı bilme konusunda tam bir yeterliliğe sahip olduğu ve dilin bu bilgiyi ifade etme yeteneğini bütünüyle taşıdığı kanaatinde görünüyorlar. Her iki varsayım da şüpheli, doğrusu, yanlıştır. Hem İslâm, hem de Hristiyanlıkta bir düşünce çizgisi varolagelmıştır ki bu, Tanrı’nın bütün varlığıyla insan zihni tarafından nihai olarak bilinemez olduğunu kabul etmektedir. Müslüman ilahiyatçılar (mütellimler) tarafından Kur’ân’daki teşbihi terimlerin Allah’a atfedilmesiyle bağlantılı olarak bu problemle ilgili bazı tartışmalar yapılmıştı. Basit bir kafaya sahip olan kimseler bu terimleri harfi harfine aldılar; bazı kelimeler bunların mecazî olarak alınması gerektiğini söylediler; ve bu arada başka bazıları da bu terim ve tabirlerin “herhangi bir hükme oturtulmadan” (amodally) veya “nasıl olduğunu belirlemeksizin” (bilâ keyf), yani sözlük anlamlarıyla mı yoksa mecazî olarak mı alındıklarını belirlemeksizin kabul edilmeleri gerektiğini söylediler.

64. Ziauddin Sardar, *Hamdard Islamicus*’ta, IX (1986), s. 30.

Herhangi bir dildeki en temel sözcükler maddi nesneler (ağaç, ev), nesnelerin nitelikleri (mavi, ağır), basit eylemler (yürümek, taşımak) ve basit ilişkiler için kullanılan sözcüklerdir. Bunun, dilin temel kullanımını oluşturduğu ve dili kullananların günlük iş ve ilişkilerinde birbiriyle iletişimlerini sağladığı söylenebilir. İnsanlar, şimdiye kadar hakkında belli bir sözcük kullanılmamış bir şey hakkında konuşmak istediklerinde, bir sözcük tâli bir anlamda kullanılabilir. Nitekim elektriğin ışık verecek şekilde kullanıldığı yeni icada, yani elektrik lambasına İngilizler, bildiğimiz bitki olan lale soğanını andırdığı için, “bulb” (lale soğanı) adını vermişlerdir. Karıştırma tehlikesinin bulunduğu yerlerde “elektrik soğanı” denebilir; ama halk bu tür soğanlarla nasıl, ne yapmak gerektiğini genellikle bilir, dolayısıyla bunları bahçeye ekmezler.

İnsanlar, İran “devrimi”, İslâm devletinin “yayılması”, Batının İslâm dünyası üzerindeki “etkisi” gibi, karmaşık fikir ya da “kalıplardan” sözederlerken dilin tâli kullanımı çok yaygınlaşır. Dilin bu tâli kullanımının çoğu, Latince ve Yunanca’dan devşirilmiş sözcükler kullanmamızdan dolayı, İngilizce’de bize pek açık değildir. “Atom”, basitçe “bölünmeyen” bir şeydir. Bu örnek bilimde bile, dilin ikincil bir kullanımı bulunduğunu göstermektedir. Daha da öğretici olanı ise “dalgalarda” ve “parçacıklar”ın ışığın mahiyeti tartışmalarındaki bilimsel kullanımlarıdır. Bilim adamı olmayan biri için bu, ışığın bazı özellikleri, matematiksel olarak bilindiği gibi, okyanus dalgalarını andırırken, başkaları küçük maddi cisimleri andırır anlamına gelir görünmektedir.

Din alanında insanlar çoğunlukla dili bu ikincil anlamda kullanıyorlar. Tanrı dua edenleri “ışıtırken”, bu, O’nun ses dalgalarını alan bir organa sahip olduğu anlamında değil, fakat şu veya bu şekilde, niyazda bulunan insanların arzularının farkında olduğu anlamına gelir; öyle ki burada şüphesiz “farkında olmak” dahi ikincil bir kullanımdır. Burada ağırlıklı olarak üstünde durulan husus, bu tür terimlerin katı bir tasvir edici anlamda olmayıp sadece çağrıştıncı, yani kesin mahiyeti bizim kavrayışımızın ötesinde olana ilişkin bir

şeyler akla getiren veya imâ eden terimler olduklarıdır. Öte yandan, bu terimler, sadece çağrıştırmacı olmaları olgusuna rağmen, dinimizi anlamamıza ve muhafaza etmemize yardımcı olur ve insan soyunun hayatı için önemli olduğuna inanılan çeşitli etkinliklere girişmemizi sağlar. Her şeyden önce bunlar, bizim, hayatın kendisine dayandığı güçle anlamlı bir ilişkiye girmemizi mümkün kılar. Öyleyse dinimizi uygularken, bu terimleri ya itibari değerleriyle veya “nasıl ve nice olduklarını sormaksızın” kabul etmek durumundayız. Basit bir kafaya sahip olan insanlar doğal olarak böyle yaparlar; ama linguistik sorunlarla ilgili kafa karıştırmacı şeylerin farkında olanlara gelince, ben bu terimlerin görmüş geçirmiş bir sadelikle kabul edilmesi gerektiğini öneriyorum.

*Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*⁶⁵ adlı kitabımda, dilin bu tâli kullanımını anlatmak için çoğunlukla “sembolik” terimini kullandım; ama şimdi bu kelimenin çok sayıda başka anlam tonlarına sahip bulunduğuna, bunun yerine “ikonik” tabirini kullanmaya karar verdim. İkon, üç boyutlu bir gerçekliğin (kişi) iki boyutlu olarak temsil edilmesidir; böylece bilinen şey yetersiz olsa bile, yine de o nesneyi yeteri kadar temsil ettiği kabul edilmektedir. Bir sözcüğün, bir nesneyi yeteri kadar tasvir etmeyerek, sadece, onu akla getirdiği veya çağrıştırdığı bilindiğinde, onun ikonik bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Dilin ikonik kullanımı açısından, bunun önem arzeden neticesi şu oluyor: çelişki olarak görünen şey zorunlu bir biçimde çelişki olmamaktadır; “aşkın” teriminin Tanrı’ya atfedilmesi “içkin” terimini zorunlu bir biçimde dışarıda tutmamaktadır; dolayısıyla, Hristiyan için, “baba” terimi “anne” terimini ister istemez dışarıda tutmuş olmamaktadır.

“İkonik” kelimesinin kullanımını aynı şekilde kutsal metinlerdeki, eleştirici tarihçilerin nesnel olayların izahı olarak görülmesi-

65. W. Montgomery Watt, *Islam and Christianity Today*, London, 1983, ss. 23 vd. (Turan Koç tarafından *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık* adıyla Türkçeye çevrildi, İstanbul, 1991); “ikonik” dil s. 119’da önerrilir.

ni reddettikleri tarihî olayların izahına kadar yaygınlaştırmak mümkündür. Örnekler, Kitabı Mukaddes'teki Bilge Kişilerin Beytlehem'i ziyareti ile Kur'an'daki Hz. İbrahim ile İsmail'in Mekke'de bulunmaları olaylarıdır.⁶⁶ Bilge Kişiler ya da Kahinler Kıssası, Hz. İsa'nın doğumunun Yahudiler kadar Yahudi olmayanlar için de önemli olduğunu söylemenin bir şeklidir; ve Hz. İbrahim'in Mekke ile irtibatı ile hakiki bir olguyu, yani İslâm ile İbrahimi geleneğin bağlantısını çağrıştırmaktadır. Bu tür açıklamaların, nesnel bir biçimde doğru olmasa bile, ikonik hakikate sahip olduklarını söylemek mümkündür; dolayısıyla bunlar "nasıl ve nice olduklarını sormaksızın" veya görmüş geçirmiş bir safdillikle kabul edilmek durumundadır. Aynı durum, Nuh Tufanı ve İsrail oğullarının çıkış sırasında Mısırlılar boğulurken Kızıl Deniz'i geçmeleri gibi, kutsal metinlerdeki bilimsel açıdan reddedilmesi gereken olaylar hakkında da geçerlidir.⁶⁷

Vahiyde İnsan Unsuru

Üzerinde durulacak ikinci husus Kur'an'ın Allah sözü olduğu şeklindeki geleneksel İslâmî anlayıştır. "Tanrı'nın konuşması" (*Speech of God*) tabiri kelimullah'ın daha doğru bir çevirisi olur; fakat İngilizce çağrışımları bakımından "Allah sözü" (*Word of God*) tercihe şayandır. Eleştirilmeyi gerektiren şey Kur'an'ın Allah'tan geldiği inancı değil, daha ilerideki, ezeli ve ebedi (zamanüstü)'nin insani olan herhangi bir şeyle karışma olmaksızın bir şekilde dilde bulunduğu olan inançtır. Birazcık bir tefekkür bunun imkânsız olduğunu gösterir. Mesele bazı Müslüman âlimler tarafından değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve onlar Kur'an'ın bizatihi Allah'ın sözü değil, Allah'ın sözünün sadece bir ibaresi, delaleti, hikayesi veya resmi olduğunu söylemişlerdir; ve bu terimlerle onlar onun (Allah'ın sö-

66. Matta, 2. 1-13. Sureler: 2.125-9; 3. 97; 14. 35-7; 22. 26-9.

67. Daha ayrıntılı bir tartışma için, *Islam and Christianity Today*, s. 98.

zünün) “belirtisi” (indication) veya “temsili” gibi bir şeyi kasdederek görünmektedirler.⁶⁸

Bir defa, Kur’ân Arapça olduğuna göre, bu bizatihî insan unsuru demektir. Bir dil, salt durup dururken ortaya çıkmaz, tersine hatırlanmayan bir geçmişte insan topluluğu tarafından meydana getirilir. Keza dilin, onu konuşan topluluğun dünyayı görüş tarzıyla da sıkı bir bağlantısı vardır, dolayısıyla o toplumun düşünme biçiminin temel kategorilerini ihtiva eder. Arapça da, bazan zannedildiği gibi, meleklerin dili olmaktan uzak olması dolayısıyla, icare ya da dostça himayede bulunma gibi, Arap göçebeliliğinin toplumsal adetlerini yansıtacaktır. Bu kelime; “korur, kendisi ise korunmaya muhtaç değildir” ibaresinde ikonik bir biçimde kullanılmıştır; bu bakımdan yedinci yüzyıl Arabistanındaki hayata aşına olmayanlara bunu anlatmak uzun uzun izahları gerektirecektir.⁶⁹ Nitekim Kur’ân’daki Allah sözcüğü bize tam yalınlığı ve saflığıyla ezeli ve ebedî olanı vermez, tersine insani iş ve ilişkilerle bağlantısı olan ezelinin bir çağrışımı ya da ikonunu verir. Gerçekten açıkça ortadadır ki, insanlar uluhiyete inanacak dilin çağrıştırmacı ve ikonik kullanımı yoluyla kavrayabilirler. Vahiyde ister istemez bir insanî unsurun bulunması şekillerinden biri budur. İnsani olan bir şey aynı zamanda ilahî mesajı anlama sürecinde de mevcuttur; çünkü bu işte alıcı bütünüyle edilgen değildir, zira o sözcükleri kendi genel bakış açısı ve geçmiş tecrübelerinin ışığında yorumlamak durumundadır.

Başka bir husus ise, Kur’ân’ın, Batılı tarihsel eleştiriciliğin gözle görülür bir hata olarak görebileceği bir şeyi içermesidir. Pek de önemli görülmeyecek bu hata, İsa’nın annesi Meryem’in, Harun’un kızkardeşi Miriam’la açık bir biçimde karıştırılmış olmasıdır (Meryem: 28); Arapça’da her ikisi de Meryem olabilir. Daha açık bir ha-

68. Bkz., W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, s. 284 (Bu eser, E. R. Fırlıklı tarafından *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, Ankara, 1981).

69. Sure 23. 88.

ta ise Hz. İsa'nın Haç'a gerildiği ve haçta öldüğünün inkâr edilmesi (Nisa: 157) ve Hristiyanların üç Tanrıya (teslis) inandıkları iddiasıdır (Nisa: 171, Maide: 73, 116). Hz. İsa'nın Haç'a gerilmesi yoluyla ölümü bütün eski tarihin en açık olgularından biridir; ve aynı şekilde şu da bilinmektedir ki Hz. Muhammed'den ikiyüzelli yıl kadar önce Hristiyanların büyük çoğunluğu haftalık ve bazan da günlük olarak "Bir tek Tanrı'ya inanıyorum" sözleriyle başlayan bir amen-tüyü okuyorlardı. Öyle anlaşıyor ki, üç tanrıya inanmakla suçlanabilecek tanınmamış Hristian mezhepleri bulunuyordu; ancak bunların Hristiyanların yüzde biri kadar tutup tutmayacağı şüphelidir. Kur'an'da olgusal yanlışlar bulunduğu bir kez kabul edilince, bu ibarenin geleneksel İslâmî anlayışta Allah'ın sözü olarak kabul edilmesi nasıl olacaktır? Ben birçok yerde,⁷⁰ bir Müslümanın, Allah'ın Kur'an'ın üslubunu Mekke halkının bakış açısına uyarladığı görüşünü benimseyebileceğini öne sürdüm; öyle ki Mekkeliler arasında bu hatalı fikirler yaygındı ve bu tür hataları düzeltmek vahyin gayelerinden değildi. Ancak, bu önerinin liberal Müslümanların dikkatini çekmesi ihtimal dahilinde değildir.

Modern Batılı bakış açısından, Hz. Muhammed'e gelen mesajların (Jungcu anlamda) onun bilinçaltından geldiğini kabul etmek daha inandırıcı gelecektir. Böyle bir şey, ona, kendi dışından gelen mesajları tecrübe edışıyle uygunluk içinde olacaktır; zira bilinçaltı bilinçli zihni halin ötesinde olmak anlamında ben'in ötesindedir. Dahası bilinçaltı Batı felsefi sisteminde henüz kesin bir yer edinmemiş, hâlâ biraz oturmamış bir kavramdır; ve tabii bu durum, Tanrı'nın bir peygamberin bilinçaltıyla iş görebileceği imkânını açık bırakmaktadır. Bilinçaltı, kişinin bilinçaltından gelen şey, onun bilinçli dünya görüşüne dayanılarak ifade edildiğine göre, -gerçi bilinçaltı kendisinden yeni düşüncelerin gelebileceği ileriye dönük bir iç dinamizme sahip görünse de- bilinçle sıkı bir biçimde birleşmiş bir durumdadır. Buna benzer bir şey Hristiyanların İznik akidesine gö-

70. Sözelgesi, *Islam and Chirstianity Today*, s. 63.

re “peygamberler vasıtasıyla konuşan” Kutsal Ruh’tan anladıkları şeyin de bir parçasını oluşturur. Eğer Kur’ânî mesajlar Hz. Muhammed’in bilinçli zihnine, böyle, onun bilinçaltından geldiği şeklinde görülebilirse, o takdirde bu, hataları da içinde olmak üzere onların nasıl hem yürürlükteki Mekke ve Arap dünya görüşüne dayanılarak ifade edildiğini, hem de aynı zamanda ilahi bir inisiyatif temsil ettiklerini izah edecektir.

Nebevî tecrübeye (vahiy tecrübesine) ilişkin bu izah aynı zamanda Eski Ahit peygamberlerine de uygulanabilecek bir izahtır. Bunların her biri içinde yaşadıkları zamanın insanlarına anlayacakları şekilde hitap etmişlerdir. Bizzat peygamberler de, bir peygamberler silsilesine ait olduklarının ve halefleri tarafından getirilmiş olan mesajları sürdürdükleri ve geliştirdiklerinin bilinciyleydiler. Ama aynı zamanda her birinin nübüvvetinde Allah’tan geldiğine inandıkları yeni birşeyler vardı; başka bir ifadeyle ilahî bir inisiyatif sözkonusuydu; bu yüzden de “Böyle dedi Rab” cümlecigi kullanılıyordu. Böyle olunca, ben Kur’ân’ın Hz. Muhammed’e kendi bilinçaltından geldiğini ileri sürerken, onun ilahî kaynaklı olduğunu inkâr etmiyorum; fakat onu Eski Ahit nübüvvet ve ilhamlarının düzeyine yerleştiriyorum. İnkâr edilen tek şey, ‘Kur’ân Allah sözüdür’ derken ne kastedildiğine ilişkin anlayışın basit bir şeklidir.

Bugün Hristiyanlar, Eski Ahit peygamberlerinden her birini, Tanrı tarafından basit bir biçimde genel ilkelere ilişkin ifadelerle değil, belli bir insani duruma yönelik bir mesajla gönderildikleri şeklinde görmektedirler. Nitekim Yeremya, çağdaşlarına yönelik bir dizi mesajla gönderilmişti; öyle ki o, Yahuda krallığının yıkılışını önce dehşetle bekliyor, sonra da fiilen tecrübe ediyordu. Hz. Muhammed’in durumunda ise, onun Allah’tan hakkında tebliğ (message) aldığı insanlık durumu, Mekke’deki ticari refahın bir sonucu olarak başgöstermiş toplumsal ve dinî çöküntüydü.⁷¹ Ancak, şu var ki, bel-

71. Ayrıntılı bilgi için bkz., W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, ss. 72-85 (Bu eser Rami Ayas ve Azmi Yüksel tarafından Hz. Muhammed Mekke’de

li bir durumdaki etkenler başka durumlarda da karşılaşılan etkenlerdir; öyle olunca belli bir duruma yönelik mesajın çok daha geniş, belki de evrensel bir ilgi ve uygunluğu bulunacaktır. Hz. İsa bir defasında kendisinin sadece İsrail evinin kaybolmuş koyunları için gönderildiğini söylemişti; ama yine de mesajı evrenseldi. İslâm'ın yayılması gösteriyor ki Hz. Muhammed'e verilen mesajın da benzeri bir ilgisi ve uygunluğu bulunmaktadır.

İslâm'ın Biricikliği

İslâm'ın kendi kendine yeterli olduğu anlayışı, kaynağına gidildiğinde, muhtemelen, Müslüman Arap topluluğun kendi himayesi altındaki zayıf Yahudi ve Hristiyan "kabilelerine" üstün olduğu şeklindeki duygusuna bazı şeyler borçludur. Kendi kendine yeterliliğe ilişkin daha yakın zamanlardaki ifadeler, Kur'an'ın, saf ve insani herhangi bir şey bulaşmamış Allah sözü olduğu görüşünün etkisinde kalmıştır; zira Allah'ın tam bir bağımsızlıkla faaliyette bulunduğu farzedilmektedir. Son birkaç paragraf, İslâm'ın kendi kendine yeterli olduğu şeklindeki böyle bir anlayışın savunulamaz olduğunu kesin bir biçimde ortaya koyacaktır; ancak bu, İslâm'ın öteki dinlerin soluk bir kopyasından başka bir şey olmadığı şeklinde alınmamalıdır. Bir açıdan, Yahudilik ve Hristiyanlığa dayanmasına rağmen, İslâm'daki birçok şey biricik ve ayırdedici özelliktedir; şimdi ele alacağımız konu meselenin bu yönüdür.

Tüm dinler, halihazırda bulunan şeyi değiştiren yeni unsurlar katmak suretiyle, daha önce var olan bir dinî durumdan neş'et eder. Mekke'de daha önceki Arap politeizminin kalıntıları bulunduğu bilinmektedir. Ancak, bizzat Kur'an, Mekke ve çevresindeki bölgede çok sayıda insanın "yüce bir tanrı" olarak Allah'a inandıkları halde başka tanrıları tasdiğe devam ettiklerine ilişkin deliller getirmekte-

adıyla Türkçeye çevrilmiştir, Ankara, 1986); *Muhammad Prophet and Statesman*, London, 1961, ss. 46-55 (Bu eser Hayrullah Örs tarafından Hz. Muhammed: *Peygamber ve Devlet Kurucu* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, İstanbul, 1963).

dir. Bu durumun Hz. Muhammed'in çağdaşları arasında hakim bir görüş olması pekala mümkündür.⁷² Aynı zamanda Mekke'nin bakış açısına belli bazı Yahudi ve Hıristiyan fikirleri de, gerçi bu dinlere ilişkin bilgi çok eksik ve bazı bakımlardan hatalı idiyse de, nüfuz etmişti. İslâm öncesi Mekke'deki bu tuhaf fikirler karışımından, pekala ilahî inisiyatifolarak görülebilecek bir şey, oradaki dinî ve toplumsal durumla özellikle ilgili ve uygunluk arzeden belli bazı konuları seçti ve aynı zamanda buna yeni konular ve bilgiler dahil etti. Kur'ân'ın ilk gelen ayet ve surelerinde ana konular şunlardı: Allah'ın iyiliği ve kudreti, Kıyamet Gününün hakimi olarak Allah; kullarından şükür, ibadet, servetlerinden tasadduk, cömertlik vs.; ve Hz. Muhammed'i bir rasul olarak göndermesi.⁷³ Bu konular, topluluğun hayatına hakim olan zengin tacirlerin kaba gururu ve vicdansız davranışlarından sözettigine göre Mekke ile ilgiliydi; aynı zamanda geleneksel göçebe ahlâkında ve dinin çoğu kural ve teamüllerinde (forma) çöküntüler meydana gelmişti. Bizzat bu konular, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden ayrı olarak, Yahudi-Hıristiyan geleneğine aittir; ama iddiaya konu olacak hususların seçimi ve bunlara verilen nisbi önem ve ağırlık doğrudan doğruya İslâm'a özgü bir şeydir. Bu yüzden İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın sadece bir devamı değil, onlara paralel olmakla birlikte, onlardan ayrı ve kendine özgü bir dindir. Bunu ifade etmenin en iyi yolu; İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin, İbrahim'in dininin üç dalı olduğunu söylemektir. (Bu anlayış 6. kısımda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır).

Tarihsel Eleştirel Yöntemlerin Benimsenmesi

Müslümanlar tarafından Batı düşüncesinin en rahatsız edici görülen yönü, Batı'daki tarihsel eleştiriciliğin sonuçlarının genel kabul

72. Bkz., W. M. Watt, "Belief in a 'High God in Pre Islamic Mecca", *Journal of Semitic Studies*, XVI (1971), ss. 35-40; "The Qur'an and Belief in a 'High God", *Der Islam*, VI (1979), ss. 205-11.

73. Bkz., Watt, *Muhammad at Mecca*, ss. 62-72.

görmesi olduğu söylenebilir; öyle ki buna, benzeri yöntemleri metnin incelemelerine uygulayan edebi eleştiriciliği de dahil etmek mümkündür. Oryantalistler, yukarıda işaret edildiği üzere, İslâm'a saldırıyor görünürken, onlar genelde, Batılı bilginlerin tarihin bütün dallarında uyguladıkları yöntemleri İslâmi malzemeye uygulamaktan başka bir şey yapmıyorlardı. Gerçi tarihsel eleştiriciliğin gayesi aslında nesnel olguları keşfetmek olsa da, bir tarih alışması salt bir nesnel olgular toplama işi değil, tersine belli bazı değerlerin gün ışığına çıkarıldığı bir tablo ortaya koyabilmek için büyük bir olgular yığını içinden bazı olguların seçilmesini gerekli kılan bir uğraştır; ve işte bu yoldan gidilerek ikonik olup nesnel olgu olmayan malzeme için bir tarih çalışmasında bir yer bulunabilir.

Geleneksel İslâmi anlayışların tarihsel eleştiricilik tarafından alt-üst edilmesine ilişkin, Kur'ân'da bulunan olgu hataları gibi, bazı örnekler daha önce zikredilmişti. Birinci Bölümde, Hz. Muhammed ve ilk dönem İslâm toplumunun idealleştirilmesi olarak anlatılanların birçoğunun doğruluğu da aynı şekilde şüphe götürür bir şeydir. Hz. Muhammed gençliğinde Mekkeli hemşehrilerinin İslâmî olmayan inançlarını paylaşmak zorundaydı. Müslümanlar, İslâmı kabul ettiklerinde gerek hafızaları, gerekse başka bakımlardan mükemmel değillerdi. Nitekim Kur'ân metninin farklı okunuşlarının, aktarıcılarının (hafız ve kurrarlar T.K.) işlediği hatalardan kaynaklandığı şeklinde görülmesi gerekir. Ve ilk dönem İslâm toplumu asla sorunları olmayan bir toplum değildi.

Müslümanlar için Hz. Muhammed ve ilk Müslümanları, tarihi olmayan bir şekilde idealleştirilmek mecburiyeti olmamalıdır. Hz. Muhammed ve arkadaşlarının fiilen gerçekleştirdikleri saygıya değer birçok büyük başarıları vardır. Burada Müslümanların öğrenmek zorunda olduğu şey, Tanrı'nın insani eksiklikler aracılığıyla bile iş görmekte olduğu, dolayısıyla insani hata ve yanlışlara rağmen büyük şeyler meydana getirebileceğidir. Kitab-ı Mukaddes, Hz. Davud'un nasıl zina işlediğini ve arkasından kadının kocasını öldürü-

leceği bir konuma koyduğunu anlatırken,⁷⁴ modern tarihçisölgüyü reddedememektedir; ama Hristiyan bir mü'min, Davut'taki bu ciddi günahla açığa çıkan zaafa rağmen Tanrı'nın, onun önemli niteliklerini kullanabileceğinin ve Davud'un yine de çok büyük bir insan olduğunun farkına varmaktadır.

Batı Biliminin Benimsenmesi

Modern dünyada bilim, bilime dayalı teknoloji ve sanayinin önemi inkâr götürmez; ve bilimin kabulü bakış açısının asli bir parçasıdır. Ancak, bu kabulde bir ayırımın yapılması gerekmektedir. Çoğu akıllı başında kimse, bilimin kesin sonuçlarını, yani bilim adamlarının genel çoğunluğunun kabul ettiği şeyleri, dolayısıyla dünyaya ilişkin hakikati keşfetme yolu olarak bilimsel yöntemlerin genel geçerliliğini kabul etmemiz gerektiği konusunda anlaşma halindedirler. Öte yandan, bilimle birleşmiş felsefi karakterli çeşitli varsayımlar bulunmaktadır ki Tanrı'ya inanan biri bunları reddetmek durumundadır; sözgelimi, gerçekliğin sadece şu anda bilim tarafından çalışılan gerçeklik olduğu varsayımı. Bu varsayımlar toplamı bilimcilik ya da fizikalizm olarak nitelendirilebilir. Bilimciliğin eleştirisi, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık* adlı eserimde yapıldı; dolayısıyla burada tekrara gerek yoktur.

Bilimin, kabul edilmesi gereken kesin sonuçları arasında, insan türünün daha aşağı hayat şekillerinden türediği gelmektedir. Yüzeysel olarak ele alındığında, bu hem Kitabı Mukaddes'in başındaki yaratılış izahıyla, hem de Kur'an'ın her yerinde sıkça geçen atıflarla çelişmektedir. Bilincinde olunması gereken husus, kutsal kitapların gayesinin bilimsel bir âlem anlayışı (cosmology) ortaya koymak olmadığıdır. Bunların önem ve öncelikle üzerinde durduğu şey, insan soyu ve çevresinin Tanrı'yla nasıl ilgili olduğunu göstermektir; ve onlar bu işi, ikonik ifadelerde bulundukları şekilde anlaşılacak şekilde, tam bir yeterlilikle yaparlar.

74. 2 Samuel 11.

Kutsal metinlerdeki iddialarla bilimin sonuçları arasında açık bir zıtlığın bulunduğu başka bir husus ise, Tanrı'nın insanları cezalandırmak, ödüllendirmek veya korumak için doğa yasalarına müdahalede bulunduğu iddiasını taşıyan mucizevi olaylardır. Bilimsel yasaların, hakkıyla kurulduğunda, kırılmayacağı bilimsel bakış açısının bir aksiyomudur. Bundan, eğer mucize doğa yasalarına müdahalede bulunulan bir olay ise, o takdirde bunun imkansız olduğu sonucu çıkar. Ancak bu, mü'minin, Kur'ân ve Kitabı Mukaddes'teki mucizevi olaylara ilişkin tüm beyanları basit bir biçimde reddetmesi gerektiği anlamına gelmez. Sağlığa kavuşturma gibi bazı durumlarda bu beyanların doğru olması mümkündür; kaldı ki elimizde, bilim adamları tarafından henüz yeterince araştırılmamış ve anlaşılmamış, faaliyette bulunan güçlere ilişkin delil bulunmaktadır. Nuh Tufanı gibi başka örneklerde ise öyle görünüyor ki, gerçekten vuku bulmuş bir olaya ilişkin açıklamalar nakledilme süresi içinde çarpıtılmıştır; dolayısıyla burada kussa, onun bize öğrettiği dersi takdire debilmemiz için ikonik bir biçimde alınmak ve görmüş geçirmiş bir sadelikle kabul edilmek durumundadır. Bu son tutum, Hz. İsa'nın yaptığı çamurdan kuşların canlanması mucizesinde olduğu gibi, kıssanın temelini oluşturan gerçek hiçbir olayın bulunmadığı durumlara da uygundur.⁷⁵ Eğer sahte ve hatalı unsurlardan kurtularak, İslâm'ın çağdaş dünyadaki yeri konusunda daha doğru bir imaja ulaşmak gerekiyorsa, İslâmi dünya görüşünün esaslı bir entelektüel yeniden kurulmasında gerekli olan başka hususlar şunlardır:

- Kabul etmek gerekir ki, Tanrı hakkındaki hakikat insan zihni tarafından tam olarak kavranamaz ve bunun insan dilinde tam bir biçimde ifade edilmesi imkansızdır; uluhiyet konularıyla ilgili ifadeler çağrıştırmacı ve ikonik olmaktan ileriye gidemez.
- Tanrı'dan gelen ve kutsal kitapların ihtiva ettiği mesaj ve tebliğlerde insani bir unsur bulunmaktadır.

75. Sureler: 3. 48; 5.10.

- İslâm, gerek menşei, gerekse daha sonraki zamanlar itibariyle başka din ve entelektüel hareketlerden bağımsız değildir; ama yine de Allah'ın dünyaya yönelik "gayesinde", başka dinlerle birlikte, İslâm'ın kendine özgü bir yeri vardır.
- Tarihsel ve edebî eleştiriciliğin yöntemleri kabul edilmeli ve sonunda, geleneksel inanca ilişkin bazı asli ve tâli hususlar atılmak durumunda olsa bile, daha derin bir anlayışa yönelinmelidir.
- Buna benzer bir şey bilimin yöntem ve sonuçları bakımından da doğrudur.

DİN - SİYASET BAĞLANTISI

Gelenek yanlısı Müslümanlar, İslâm'ın bir İslâm devleti, yani Müslümanlar tarafından yönetilen ve hukuku şariat olan bir devlet olmaksızın gerçekten ve bütünüyle kendisi olamayacağını kabul ederler. Bazıları daha da ileri giderek, tüm Müslümanlar için yabancı yönetimin altında olmayan, sadece bir tek İslâm devleti olması gerektiğini söylüyor. Bu anlayışın, bundan sonraki kısımda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olan, Dâru'l - İslâm yada İslâm ülkesi anlayışıyla sıkı bir bağlantısı vardır. İslâm'ın siyasetle olan bu bağlantısı, Batılıların, İslâm'ı özelleştirmeye ve onu bütünüyle kişisel bir mesele haline getirmeye yönelik girişimlerine muhalefetin zorunlu bir şekli olarak da görülebilir.

İslâm Devletinin Değişen Şekli

Müslümanlar Hicret'ten itibaren sadece dinî değil aynı zamanda siyasî de olan bir topluluk oluşturdular. Bu durum ilk dönem İslâm ile ilk dönem Hristiyanlık arasındaki önemli bir farklılıktır; zira Hristiyanlık ilk üç yüzyıllık süre içinde siyasî bir varlık değildi. Sadece gelenekçiler değil çok sayıda Müslüman Hz. Muhammed'in (S. A. V) oluşturduğu devlet ve topluluğu münhasıran İslâm'ı bir şey olarak görmektedirler; ve bir zamanlar ben de buna benzer bir görüşü benimsedim ve İslâm devletinden "teokratik bir devlet" diye

sözettim.⁷⁶ Ancak, genel olarak Medine Anayasası denen belge,⁷⁷ ki Hicret'ten sonraki siyasî hayata temel teşkil etmiş olarak görünmektedir, devletin yeni bir şey olmadığı, fakat aslında kabile ya da akraba gruplarını geleneksel Arap ilkelerine uygun bir konfederasyonu olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Bu Konfederasyon, özel Kur'ânî kural vasıtasıyla değil, fakat sözleşmeye katılan ana grupların tümüyle Müslüman olmalarından dolayı İslâmî hale geldi. Hz. Muhammed'den "rasul", kavga ve çekişmeleri halletme hak ve görevine sahip ama bunun dışında özel hiçbir siyasî ayrıcalığı bulunmayan bir kimse olarak sözediliyordu. Bunda, elbette şaşılacak bir şey yoktur. Yeni bir siyasî yapı yeni bir dinin olabileceğinden daha hızlı bir biçimde, damdan düşer gibi pat diye ortaya konamaz. Bir kabileler federasyonu olan bu yapı Emevî döneminin sonuna ve onu da aşan bir zamana kadar varlığını sürdürdü. Araplar dışında Müslüman olanlar önce federasyon üyelerinden birinin, yani biri Arap kabilenin müvekkili (*mevâlî*) olmak durumundaydı; ve hükümet tarafından savaşa katılanlara ve başkalarına ödenen ücret kabileler aracılığıyla ödeniyordu.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Hz. Ebu Bekr onun halifesi olduğunda bu durum bir ölçüde yeni bir gelişmeydi; ancak halifenin dairesinin, bir kabile ya da federasyon *seyyid*'inin dairesi olduğu görülmektedir; şu var ki bu federasyon o güne kadar Arabistan'da bilinenlerden çok daha büyüktü. Öyle anlaşıyor ki, halifenin görüşlerine başvurabileceği, önde gelen kişilerden oluşan, bir bakıma gayr-i resmî bir kurul bulunmaktaydı. Federasyon bir imparatorluk şeklinde genişleyince halifenin gücü alabildiğine arttı. İmparatorluk'ta devletin tam üyesi olmayan birçok gayrimüslim grup veya "korunmuş azınlık" (*ehlu'z-zimme*, *zimmîler*) bulunuyordu;

76. W. M. Watt, *Muhammad at Madina*, Oxford, 1956, s. 240

77. İbn Hişam, *Göttingen*, 1858, ss. 341-3; Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968, ss. 130-4; Watt, *Muhammad at Madina*, ss. 221-5.

78. Watt, *Islamic Political Thought*, s. 14.

bunlar federasyonu oluşturan kabilelerin değil federasyonun koruması altındaki bağımlı gruplardı. İktidarın 750'de Emevîlerden Abbâsî hanedanına geçmesiyle İran devlet yönetimi geleneginden alınan fikirlerden de yararlanıldı ve halifenin yönetimi daha müstebit hale geldi.

Ancak, iki yüzyıl geçmeden devlet şekli yeniden değişti. 745'lerde Bağdat'taki Abbâsî halifesi pratikte bütün siyasî gücünü kaybetti. İslâm imparatorluğu, bir ordu komutanı olmaktan elde ettikleri güçle çeşitli bölgeleri (eyalet) yönetmiş olan bir dizi sultan ya da mahalli diktatörle (*war - lords*) arasında bölündü. Ancak, bu bölgesel diktatörlerin hemen hemen hepsi meşruiyet kazanmayı, yani gerçekte askerî güçle ellerinde tuttukları toprakların valisi olarak halife tarafından atanmış olmayı uygun gördü. Siyasî gücü olmayan bu Abbâsî hilafeti 1258'de Moğolların Bağdat'ı ele geçirmesiyle son buldu. O tarihten sonra Mısır'da ama Mısır dışında tanınmayan sıradan bir halifelik bulunuyordu; ve Osmanlı sultanları halifelik ünvanını bu halifelikten miras aldıklarını iddia ettiler. Ancak o zamana kadar bir şeref ünvanı olmaktan pek fazla bir şey değildi ve 1924'de Türkiye Cumhuriyeti tarafından lağvedildi. 1926'da hilafet konusunu görüşen İslâm birliği konferansı halifenin görev ve yetkilerini eski haline getirme konusunda herhangi bir anlaşma sağlayamadan dağıldı.

Bu konular burada, İslâm tarihinin gerçek bir İslâmî devlet lehinde bugün açık hiçbir model sunmadığı gerçeğini günışığına çıkarmak için zikredildi. Geçmişte Müslüman devlet adanları pragmatistti; kendi hususî durumları açısından ne tür bir siyasî ideal yararlı görünüyorsa onu uyguluyorlardı; ve öyle görünüyor ki bu yüzyılda da aynı şey olmaktadır. Bazı İslâm ülkelerinde demokratik bir yönetim (forms) kurma yönünde girişimler olmuştu, ki bu yaklaşım bir ölçüde gerekçe ve haklılığını "İşleri aralarında istişare (ile)'dir" (Şûrâ: 38) ayetinden almaktadır; ancak bu durum nisbeten son zamanlarda olan bir gelişmedir. Son kırk yıl boyunca, bağımsızlık kazanıldıktan ve belli bir demokratik yönetim biçimi oluşturulduktan

sonra, bu girişimler sık sık, gerek bir "ulusal bağımsızlık hareketi" gerek bir hükümet darbesinin arkasından, diktatörlüklerle yer değiştirdi.⁷⁹ Askerî güce dayalı diktatörce yönetim İslâmî gelenekte çok fazladır; ve günümüz dünyasında bu yönetim haberleşmeyi kontrol etmesinden (dolay) daha fazla destek elde edebilmektedir; ama bunun ideal İslâm devleti olduğunu iddia etmek pek mümkün değildir.

Yönetimin Meşruiyeti

İslâmî bir devlette yönetimin meşruiyeti meselesi Mevdûdî'den yapılan bir alıntıyla ele alınabilir:

İslâm devleti, her bakımdan, Resulü vasıtasıyla Allah tarafından vaz' edilen hukuka dayandırılmalıdır. Böyle bir devleti yöneten hükümet, Allah'ın yasalarını uygulamak için kurulmuş siyasi bir organ (agency) olma vasfıyla ve sadece bu vasıfla faaliyette bulunduğu sürece itaate hak kazanır.⁸⁰

Yönetici kurumun meşruiyetinin şeriatı onaylayıp yüceltmesine bağlı olduğu fikri İslâm tarihinde ta başlara kadar olmasa da çok gerilere kadar götürülebilir. İlk dört halife yönetime çeşitli şekillerde geldi.⁸¹ Birinde atama, diğerlerinde seçim denebilecek, hilafete geliş şekli açık oylama ya da bağlılık yemini (bey'at) neticesinde ölüyordu. 750'ye doğru, Abbasiler iktidara geldiklerinde, en azından çekirdek halinde bir din kurumu vardı; ve bu kurum Emevîlere karşı çoğunlukla onları destekledi. Karşılığında ise bu kurum bir anlamda hilafet bir hükümeti tarafından tanınmış oldu; bu durum onun şeriatla ilişkin yorum ve yaklaşımlarının mahkemelerde uygulandığı anlamına gelmektedir. Bu yönetim kurumu ile din kurumu arasındaki bir tür ittifakın başlangıcını oluşturuyordu. Sonraki yönetici-

79. Bkz., M. Arkoun, *Islamochristiana'da*, XII (1986), s. 141.

80. Mawdudi'nin, *Islam, Its Meaning and Message* adlı eserinde, ed. Khurshid Ahmad, London, 1976, s. 161.

81. Watt, *Islamic Political Thought*, ss. 35-40.

nin meşruiyetini ilan ediyor, kendi sırasında ise adalet işlerini yürütmeye olduğu kadar şeriatı formüllendirmeye de yetkili bulunduğu onaylanmış oluyordu. Abbasî halifeleri bütün siyasî görüşlerini kaybedip yerlerini mahallî diktatörler alınca, din kurumu, bu sonrakilerin halife tarafından sözde vali olarak atandıkları olgusuna ilave olarak, meşruiyetleri lehinde kanıtlar geliştirdi.

Buna göre, 750'den itibaren, yönetimin, meşruiyetini şeriatı onaylayıp yüceltmesinden aldığını söylemekte doğruya yaklaştığını bir anlamda kabul etmek mümkündür; ama uygulamada, bu yöneticilerin din kurumunun haklarını onayladığı anlamına gelmekteydi. Ancak siyasî kurumla dinî kurumun ortak yaşamında bir dânişıklı dövüş unsuru bulunmaktadır. Ulemanın-formüle ettiği şekliyle şeriat, hukukun medenî vezaî, özel, ticarî gibi çeşitli yönlerini içine alıyordu; ama ulemâ tüm hükümet kararlarının şeriata dayanması gerektiği konusunda ısrarlı olmadı. Bazı nazariyeciler, gerçekten, savaş durumu için kurallar koydular; ama bunların ordu komutanlarınca uygulattırılması için hiçbir girişimde bulunulmadı. Birçok alan vardı ki, buralarda yöneticinin Kur'ân veya başka İslâmî ilkeleri göz önünde bulundurmaksızın, kendi fikirlerine göre, başına buyruk bir biçimde davranmasına müsaade ediliyordu.

Çağdaş İslâm devletlerine baktığımızda, açıkça görülür ki, benimsenen yönetim şekli; İslâmî teamül ve örneklerle dayanmaktan çok iktidarı elinde bulunduranların pragmatizmine veya o anda buldukları çözümlere dayanmaktadır. Çoğunlukla, ulemânın bir nebze denebilecek bir itibarı vardır. Özel durumlar söz konusu olduğunda şeriat veya buna benzer bir şey etkili olabilmektedir; ama başka bakımlardan hukuk daha çok Batı hukuku düşünme biçimine bağlıdır. Reform yanlısı muhafazakârlar ulemânın hükümetlere boyun eğişini eleştirmektedir. Öte yandan hükümetler, bir zaaf hissettiklerinde, hırsızlık için el kesme ve zina suçu için taşlama şeklindeki İslâmî cezaları yeniden gündeme getirerek muhafazakârları pasifize etmeye çalışmaktadırlar; ancak, bu cezalar, meşru kılındığı durumlarda bile, öyle görünüyor ki ancak belli bir yere kadar uygu-

lanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bunlar aslında bir jest olmaktadır. Önemsiz birçok bakımdan, devlet adamları iyi bir Müslüman olduklarını gösterme gayretine düşüyorlar. Devletleri çeşitli uluslararası İslâmî kuruluşlara giriyor veya onları destekliyor; bizzat kendileri de açıkça cami cemaatine katılıyorlar. Ancak, tüm bunlarda, denebilir ki onlar İslâm'ı sadece kullanıyorlar. Onların en köklü harekete getirici güçleri İslâmî olmayan güçlerdir; dolayısıyla onlar, Mevdûdî'nin şeriatın ululuk ve azametini elüstünde tutma idealinin çok uzağına düşüyorlar.

Dinin Siyasetle İlişkisi

Gelenek yanlısı Müslümanlar İslâm'da din ile siyasetin ayrılmazlığını, dolayısıyla İslâm'ı özelleştirmeye yönelik Batılı girişimlerin ona yöneltilmiş bir saldırı olduğunu iddia ederler. Batılı gözlemcilerle Müslümanların cevaplandırmak zorunda olduğu soru, bunun gerçek bir iddia mı, yoksa ulemânın İslâm toplumundaki konumunu desteklemeye yönelik (geçerliliği şüphe görünür) bir kanıttan ileriye gitmeyen bir şey mi olduğu sorusudur. Söz gelişi, gayrimüslim bir toplumda Müslüman olmanın mümkün olmadığı sorulabilir; ki cevap kesinlikle olumlu tarzda olacaktır. İslâm'ın aslında (in its origins) hem dini bir topluluk hem de siyasî bir birlik (body politic) olduğu elbette doğrudur; ve bunun Müslümanlar için ideal bir şart olarak kalması kadar doğal bir şey olamaz. Ancak bundan, bir insanın, ancak İslâm devleti içinde Müslüman olabileceği sonucu çıkmaz. Yüzyıllar boyunca Müslümanlar ticaretle uğraşmışlar, dolayısıyla işleri gereği Müslüman olmayan ülkelere seyahat etmişler ve hatta oralara yerleşmişlerdir; ama bunlar Müslüman olarak kalmışlardır.

Yerleşik Batılı devletler gibi, Müslüman olmayan bir devletle ki bir Müslümanın durumuna gözatacak olursa, onu dinini uygulamaktan alıkoyacak çok az şey bulunduğu görülecektir. Alkol içmeye veya domuz eti yemeye zorlanmaz. Şerita benzer bir ceza yasası tarafından -gerçi bu yasanın cezaları ona daha hafif görünse de- korunur. Bir Müslüman bir kadından fazlasıyla evlenmek istese güçlük

çıkabilir; ama muhtemelen bu güçlükler büyük ölçüde ilk karı ve aile üzerindeki hak ve taleplerine ilaveten bir refah devleti (toplum) içindeki hak ve talepleri konusunda olacaktır. Bazı Müslümanlar için en ciddi güçlük genç kızlarını karma eğitim yapan okullara göndermektir. Bu durum da kesinlikle şeriatın gelenekçi yorumunun çok sayıda Müslüman tarafından sorguya çekildiği hususlardan biridir. Ancak, bundan ayrı olarak, Eğer Müslümanlar bir Batı ülkesinde yaşamak istiyorlarsa, oranın örf ve âdetlerini paylaşmaya hazırlıklı olmaları ve kendilerini bir çeşit gettoya kapatmamaları gerektiği şeklinde bir görüş bulunmaktadır. Genç bir kızın (teenager) veya doğrusu erkeğin karma bir okulda eğitim görmesi karışık kaynaşma konusunda kadın ve erkeklere çok serbestliğin bulunduğu bir toplumda hayat için iyi bir hazırlık olacaktır.

Pakistan devletinin yaratılmasının, İslâm devlet olmayı (statehood) ister şeklindeki bu iddia ile çok sıkı bir ilgisi vardır. Öyle görünüyor ki ayrı bir İslâmî devlete sahip olma fikri büyük ölçüde birleşik bir Hindistan'da Müslümanların Hindu çoğunluk tarafından kötü muamelede bulunulacakları endişesinden destek bulmuştur; ve bu pekâlâ doğru bir algı ve anlayış da olabilir. Ama bu, Pakistan'ın, Müslümanların maddi çıkarlarını savunmak için yarıştırıldığına delalet eder. Aslında Mevdûdi gibi muhafazakârlar ayrı bir İslâm devleti fikrine karşı çıktılar; bu şaşırtıcı bir şey değildir; zira Muhammed Ali Jinnah'ın Pakistan lehinde kullandığı kanıtlar büyük ölçüde sekülerdi.⁸² Ancak sonunda Müslüman kitlelere galip gelen eski Daru'l-İslâm fikri oldu. Bununla birlikte Pakistan'ın yaratılması 40 milyon kadar Müslümanın Hindu nüfusun çok daha baskın olduğu bir Hindistan'da daha önemsiz bir azınlık olarak kalmaları anlamına geliyordu. Mevlana Azađ gibi, birleşik bir Hindistan'da kalma politikasını savunanların İslâm'ın gerçek mahiyetine ilişkin daha derin bir anlayışa sahip olmuş olmaları mümkündür.

82. Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, ss. 21-3.

Pratikte devlet olma isteği, devletin, şeriatın genel olarak (veya belki de ideal bir biçimde ulemâ tarafından formüle edilen birtakım şartlarını koruyacağı şeklindeki talepten başka birşey değil gibi görünüyor. Daha önce işaret edildiği üzere, bu, yönetim kurumunun tüm kararlarını kapsamamaktadır. Şeriatın uygulanmakta olduğu yerlerde bile sözgelimi Osmanlı İmparatorluğunda yöneticilerin kendi görüşlerini hakim kıldıkları birçok ayrıntılı husus bulunduğu kabul edilmektedir. İslâm'da din ile siyasetin birbirinden ayrılmaz olduğu iddiasının din kurumunun siyasî önemine ilişkin bir iddia olduğu sonucuna karşı çıkmak zordu. Bu konuda böyle bir görüşü benimser görünen bir Müslüman yazar, daha da ileride, İslâm'da dinin özelleştirilmemiş olması olgusunun, ulemânın abartılı iddia, hak ve taleplerine karşı çıkabilecek güçlü ve kendine güvenen bir orta sınıfın yokluğundan kaynaklandığını savunmaktadır.⁸³

Bununla birlikte, Şeriatın devletle yüceltilmesi ile dinin bütünüyle özelleştirilmesi arasında bir orta yol bulunmadığı sanılmamalıdır. Modern bir devlette yaşayan vatandaşların hayatı şimdi oldukça karmaşık ve alabildiğine örgütlenmiş durumdadır. Öyle görünüyor ki şeriatta zımnen bulunan genel ahlâk ilkeleriyle bu ilkelerin yasal düzenlemelerde ayrıntılı bir biçimde uygulanışı arasında bir ayırım yapacak yer vardır. Eğer böyle bir ayırım kabul edilecek olursa, bundan, ilkeleri formüllendirmek için gerekli olan ehliyetin yaşamayı yapmak için (framing) için gerekli olan ehliyetten farklı olduğu sonucu çıkar. Böylece, ilkelerin formüllendirilmesinin ulemâya devredilmesi ve yasaları belirlemenin memurlardan yardım alan devlet adamlarının işi olmasıyla bir iş bölümüne gidilmesi mümkündür. Bu sorun bazı muhafazakâr Müslümanlar tarafından kabul edilmekte, dolayısıyla ulemânın araba sigortası ya da embriyo araştırması gibi belli bir yasama alanında uzmanlaşması gerektiği gibi bir öneri getirilmektedir. Böyle bir sistemin uygulanma imkanının bulunup bulunmadığı genel siyasî yapıya bağlıdır. Demokratik yol ve

83. M. Arkoun, *Islamochristiana*'da, XII, s. 151.

yordam (forms)'ların bulunduğu yerlerde sıradan kişilerin görüşlerinin temsil edileceği alanlar da bulunmak durumunda olacaktır. Ancak bu tür herhangi bir ideal iş bölümü, denebilir ki, İran dışında yürürlükteki İslâm devletlerinin siyasal yapısından oldukça uzak görünüyor. Başka bir sorun da, bu alanda her şeyin uzmana bırakılıp bırakılmayacağı veya sıradan kişilerin saygıya değer ahlâkî bir bakış açısına sahip olup olamayacağı konusudur.

Bazı Müslüman yazarlar Batı siyasetinde ahlâklılığa pek ilgi gösterilmediği görüşünü benimsemektedir. Mevdudi, temsili demokrasi sisteminden söz ederken şöyle diyecek kadar ileri gider:

Siyaset ile din arasında bir boşanma olmuş ve bu sekülerleşmenin bir sonucu olarak, toplum ve özellikle onun siyasî açıdan etkin unsurları ahlâka ve ahlâklılığa fazla veya herhangi bir önem atfetmeye son vermişlerdir.⁸⁴

Batıda, güncel (current) birçok konu ile ilgili tartışmada kişisel çıkarların baskın görüldüğü doğru olabilir; ama temelde yasamanın çok büyük bir kısmı Hıristiyanların Eski Ahit'ten ve küçük çapta da olsa Roma İmparatorluğu ideallerinden aldığı ahlâk ilkelerine dayanır. Keza yoksulların ve kimsesizlerin refahı da modern Batılı devletlerin önemle üzerinde durdukları bir konudur. Bazı yüzyıllar, Batı, tüm yurttaşlar tarafından paylaşılan ahlâkî bir bakış açısı bulunduğunu varsayma eğiliminde olmuştur ve bu özünde Hıristiyan ahlâkî bakış açısı idi. Ancak, daha sonraları ahlâk ilkelerinin araştırılması teolojiden ayrıldı ve ahlâk filozoflarının ayrı bir sınıfına tevdi edildi ve bu yüzyılda ahlâk filozofları konunun kural koyma yönleri ile ahlâkî meselelerde kılavuzluk etmeye ilgi göstermez oldular. Böylece bu durum, Mevdudi gibi dışarıdan bir gözlemciye, siyasî konularda ahlâka pek önem verilmediği şeklinde görünebilmektedir.

Ancak, Batı'da işler değişmeye başlamıştır. Birinci Dünya Savaşı'na kadar savaşa girmenin günah olduğunu kabul eden çok sa-

84. Şu eserde, Mawdudi, *Islam, its Meaning and Message*, s. 161.

yıda Hıristiyan pasifist bulunuyordu ve bu pasifistlerin sayısı nükleer bombanın icadıyla büyük ölçüde artış göstermektedir. Keza şimdilerde, çocuk düşürme ve benzeri konularda yasa çıkarma ihtiyacından dolayı, tıbbî ahlâk çok büyük bir dikkat konusudur. Aynı zamanda kilise liderleri de başka çağdaş siyasî sorunları dile getiriyor ve politikacılar tarafından kendi işleri olmayan meselelere karışmaları dolayısıyla azarlanıyorlar. Belki de politikacılar ahlâkî konularda kendilerinin yeterince uzman olduğunu ve yine ayrıntılarda kilise liderlerinden ayrılacaklarını düşünmektedirler. Öyle görünüyor ki önümüzdeki on yıl içinde Hıristiyan bir esasa dayalı ve siyasî uygulamanın müstağni kalamayacağı kural koyucu bir ahlâkın gelişmesine çok daha fazla dikkat gösterilecektir. Eğer bu vuku bulursa Hıristiyan ahlâkçıları ile sözü edilen Müslüman uzmanlar arasında genel ahlâk ilkelerinin formülendirilmesi konusunda yararlı tartışmalar yapma imkanı doğacaktır; zira bu ilkeler her iki taraf için de hemen hemen aynıdır. Ahlâk ilkelerinin bir devletin yasama ve yürütmeyeyle ilgili işlerinde uygulanması devam eden bir süreçtir, çünkü yeni sorunlar ortaya çıkıyor, çünkü yeni bazı yer ve zamanlarda adaletsizlikler veya haksızlıklar gün yüzüne çıkabiliyor veya zamanla gelişebiliyor. Müslüman uzmanların muhtemelen katkıda bulunacakları şey işte bu tartışmalar olacaktır.

Tüm bunlardan çıkarılması gereken sonuç, şeriatı el üstünde tutan Müslüman bir yöneticinin başında bulunduğu bir İslâm devleti dışında İslâm'ın İslâm olamayacağı ididasının hiçbir haklı tarafı olmadığıdır. Bugün çoğu Batılı devletlerde bir Müslüman iyi bir Müslüman olabilmekte ve dininin temel vecibelerini yerine getirebilmektedir. Ancak, iddianın altında yatan önemli bir hakikat vardır ki bunu Hıristiyanlar da kabul ederler; yani herhangi bir devlet, Şeriatın açıkça öngördüğü ahlâkî değerlere ve aynı şekilde ahlâk ve adaletin güvencesi (upholder) olarak Tanrı inancına dayanmadıkça eksik olacaktır. Keza bu durum Birleşmiş Milletler gibi uluslararası bir teşkilat için de doğrudur.

ULUSLARARASI SİYASET

İslâm tarihi, uluslararası bir camiada uygun bir yer arama sözkonusu olduğunda, İslâm ülkelerine hiçbir model sağlamamaktadır. İslâm öncesi Arabistanında büyük kabileler bağımsız siyasî birimlerdi; böyle olunca, gerçi her biri normal olarak sadece kendi yakın komşularıyla ilişki kurmuş olsa da, bir anlamda çoğulcu bir topluluk oluşturuyorlardı. Bazı bakımlardan genel kültüre dayalı bir ortak davranış tarzı vardı. Keza zaman zaman ittifak ve federasyonlar da olabiliyordu. Burada en belirgin “uluslararası” özellik kısas yasa-sı idi. Eğer bir kabilenin bir üyesi başka bir kabilenin üyesi tarafından yaralanır veya öldürülürse, önceki kabile sonrakinden tam bir intikam alma yoluna giderdi ve hatta olanlardan asıl kurban kabahatli bulunsa bile intikam genellikle cebren yerine getirilirdi. 1987 olaylarının bazısında bu usule (pattern) uyulduğunu görmemek güçtür. Küçük bir İranlı diplomat İngiltere’de, (tam diplomatik ayrıcalıklara sahip değil) tutuklanmadan kaçınılarak küçük bir kusur ve başka kabahatlerle suçlandı. Açıkça buna bir kısas olarak, daha üst bir diplomat İran’da (tam diplomatik ayrıcalıklara sahip) kaçırıldı ve dövüldü ve ancak yüksek düzeydeki protestolardan sonra serbest bırakıldı. Buna benzer bir şey İran’la Fransa arasında da oldu, ancak buradaki asıl suçlamalar daha ciddi idi.

Hız. Muhammed’in ölümü sıralarında İslâm devleti herhangi bir Arap kabilesinden çok daha güçlü idi ve gücü artmaya da devam etti, öyle ki Arap kabile topluluğu modeli konu dışı haline geldi. Devlet bir imparatorluk haline geldikten sonra, onun bağlantı kurduğu mukayese edilebilir tek devlet (body), gerçi Batı Avrupa’da ve doğu sınır bölgelerinde daha küçük güçler bulunuyor idiyse de, Bizans İmparatorluğu idi. Halifeler bunlardan bazılarıyla, zaman zaman da olsa ilişki kurmaktaydı ve belki de çoğu zaman uyulan bir takım diplomatik anlaşmalar sözkonusuydu. Ancak, bu Müslüman devlet adamının yetkisinde bir konuydu ve ulemanın bu tür işlere müdahale etmesi sözkonusu değildi. Nitekim din kurumu, farklı devletler arasındaki temsilcilerin davranış ve işlemleri için şeriata dayalı ku-

rallar koyma noktasına hiçbir zaman ulaşmamıştır. Eğer kurallar koyabilselerdi, belki de bugünkü uluslararası “diplomatik dokunulmazlıklardan” farklı olmayan sonuçlara ulaşacaklardı. Ancak, olanlara bakılacak olursa, bunların geleneksel İslâmî dünya görüşünde hiç yeri yoktur ve Batı çıkarı adına Müslümanlara empoze edilmiş Batı icadı birşey olarak görülmektedir.

Geleneksel kendini görme biçimine göre, İslâm’ın dünyadaki yeri I. Bölümde açıklandığı üzere, Daru’l-İslâm, Daru’l-Harb ayrımıyla tanımlanır. Bu, Hz. Muhammed’in ölümünden sonraki yüzyılda İslâm devletinin dikkate değer serpilip gelişmesine ilişkin bir çeşit tahmindir. Şeriatın bütünüyle gözetildiği Daru’l-İslâm, bütün dünyayı içine alıncaya kadar -belki de kaçınılmaz olarak- gelişip genişlemeye devam ettiği şeklinde görülmektedir. Bu arada dünyanın Müslüman olmayan kısmı, Daru’l-Harb ya da savaş ülkesi olarak, potansiyel bir biçimde hasım olarak görülmektedir. Bir süre sonra İslâm sınırlarının zaman zaman daralıp küçüldüğünün farkına varıldı, ama geri çekilmeler geçici olarak görüldü; doğrusu 1600'lere gelinceye kadar bu son fikir için bir haklılık payı da vardı.

Müslüman gelenekçiler, aynı zamanda bugün İslâm devletinin yayılmasının sömürgecilik değil, fakat o güne kadar manevi hayattan yoksun olan halka tam bir manevi hayat getirmek olduğunu kabul ederler. İslâmî yayılmanın sömürgecilik olduğunu ima ve izhar eden oryantalistler her ne kadar gerçekte İslâm’ı, kılıç zoruyla yayılmış bir din olduğu suçlamasına (ki bu Avrupalının gözünde ortaçağ “çarpıtılmış imajının” bir bölümünü oluşturmaktadır) karşı savunmaya çalışsalar da, yanlış ithamda bulunmakla suçlanırlar; onlar İslâmî fetihlerin sebep olduğu seferlerin aslında göçebe Arapların çapul ve yağma geleneğine uygun ganimet için yapılmış seferler olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Kaynaklar tarafsız bir biçimde okunacak olursa bunun böyle olduğu açıkça görülür. Dahası, İslâm imparatorluğunun batı yarısında fethedilen topraklardaki insanların çoğu hemen Müslüman olmadılar; bunlar “korunmuş azınlıklar” (ehlu’z-zimme) statüsüne sahiptiler. Bizzat Arabistan’da, ilk

dönemlerde putperestlerle çoktanrıcılığı benimseyenlere muhtemelen İslâm'la kılıç arasında bir seçim hakkı tanınıyordu; ama başka yerlerde Yahudiler, Hristiyanlar, Zerdüştiler ve hatta Hindular ehl-i kitap kabul ediliyor, dolayısıyla korunmuş azınlıklar durumunda bulunuyorlardı. Hindular, sıradan insanların açık çoktanrıcılığına rağmen, bilge kişilerinden (Philosophers) dolayı tek Tanrıci olarak kabul ediliyorlardı.

İslâm'a hasım dünya algılaması Hicret'ten öncesine kadar gerilere gider. Kur'ân'ın ilk inen birçok bölümünde Mekkeli tacirlerin tutum ve uygulamalarına eleştiriler yöneltilir, böylece bu sonrakiler Hz. Muhammed ve takipçilerine karşı doğal olarak düşmanca bir durum alışı geçtiler. Hicret'ten ve Müslümanların Mekke kervanlarına saldırılarda bulunmalarından sonra husumet askerî bir görünüm kazandı. Nitekim Hz. Muhammed'in son on yılını muhaliflere karşı verilmiş askerî bir kavga olarak nitelendirmek mümkündür; bu kavga İslâm'ın yayılması için değil, Müslümanların ayakta kalmalarını güvence altına almak için yapılmıştır.

Bu husumet duygusu (peroeption) Müslümanların Batıda yaptıkları tarih araştırmalarının bir sonucu olarak bu yüzyıl boyunca yeni bir boyut kazanmıştır. Bugün çok sayıda Müslüman, sömürgeciliği, Hristiyanların İslâm dünyasına karşı ta Haçlı Seferleriyle başlamış olan tecavüzlerinin bir devamı olarak görmektedir. Bu asla bir halk hafızası değil, tersine Müslümanların Batı'dan öğrendikleri, denebilir ki Muhammed Abduh'la başlamış olan şeye dayalı yeni bir algılamadır. Şüphesiz onların Haçlı Seferlerini, Akdeniz'in güney ve doğu sahilleri için, İslâm dünyası ile Hristiyan Avrupa arasındaki kavganın ilk aşaması olarak görmelerinde belli bir haklılık payı vardır.

Dinde güç kullanmaya yönelik tutum Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki önemli bir ayrılık noktasıdır. Gelenekçi Müslümanlar ve tabii başka birçok kimse, bir Müslümanın, dininin uygulanışını gözetme hakkının, gerektiğinde silah gücüyle savunulmasının gerekeceğini kabul etmektedir. Son zamanlarda yazılmış bir kitapta şu cümleyle karşılaşırız: "Bir Müslümanın, inancının gere-

ğini yerine getirme hakkı herhangi bir güçle inkar edildiği zaman, o ya kendini savunmak için savaşıacak ve mücahid olacak; veya savaşamazsa ya da bu savaşta yenik düşerse, göçetmek durumunda kalacak ve muhacir olacaktır”⁸⁵ (Mücahid, Muhacir’in hicrete olduğu gibi, cihada tekabül eden bir etken ortaaktır.) Şüphesiz bu, Hz. Muhammed’in zamanının fikirlerini modern şartlara uygulamak için biraz kaba bir teşebbüstür. Birçok Hristiyan, Hristiyanlığı bu şekilde savunmanın gerekli olmadığını kabul eder görünmektedir ve İsrail devletinin kuruluşuna rıza ve muvafakat göstermeleri, kısmen de olsa bu tutumun bir sonucudur. Bununla birlikte, Hristiyan kutsal mekanlarının Yahudilere verilmesine karşı çıkan hatırı sayılır bir Hristiyan düşüncesi de bulunuyordu. Burada üzerinde durulan husus öyle görünüyor ki şudur: Din temelde manevi bir şey olmakla birlikte, onun maddî bir somutluk kazanması da aynı ölçüde önemlidir ve doğrusu onun bir parçasıdır; dolayısıyla Hristiyanlar bu konuda muhtemelen fazla kafa yoruyor olmalılar.

İslâm düşüncesinde cihad ya da “kutsal savaş”ın yerine de bakmak gerekir. Bu kelime sözlük anlamında “çalışmak”, “uğraşmak”, “çaba göstermek” anlamına gelir, ama “mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda çalışanlar”⁸⁶ ayetinin Kur’ân’daki birçok kullanımından hareketle bu (kelime) savaş ihtimali bulunan seferlere katılma anlamına alınmaktadır. Savaşa izin veren veya emreden ayetler de vardır. Bunlardan ilk ineni muhtemelen “Zulüm görmeleri nedeniyle savaşanlara izin verildi” (Hac: 39) ayetidir. İlk inen ayetlerden başka biri de şudur: “Baskı ve zulüm ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla (Mekkeli kafirlerle) savaşın” (Enfal: 39). Daha sonraki fetihlere yol gösteren siyaseti formüle etme imkanı olan ayet ise şudur: “Ey inananlar, yakınınızda bulunan kafirlerle savaşın, sizden sertlik hissetsinler” (Tevbe: 123).

85. M. Ali Kattani, Kh. Ahmad ve Z. I. Ansari’nin (ed.) *Islamic Perspectives: Studies in Honour of-Mawdudi*, Leicester/Cidde, 1979, s. 242.

86. Sureler: 8.74; 9.20; 2. 218.

Bu sözcüklerle tasvir edilen yedinci yüzyıl Müslümanlarının ilgileri, Mevdudi'nin 1932'de yazılmış ve buraya 1960'taki gözden geçirilmiş İngilizcesinden yaptığımız alıntıdaki bir pasajda yankısını bulmaktadır. Müslümanların ve İslâm'ın çıkarını korumak için fedakârlıkta bulunmaya hazır olma gereğinden sözettikten sonra o şöyle devam ediyor:

Cihad İslâm'ın topyekûn savunulmasının bir parçasıdır. Cihad insanın gücü ve yetkisi altında bulunan her şeyi ile mücadele anlamına gelir. Maddî ve manevî olarak gayret gösteren veya servetini Allah yolunda harcayan insan gerçekten cihad etmektedir. Ama şeriat dilinde bu kelime yalnız Allah adına ve İslâm düşmanları olarak baskı ve zulüm uygulayanlara karşı yapılan savaş için kullanılır. Bu canla başla fedakarlıkta bulunma tüm Müslümanlara düşen bir görevidir. Ancak, eğer Müslümanların bir kısmı cihada katılırsa bütün toplum sorumluluktan kurtulur. Ama hiç kimse bu işi göze almazsa herkes suçlu olmuş olur. Bir İslâm devleti Müslüman olmayan bir gücün saldırısına uğrarsa o devletin vatandaşları için cihad muafiyeti ortadan kalkar. Bu durumda herkesin cihad için öne atılması gerekir. Eğer saldırıya uğrayan ülkenin kendisini savunacak gücü yoksa, bu durumda komşu Müslüman ülkelerin o ülkeye yardımda bulunması dinî bir görevidir, eğer bunlar da aciz ve başarısız kalırsa, o zaman bütün dünya Müslümanları ortak düşmana karşı savaşmak zorundadır. Tüm bu durumlarda cihad Müslümanlar için tıpkı namaz ve oruç gibi aslî bir görev halini alır.⁸⁷

Mevdudi'nin bu ifadesi ulemânın yüzyıllardır süregelen öğretisiyle tam bir uyum içindedir, ki bu şu şekilde özetlenmektedir: "Hukukta, genel akideye göre ve tarihî gelenek içinde cihad; İslâm'ın yayılması ve gerektiğinde savunulması amacına yönelik askerî bir eylemdir".⁸⁸ Mevdudi'nin cümlelerinin bazısı bir akademisyenin hüs-

87. Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, Lahore, 1960, s. 150.

88. *Encyclopaedia of Islam* (2. ed.), "Djihad" maddesi (E. Tyan).

nü kuruntusunu akla getirmekte ve insan onun, yönetiminin yirminci yüzyıl silahlarıyla icra edileceği konusunda gerçekten bir beklentisi olup olmadığını merak etmektedir. Yine de İran-Irak savaşındaki olaylar, böyle davranmanın bir görev olduğuna inanan Müslümanlar bulunduğunu göstermiştir.

Iraklı saldırganları dinden çıkmış(mürted) ve kafir olarak gören Ayetullah Humeyni şunları söylemiştir:

Bir İslâm ülkesini ve Müslümanların şerefini savunmak ilahî bir yükümlülüktür. İslâm'ı gözetmemizden dolayı, biz daima savaşa karşı çıktık ve tüm ülkeler arasında barışın varolmasını istiyoruz. Bununla birlikte, bizi savaşmak zorunda bırakırlarsa, isterse tüm süper güçlerin desteğinde olsun, millet ona güçlü bir biçimde karşı duracaktır.⁸⁹

Bu, hasım bir dünyada yaşama duygusunun ne kadar derin olduğu, V. S. Naipaul'un 1979'un sonlarında Pakistan'ın küçük bir köyündeki yaşlı bir Mevlana ya da bir ilahiyat okulundaki hocayı tasviriyle gözönüne serilebilir:

İhanet gibi dinî bir tutkuyla dipdiriymiş: İslâm'ın tehlikede olduğu düşüncesine, kutsal savaş ihtiyacına ve düşman fikrine dönüşecek olan gerçek bir iman tutkusu.⁹⁰

Son zamanlardaki İslâm düşünme biçiminde, zaman zaman Mehdilik olarak da adlandırılan bir husus da cihad fikriyle sıkı sıkıya birleşmiştir. Doğrusunu söylemek gerekirse, sünnilere göre, Mehdilik ilahî ilhama mazhar olmuş bir liderin, "ilahî irşad sahibi birinin" ya da Mehdi'nin ortaya çıkacağına olan inanç anlamına gelir, öyle ki bu Mehdi silah zoruyla dünyada işleri yoluna koyacaktır.

89. Khomeini, *Light of the Path*, Cihad-ı Sâzendegî (Kurtuluş İçin Cihat) tarafından yayımlanmıştır, Tahran, 1982, s. 54 vd.

90. V. S. Naipaul, *Among the Believers: an Islamic Journey*, Har mondsworth, 1982, s. 88.

Oysa şiiler onikinci imamlarının hâlâ sağ olduğuna, uygun bir zamanda Mehdi olarak geri geleceğine inanırlar. Sünnilere göre, Mehdi'nin kimliği o zuhur edinceye kadar bilinmemektedir. Sir Harnilton Gibb, 1945'te yazdığı bir yazıda, çağdaş Mehdiliğin özünü bir lider ihtiyacına olan vurguda değil "İslâm dünyasının kılıçla arıtılması ve yeniden birleştirilmesi gerektiği" şeklindeki kanaatte görmektedir.⁹¹ Daha ileride, o bunu Batı'nın İslâm toplumuna olan etkisine duygusal bir tepki, acımasız ve dayanılmaz bulunan durumlara karşı bir başkaldırı; ama şeriatın eski haline iadesi dışında, bunun yerine ne konacağı konusunda herhangi bir açık ve ayrıntılı fikre dayanmayan bir tepki olarak görmektedir. Gibb, katı şiddet yanlısı Mehdici tepkilerin İslâm'ı tehdit eden bir tehlike olma olasılığını önceden görmüştür; zira "Mehdiliğin sapıklığı, insanların kafa ve iradelerine sadece zorla hakim olunabileceğine değil, aynı zamanda bu hakikatin kılıçla kanıtlanabileceğine inanmasıdır."⁹²

1945'ten bu yana bu tür tepkilerin bir dizi örneğine rastlandı; özellikle Mekke'deki Büyük Mescid (Harem-i Şerif)'in 1979'da bir avuç aşırı partizan tarafından işgal edilmesi bunun iyi bir örneğidir. Mısır'da, Müslüman Kardeşler arasındaki gruplar da, herhangi bir müsbet amaçla değil, fakat mevcut durumdaki tükenmişlik ve umutsuzluk duygularını açığa vurmak için Mehdiliğin cazibesine kapılmışlardır. Terörist eylem planlarına katılmakla suçlanarak, mahkûm edilen ve sonunda da idam edilmiş olan Seyyid Kutub'un 1966'daki duruşmasıyla ilgili bir rapordan alınan kısım oldukça aydınlatıcıdır. Raporun bu kısmında Seyyid Kutub câhili terimini, en-nizamu'l-İslâmî, gerçek İslâmî toplumsal düzen ile en-nizamu'l-cahili, yani Müslümanların çürüdüğü ve Cahiliye bakış açısına (Hz. Muhammed'den önceki Arapların durumuna) döndüğü düzeni birbirinden ayırmak için kullanır. Seyyid Kutub'un görüşlerini anlatan savcı şunları söyler:

91. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, s. 113.

92. Aynı eser, s. 121.

Tanzim (örgüt)'inizin liderleri, kendilerinin, câhili bir toplumda bir inananlar topluluğu (ummetun mü'minetun) olduklarını, onları devlete, topluma ya da mevcut hükümete bağlayacak hiçbir şeyin bulunmadığını ve bir İslâm ümmeti olarak kendilerini devletle ve içinde yaşadıkları toplumla savaş durumunda düşünmeleri gerektiğini uzun uzun anlattığını söylüyorlar; öyle ki sen tüm ülkenin daru'l-harb olduğunu buna göre herhangi bir cinayet ya da yıkımın suç değil, tersine dinî karşılığı olan kutsal (dindarca) bir eylem olduğunu söylemişsin.⁹³

Seyyid Kutub, açıkça Ayetullah Humeyni'nin takipçileri arasında, neredeyse olağan hale gelmiş olan şahadet arzusundan uzak değildi.

Uluslar Dünyasında İslâm

Geçmiş tarihte İslâm'ın bizzat dünyanın geri kalan kısmına karşı bir husumet duygusu beslemesinde haklılık vardır. Hatta İran'ın Amerika'yı "büyük şeytan" olarak algılamasında bile bir yere kadar haklılık payı bulunmaktadır. Bu durum, Zerdüşst zamanından beri İran'da yaygın olan dualizmin ifadesinden daha fazla bir şeydir. Günümüzün büyük kötülüklerinden birinin Üçüncü Dünya'nın, Batı'nın çokuluslu şirketleri tarafından acımasızca sömürülmesi olduğu ve her ne kadar tüm Batılı ülkeler bu işe karışmış ve ondan yararlanıyor olsa da, böyle bir uygulamada Amerika'nın baş rolü oynadığı ne yazık ki doğrudur. Ayetullah Humeyni büyük ölçüde abartılmış bir dil kullanıyor olabilir; ancak onun iddialarından bazıları ciddiye alınmak durumundadır:

Amerika dünyanın yoksul, yoksun ve mustaz'af (ezilmiş) insanların bir numaralı düşmanıdır; o politik, ekonomik, kültürel ve askeri etkisini hakim olunan dünyaya yaymak için herhangi bir suçu işlemekten çekinmemektedir.

93. James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, 1983, s. 26 (Sami Jawhar, *al-Mawta Yatakallamun*, Kahire, 1977, s. 138'den naklen).

Devrimimizi tüm İslâm ülkelerine ve hatta “mustekbirin (kibirli ve büyüklük taslayanlar)’ın “mustaz’afın” (yoksun ve yoksul)’e tahakküm uyguladığı tüm ülkelere ihraç etme niyeti taşıdığımızı söyleyen bizler hiçbir baskı, zulüm ya da canî bir hükümetin bir daha varolamayacağı bir durum yaratmak istiyoruz.⁹⁴

Bazı Batılılar, Batı ekonomik gücünün Üçüncü Dünyaya karşı uyguladığı utanç verici yolların farkındadırlar ve bu durum Batılı birey ve özel kuruluşların hayır ve bağış faaliyetleriyle çok önemsiz bir ölçüde dengelenmektedir. Ancak, Batılı ulusların siyasetlerini etkileyebilecek güçte olanlar, Batıya karşı yöneltilen bu eleştirinin altında yatan duygunun derinliğinin tam olarak farkında olmak durumundadırlar; özellikle Ayetullah’ın, Amerika ve Batı hakkındaki bu görüşünün Üçüncü Dünya’da geniş bir kabul görmesinde bir takım başarılar elde ettiğinin işaretleri olduğu için.

Büyük çapta bir hasım dünyaya göğüs geren ve ona karşı mücadele eden bu İslâm algılaması, hâlâ birtakım haklı gerekçelere dayansa da, önemli açılardan bütünüyle yanlıştır.

Her şeyden önce, pek yerinde olarak ekonomik sistem denen bir şey vardır. Gerçi Batı, büyük bir farkla bunun en büyük ortağı olsa bile, burada bir yere kadar Sovyet bloku, Çin ve Üçüncü Dünya da bulunmaktadır. İslâm ülkeleri bu sistemin bir parçasıdır ve bunların hepsi de olup bitenler üzerinde hiç söz hakkı olmayan salt ikinci dereceden bir ortak değildir. İran’ın da içinde olduğu bazı İslâm ülkeleri, petrol servetlerinden dolayı, dünya ekonomik sistemi içinde hatırı sayılır bir yer ve etkiye sahiptir; özellikle OPEC’te olduğu gibi, birlikte hareket ettiklerinde. Şunu da unutmamak gerekir ki, dünya ekonomik sistemi, birçok bakımdan sert eleştirileri hakketse de, genelde yararlıdır; zira dünya nüfusu içinde çok sayıda insana makul bir hayat standardı sağlayan bu sistemdir. Batının kültürel sisteminin de ekonomik sistemle çok sıkı bir bağlantısı vardır. Ge-

94. Khomeini, *Light of the Path*, ss. 90, 106.

nelde bir bütün olarak İslâm ülkeleri ve çok sayıda Müslüman kimse Batının bilime dayalı teknoloji ve sanayiinden yararlanmak istemektedirler. Ayetullah Humeyni bile 1979'da, (daha İslâmi olan?) başka bir yolla seyahat etme imkanı olduğu halde, İran'a bir jet uçağı ile dönmeyi tercih etmiştir. Batı'yı seyahat amacıyla gezen çok sayıda Müslüman olduğu gibi başka bazıları da araştırma yapma gayesiyle gelmektedir. Hatta, din dışında her şeyde Batının entellektüel bakış açısını paylaşmak isteyen epeyce Müslüman bulunmaktadır. Bu faktörlerin ışığında İslâm'ı hasım bir dünyaya karşı savaşa hazır bir durumda bekliyor olarak görmek bir hata olur. O, bir tek dünyanın önemli bir parçasıdır.

İkinci olarak, önemle belirtmek gerekir ki, Batı'da, entellektüel açıdan İslâm'a saldırıda bulunduğu şeklinde algılanan bazı kesimler (elements) özellikle İslâm'a husumet beslediklerinden dolayı değil, fakat genel olarak dine düşman olduklarından dolayı öyle davranıyorlar. Yukarıdaki sayfalarda Hristiyanlığa yapılan bu tür saldırılar ve bunlara verilen cevaplar konusunda yeteri kadar şey söylendi. İslâm'a yönelik, temelde ekonomik ve siyasi açık saldırılar sözkonusu olduğunda, çoğu durumlarda ana dürtünün İslâm düşmanlığı değil, fert ve grupların bencilce çıkarları peşinde koşmaları olduğu görülecektir.

Üçüncü olarak, kabul etmek gerekir ki, insanların doğuştan bencilce duygular taşımalarına rağmen, dünyadaki birçok birey ve grup arasında genel olarak insanlığın refahını yükseltme yönünde bir işbirliğine hazır oluş sözkonusudur. Dahası, bu işbirliği ahlâki ve toplumsal değerlerin ortak kabulüne dayanmaktadır ve bu değerler büyük ölçüde Müslümanlar tarafından da kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Ayetullah'ın baskı ve zulmün yokluğu olarak anlattığı şey de içinde olmak üzere, ortak insanî değerlerin tam olarak gerçekleşmesi için yeryüzünde Müslümanların da kendileriyle birlikte çalışabileceği çok sayıda insan bulunmaktadır.

Bu mülahazalar, Müslümanlara, kendilerinin her bakımdan düşman bir dünyaya göğüs gerdikleri imajını terketmek durumun-

da olduklarına işaret etmektedir. Müslüman olmayan dünyayı, Daru'l-Harb olarak görmek yerine, gayrimüslimlerle her türlü iyi işlerde işbirliğine gidilebilecek fırsatlarla dolu bir alan olarak görmeleri gerekir. Ancak, böyle bir işbirliğine esas olmak üzere Müslümanların belli bazı şeyleri kabul ve teslime ihtiyaçları vardır.

Gerekli olan en önemli şey ise, İslâm dışındaki dinî ve ahlâkî sistemlerin, bunlar Müslümanların gözünde mükemmel olmaktan uzak olsa bile, büyük ölçüde bir hakikat içerebileceğinin kabul edilmesidir. Şüphesiz, Müslümanlar İslâm'ın din ve ahlâk açısından daha üstün olduğuna inanmayı sürdüreceklerdir; ama aynı zamanda onlar, herhangi bir ahlâkî ve dinî sistemi benimseyen kimsenin normal olarak kendi sisteminin başkalarından üstün olduğunu düşüneceğini de kabul etmek durumundadırlar. Bu tür sistemlerin doğrusu ile yanlışını birbirinden ayıracak genel kabul görmüş bir kıstas bulunmadığından, farklı sistem müntesipleri arasında yapılacak bir işbirliğinde, hepsinin de, en azından belli bir yere kadar, başkalarının doğru olduğunu belirlemeye çalışmak genellikle gereksizdir. Başka bir söyleyişle, Müslümanlar dinî ve ahlâkî çoğulculuğu kabul etmek ve kendilerini çoğulcu bir dünyada bir topluluk olarak görmek durumundadırlar.

Ahlâkî değerlerin toplumsal ve siyasî hayata uygulanmasında, işbirliği, öyle anlaşıyor ki, en azından zihnî açıdan, yeni yeni sorunlar ortaya çıkaracaktır. Ahlâkın dinle ilişkisi çetin bir meseledir, çünkü, her ne kadar bir Hıristiyan ahlâkından, bir Budist ahlâkından söz etme imkanımız bulunsa da, ahlâk büyük ölçüde dinden bağımsızdır ve daha çok insanın tabiatına dayanır. Ancak, aynı zamanda din bireylere, ahlâkî kanaatleriyle daha uyumlu yaşamaları için yardım eder. Tüm insan topluluklarının hayatı, başka değerler arasında, Çıkış 20'de bulunan On Emir'in beş ila dokuzuncusunda bulunan değerlere dayanır; öyle ki bunları kesin bir biçimde ana-babaya, hayata, evliliğe ve mülke saygı ve sözünde doğruluk olarak ifade edebiliriz. Bu değerlerin tanınması aynı zamanda Birleşmiş Milletlerin ve öteki uluslararası kuruluşların dayanağının, gerçi tüm uluslararası siyasî faaliyetlerin ahlâk

ilkelerine dayanmasından önce yapılması gereken hâlâ çok şey bulunsa da, bir parçası olarak kabul edilir. Bu değerlerin tümü Şeriat tarafından el üstünde tutulduğundan, Müslümanların, ahlâkî değerlerin insanlığın hayatına her düzeyde tam olarak girmesi için çalışan başkalarıyla işbirliğine gitmesinde hiçbir güçlük çekmemeleri gerekir.

Aynı zamanda Müslümanlardan, savaş ve mücadelenin yirminci yüzyılın sonlarındaki yapısının yedinci yüzyıldakinden çok farklı olduğunu kabul etmeleri beklenebilir. Bu, Kur'ân'ın savaşla ilgili bazı emirlerinin çağdaş koşullarda uygulanamayacağı anlamına gelir. Bir devletin, saldırıya uğradığında kendini savunma hakkı hâlâ vardır; ama dinî inancın yayılması için modern savaşların kullanılabileceği herhangi bir ortam düşünmek zordur. Müslümanlar aynı zamanda şunu da hatırlamak durumundadırlar: Şeriatın bu konudaki geleneksel anlayışında bir gerçekçilik ögesi sözkonusuydu. "Cihad görevi nisbî ve şarta bağlıdır (contingent)... o sadece şartlar ve ortam elverişli olduğunda ortaya çıkar."⁹⁵ Bu durum, modern savaşta cevaz verilebilir bir cihad şekli olarak görülmesine kesin sınırlamalar koymaktadır. Müslümanlar, askerî teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan ahlâkî sorunlara genelde pek dikkat etmemiş görünüyorlar. Bununla birlikte, azınlıkta kalan bazı Müslümanlar nükleer silahlar meselesi üzerinde düşünmekte ve bunların kullanılmasının şeriata aykırı olduğunu savunmaktadırlar.

TOPLUMSAL KONULAR

İslâm ülkeleri bugün çok sayıda yeni toplumsal sorunlarla karşı karşıyadır. Bunların çoğu, son iki yüzyıldaki siyasî birimlerin oluşması ve daha hızlı iletişim kurulmasına imkan sağlamış olan teknolojik ve sınaî gelişmelerin kaçınılmaz bir sonucudur. Müslüman toplumlar endüstriyel teknolojinin ürünlerinden yararlanmak istediklerine göre sorunlardan kaçmaları da mümkün değildir.

95. *Encyclopaedia of Islam* (2. basım) "Djihad" maddesi.

İctihad Kapısının Açılması

Ondokuzuncu yüzyılda bazı Müslüman aydın ve devlet adamları ortaya çıkan sorunların farkına vardılar ve “ictihat kapısının açılması” ihtiyacından söz etmeye başladılar. Bu, şeriatı modern şartlara uyarlamayı anlatmanın bir yoluydu. İctihad aslında çaba sarfetmek demektir. Hukuki konularda bu ‘taklid’e ya da öncekileri takibe ters düşer; dolayısıyla bir hukuk kuralının ilk ilkelere geri gidilerek belirlenmesine işaret eder; zaman zaman “bağımsız yargı” diye çevirisi de kullanılır. Daha kesin bir tanımı ise şudur:

İlgili veya geçmişte ortaya konmuş ve bir kural içeren metnin anlamını kavrama ve bu kuralı, yeni bir çözümle, altına yeni bir durum sokulabilecek şekilde genişleterek, sınırlandırarak, olmazsa başka bir şekle sokarak değiştirme çabasıdır.⁹⁶

Tanınmış dört Sünnî hukuk okulu veya mezhebi, dokuzuncu yüzyıl dolaylarında kurucularının ictihad uygulamalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İctihat kapısının kapanmış olduğuna ilişkin herhangi bir resmi ifade barındıran hiçbir kayıt bulunmamaktadır; ama ulemânın büyük çoğunluğu tarafından artık ictihat uygulamalarına müsaade edilemeyeceği kabul edilmeye başlandı. Yaklaşık 900 yılından sonra da fiilen hiçbir hukuk okulu ortaya çıkmadı. Bazı Hanbelîler ise yasaklamayı kabul etmeyerek, ictihad uygulamalarını sürdürdüler; aniden açılması ihtiyacından ilk kez söz eden, bazı son dönem muhafazakâr müdafaacıların iddia ettiği gibi, oryantalistler değil, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında yetişmiş Müslüman reformculardan biri olduğu hemen hemen kesindir. *The Sprit of Islâm* (İslâm’ın Ruhu)ın 5. inci Bölümünde Emir Ali evlilikle ilgili kurallar bakımından ictihadın yasaklanması konusunda yakınmalarda bulunur.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve ondan itibaren, ulemânın, hukukun ıslahına ihtiyaç olduğu konusunda anlaştıkları zaman bi-

96. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, 1982, s. 8.

le, bunu, ictihat uygulamasıyla yapmaya isteksizdiler. Gerçekte bir dizi değişiklik gerçekleştirildi; ama bunlarda çocuk evliliği açık bir biçimde yasaklanmadı -öyle ki bu, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile o henüz dokuz yaşında iken evlenmesinden dolayı, güç bir işti- ama mahkemelerin, evlendikleri zaman kocanın 18, kadının 16 yaşından küçük olduğu evlenme işleriyle ilgilenmeleri yasaklandı. Aynı şekilde, gebelik süresi de ilgili modern bilimsel görüş de ulemâ tarafından kabul edilmedi; çünkü İslâm tarihinde iki, dört ve hatta beş yıllık gebelik durumları olduğu kabul edilmişti; bunun yerine, mahkemeler gebeliğin bir yıldan daha fazla sürdüğü kabul edildiği durumlarda nafaka taleplerini gözönünde bulundurmama yoluna sokuldu.⁹⁷ Bu tür hukuki kararlar, yöneticilerin geleneksel olarak mahkemelerin hak ve yetkilerini belirleme hakkına dayanıyordu. Başka bir kestirme tedbir (hile-i şer'iye, T.K.), bazı ilk dönem âlimlerin eserlerinde, isterse bu kişi ülkedeki resmi olarak kabul edilmiş olandan başka bir mezhebe ve hatta o mezhep içinde bir azınlığa bağlı olsun, uygun bir hukuki kural bulmaktı.

İctihat kapısının yeniden açılması gereği kabul edildikten sonra bile, reformcuların nasıl yol almaları gerektiği asla açıklık kazanmadı. Fazlur Rahman şöyle yazmaktadır:

Keza, sözde katı muhafazakâr (fundamentalist) Müslümanları yenilik yanlısı (modernist) Müslümanlarla karşı karşıya getirmek de alay konusu olacak bir şeydir; zira onların yüksek sesle dile getirdikleri yol ve yöntem o şekilde devam ettiği sürece, Müslüman modernistler (yenilik ve çağdaşlık yanlıları) de sözde Müslüman muhafazakârların söylediklerinin kesinkes aynısını söyleyeceklerdir: Öyle ki Müslümanlar İslâm'ın aslı ve kesin kaynaklarına dönmek ve bu esasa dayanarak ictihat yapmak durumundadırlar.⁹⁸

97. Noman Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London, 1976, s. 45.

98. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 142.

Fazlur Rahman özelde İslâm hukuku ilkelerinin çok daha derinlemesine araştırılması ve İslâm ahlâkının Kur'ânî bir temele dayalı olarak anlaşılması ve işlenmesini istemektedir; ancak o mevcut dinî kurumlarda yasa yapmanın çok uzun bir süredir atıl kalmasından dolayı, bunların, onun tasavvur ettiği yeni görevleri yerine getirecek güçte olmadıklarını düşünmektedir. Dışarıdan bir gözlemcinin kolayca göreceği üzere, biraz tutarsız bir biçimde, şimdi yeniden yapılanmış şekliyle el-Ezher üniversitesinde bazı şeylerin başarılabileceğini düşünmektedir.⁹⁹

Bir gayrimüslim; Müslümanların, yüzyüze geldikleri muazzam görevlerine girişirlerken, ancak iyiliklerini isteyebilir. Yukarıda söylendiği üzere, sorunların çözümünün bir kısmı, öyle görünüyor ki, yasa yapmanın kuramsal ve uygulamaya dönük yönleri arasında bir ayrım bulunduğunu kabul etmekte yatmaktadır ve bu durum Fazlur Rahman'ın savunduğu şeye de uyacaktır. Fıkıh ve Kur'ânî ahlâk sisteminin ilkelerinin araştırılması kuramsal alana ait olacak ve bu konuda çalışmaya hazırlıklı olurlarsa, bunun ulemâya bırakılması imkan dahilinde bulunacaktır; ama bu görev liberal aydınlar tarafından da yerine getirilebilir. Öte yandan, fiilî yasa koyma, bu işi İslâmî değerlere uygun olarak yapacağı tahmin edilen, ama aynı zamanda yasa yapma işi konusunda ve yasaların uygulanacağı alanlar hakkında birtakım bilgilere sahip olan devlet adamlarına, parlamenterlere ve yüksek kamu görevlilerine bırakılmalıdır.

Belli Bazı Toplumsal Sorunlar

Burası İslâmî, toplumsal, ahlâkî ve hukuki düşünme biçiminin enine boyuna gözden geçirmeye çalışmanın yeri değildir; ama gözle görülür zaafılar bulunduğu bir iki husus üzerinde durulabilir.

Batıda tersinden dikkat çekici olan bir konu, hırsızlık ve zinaya verilen İslâmî cezaların iyileştirilmesidir. Tanınmış Müslüman bir hukukçu şöyle yazmaktadır:

99. Aynı eser, ss. 150, 156.

Kur'an'da bulunan hemen hemen tüm cezaî şartlar 14 yüzyıl önceki Arap kabilelerinin temel özelliği olan toplumsal durumları yansıtmaktadır; dolayısıyla bugün onları bağlayıcı olarak almak birçok durumda esef verici bir tarih hatası olabilir. Kısas yasası bunun tanınmış bir örneğidir. Bugün yaşamada bulunurken, 14 yüzyıl önce verilmiş emirlerin değişmez ve bütün zamanlar için bağlayıcı olduğunu idida etmek aslı evrim yasasına meydan okumak ve sadece manevi değerlere kalıcılık özelliği atfeden Kur'an'ın ruhunu görmezlikten gelmek olur. Yeryüzünde hayat her yönüyle değişmeye tabidir ve aydınlanmış hiçbir topluluk aykırı bir ilkeye dayanarak yaşamada bulunamaz.¹⁰⁰

Hırsızlığın cezası olarak el kesme Kur'an'da açık bir biçimde emredilmektedir (Maide: 38) ve yedinci yüzyıl Arabistanında uygun olmuş olabilir; ama modern bir toplumda kesinlikle uygun bir cezalandırma değildir. Daha önce işaret edildiği üzere, bunu kısmen, üyelerinden birinin yanlış davranışından dolayı ailenin cezalandırılması olarak görmek mümkündür (Aile dayanışması fikriyle uygun düşmektedir); ama bugün normal bir işi yapmaktan aciz olan bir kişi bütün topluma yük olmaktadır. Dahası, cezaî yasamanın amacı bir toplumu suçtan arıtmaktır ve tecrübe katı cezaların bu amacı gerçekleştirmede pek işe yaramadığını gösteriyor.

İslâmî dirilişte, gerçek İslâm'ın ayırdedici özelliği olarak üzerinde durulan hususlardan biri ödünç alıp vermelerdeki faiz yasağıdır. Bu riba'yı yasaklayan ayetlere dayanmaktadır (Bakara: 275-80; Rûm: 39); ama riba'nın kesin anlamı belirsizdir ve bu konuda farklı görüşler olagelmıştır. Ancak, şimdilerde gelenek yanlıları bunun hangi şartlarda olursa olsun, parayı sabit bir faiz oranıyla ödünç vermek anlamına geldiğinde ısrar ediyorlar. Gerçekten, Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in zamanında yürürlükte olan ticaret alanındaki herhangi bir malî uygulamayı yasaklamak istemediği kesindir; zira Müslümanlar bir ticaret topluluğu idiler. Muhtemelen yasaklama

100. Faruq Sherif, *A Guide to the Contents of the Qur'an*, London, 1985, s. 4.

bir Müslümanın diğer bir Müslümanın aleyhine olabilecek avantajlar elde etmesini önlemek için yapılmıştı. Açıkça, Eski Ahit'teki bir bakıma buna benzer kuralların amacının da bu olduğu görülür; sözelimi, "Halkımdan birine, içinizden herhangi bir yoksula ödünç para verirsiniz; ona tefecilik etmemeniz, ondan faiz istememeniz gerekir" (Çıkış 22-25); ama para yabancı birine ödünç verilirse faiz alınabilir (Tesniye, 23-20).

Bugün Müslüman kuramcılar tarafından gelenekçi bir zeminden hareketle öne sürülen ekonomik sistemde sabit faizle ödünç alıp vermeler kar-zarar ortaklığı esasına dayalı, üretime yönelik borç alıp vermelerle yer değiştirmektedir. Bu sistemi çalıştırmak için "İslâmî" bankalar kurulmaktadır ve aynı zamanda bunların uygun kişilere tüketime yönelik faizsiz borç vermeye hazır olduğu sanılmaktadır. Sınâî bir şirkete üretim borçlanması yapanlar (veya bir Batılının ifadesiyle, ondan pay ve hisse alanlar) bir yere kadar o şirketin siyasetinin sorumluluğunu da üstlemek durumundadırlar şeklindeki görüş lehine söylenecek bazı şeyler vardır. Ancak, tüketim borçlanması açısından, bir bankanın muhtemel alıcıların ihtiyaçları arasında nasıl karar verebileceğini anlamak güçtür. Keza paraları için sabit bir faiz oranı güvencesini, bir şirketten alacağı muhtemelen daha yüksek bir kârın belirsizliğine tercih eden yoksul kimseler de vardır. Yine, trilyonluk bir şirkete 10 milyon yatıran bir kişinin onun yaptığı işlerde etkili bir sorumluluk alması nasıl sağlanacaktır? Onun yapacağı en iyi şey tasvip ettiği başka bir şirket bulmak ve ondan hisse almaktır; bu tür seçici yatırıma inanan Batılı Hıristiyanlar da vardır. Birazcık bir inceleme, bu "İslâmî" ekonomik sistemin, Müslümanlar için tutarlı ve uygun hale getirme konusunda üzerinde yeterince düşünülmediğini, Müslüman olmayanlar için ise bir sistem olarak hâlâ eksiklikleri bulunduğunu gösterecektir. Birçok bakımdan bu, zenginlerin ideal Müslüman, bütünüyle başkalarını düşünen ve toplumsal sorumluluklarını kişisel kazancın üstünde tutmaya hazır olduklarını öngörmektedir.

Bir bakıma buna benzer bir şekilde geleneksel İslâmî zekat müessesesini (concept) ideal bir İslâmî ekonomik sistemin bir parçası

olarak düzenleme girişimleri de olmuştur. Sermayesi (sözgelimi, develeri) veya başka durumlarda geliri, belli bir miktarın üzerinde olan bir Müslüman onun belli bir yüzdesini fakirlere ve muhtaçlara vermekle yükümlüdür. Ne yazık ki çağdaş yazarlar, zekatla ilgili olarak sadece ortaçağların başlarında mevcut olan zenginlik ve servet şekilleri konusunda anlaşıyorlar; ama zenginliğin çok sayıda yeni şeklinin sözkonusu olduğu günümüzde bu kuralları bazı Müslümanların alabildiğine geniş servetlerine adil ve uygun bir şekilde uygulanmasını ortaya koyamamaktadırlar. Zekatın altında yatan fikir mükemmeldir; yani yoksulluk ve başka sıkıntılardan kıvrananlara yardım maksadıyla iyilik etme görevi. Karmaşık modern toplumlarımızda fakir ve çaresizlerin gözetilmesi, varlıklı Müslümanlar tarafından birçok alanda şüphesiz çok şey yapılıyor olsa da, sadece bireylerin insiyatifine bırakılmasında ciddi kusur ve hatalar olabilir. Devlet tarafından kurulacak birtakım yardım kurumlarına da hemen her zaman ihtiyaç duyulacaktır. Bu, Şeriatın aslında bulunan ahlâk ilkelerinin ulemâ tarafından yoksullara yardıma yönelik olarak formüle edilebileceğinin bir örneği olarak görünmektedir; yani hem bireylerin hem de yönetici kurumun olmak üzere bütün toplumun sorumluluğu dolayısıyla özel ve kamu faaliyetleri arasındaki ilişki sağlama ve uygun bir vergilendirme şeklinin politikacılara bırakılması mümkündür.

Müslümanın gözünde Batının ahlâkî yozlaşma yönlerinden biri tüketiciliğidir; ve birçok Batılı, yeni şeylere karşı aşırı bir ilgi ve güven bulunduğunu kabul edecektir. Ancak, tüketicilik zengin ve hatta pek de zengin olmayan Müslümanların kesinlikle etkilenmeyecekleri bir şey değildir. Şimdi sadece Batı ülkelerinde değil, bazı İslâm ülkelerinde de muazzam servet eşitsizlikleri bulunmaktadır; yine dünyanın zengin kesimi ile (ki buna bazı Müslüman ülkeler de dahildir) Üçüncü Dünyadaki çoğu ülke arasında çok büyük mali eşitsizlikler vardır. Bunlar bütün insanlığı ilgilendirmesi gereken sorunlardır. Zekâtın altında yatan ilkelerin burada birtakım uygulanma yerleri olabilir; ama bunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koymak

Müslümanlara düşer. Şurası kesin görünmektedir ki, dünyadaki zenginlerin, servetlerinin, geleneksel zekât kurallarında tasarlanandan çok daha yüksek bir yüzdesini vermeleri (veya vergi olarak ödemeleri) gerekmektedir.

Timur Kuran tarafından yazılmış "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment" (Çağdaş İslâm Düşüncesinde Ekonomik Sistem: Yorum ve Değerlendirme) başlıklı bir makalede, bu konularla ilgili son zamanlardaki İslâmî görüşlerin mükemmel bir izahı ve eleştirisi bulunmaktadır.¹⁰¹ Netice olarak o İslâm ekonomisi hakkında yazılanların tatmin edici olmaktan uzak birçok özelliğini yöntemle ilgili iki kusura bağlar. Birincisi, modern dünyanın karmaşık ekonomik meseleleri ile Kur'an ve Sünnetten alınan ekonomik model (blueprint) arasındaki tezadı tam anlamıyla kabul edememek. İkincisi ise, tarihsel delilin, özellikle de Şeriatın ekonomik kurallarının ancak tedricen formüle edilmiş olduğu ve öyle ki süreç için Hz. Muhammed'in zamanının uygulamalarının değiştirilmiş veya bir kenara atılmış olduğu olgusunun gözardı edilmesi.

İnsan Hakları

İnsan hakları, 1948'de İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin ilanından beri tüm dünya kamuoyunda önemli bir yere sahiptir. Birleşmiş Milletlerin insan haklarıyla ilgili, çeşitli ülkelerde bunlara ne kadar uyulduğu veya ihlal edildiğini gözetlemekle yükümlü bir komisyonu bulunmaktadır; yine, Uluslararası Af Örgütü gibi, aynı amacı paylaştan gönüllü kuruluşlar da bulunmaktadır. Birçok ülke insan hakları konusunda küçük ihlallerde bulunmakla suçlanmıştır; ama bazıları da vardır ki büyük ihlallerle itham edilmektedir ve bunların arasında belli bazı İslâm ülkeleri de bulunmaktadır. Bu yüzden Müslümanlar insan hakları konusuna biraz duyarlı hale gelmişlerdir; dolayısıyla bu

101. *International Journal of Middle East Studies*, XVIII (1986), ss. 135-64.

konu biraz abartılarak tarihe ters düşen iddialarda bulunmaktadır. Son zamanlarda bir yazar şu iddialarda bulunuyor:

Modern demokrasilerin ortaya çıkmasında yüzyıllarca önce insan hakları fikri Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emir ve uygulamalarında açık bir biçimde vardı. Daha sonraları Müslüman hukukçular tarafından Allah'ın hakları (hukukullah) ve insan hakları (hukûku'l-'ibâd) şeklinde ikiye ayrılarak tam bilimsel bir tarzda enine boyuna araştırılıp incelenen işte bu insan hakları kavramıydı; öyle ki bu İslâm devleti ve toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin haklarını da içeriyordu.

Bu haklar arasında "insanın görüş ve düşüncelerini özgürce ifade etme hakkı" da bulunmaktadır; ve dört halifenin hayatından bir temsil verdikten sonra yazar şöyle devam ediyor:

Bu durum açıkça göstermektedir ki, bir kişi herhangi bir düşünce geliştirebilir veya herhangi bir fikre sahip olabilir ve bunu serbetçe ifade edebilir; ve İslâm devleti onu bu konuda engellemek için hiçbir şey yapmaz; ama o kişi görüş ve fikirlerini, toplumda düzensizlik yaratacak şekilde başkalarına zorla empoze etmeye kalkışacak olursa, ona karşı önlemler alınır.¹⁰²

Yazar, bu hakların mevcut olduğunu ve formüle edildiğini kabul etmekte haklı olabilir; ama ulemânın baskıcı tutumuna ilişkin yukarıda verilen örneklerde bunun gözetilmediği açıkça anlaşılmaktadır ve bugün Ahmediye mezhebine yönelik Pakistan'daki uygulamalarda açıkça buna riayet edilmemektedir.

İslâmın, Cahiliye tutum ve davranışlarını büyük ölçüde düzelterip geliştirdiği kabul edilebilir. İslâm öncesi Arabistan'da bireyin bir birey olarak hiçbir hakkı yoktu, sadece bir akraba grubunun üyesi olarak birtakım haklara sahipti. Eğer çölde birisiyle karşılaştınız ve ada-

102.S. M. Sayeed, *Hamdard Islamicus*'ta, IX/3 (1986), ss. 67, 74.

mın bakışlarından hoşlanmadıysanız, kabilesinden gelecek kisas korkusu dışında sizi, onu öldürmekten alıkoyacak hiçbir şey yoktu. Yani, hayat hakkı yakın akrabaların “korunmasına” (kesin intikam alma gücüne) dayanıyordu. İslâmî ümmet akraba grubuyla yer değiştirince bu hak, başka haklar gibi, açıkça daha güvenli bir biçimde tesis ve tesbit edildi. Ancak, Evrensel Bildiri’nin tanıdığı haklar çoğunlukla bireyin yönetici kurum karşısında sahip olduğu haklardır ve İslâm’da yönetici kurumlar genellikle güçlü olmuş ve sık sık baskıcı ve diktatörce eğilimler taşımıştır. Bu durum pek de birey haklarının gözetildiğine delalet etmemektedir. Ahmed İbn Hanbel gibi, ulemânın hakları için yöneticilere başkaldırmaya hazır insanlar vardı; ama sıradan insanların haklarını yüceltmekle ilgilenen pek olmamıştır.

Son yirmi yıl veya buna yakın bir süredir, insan hakları konusunda Müslümanlar tarafından bir dizi yazı ve bildiri yayımlanmıştır. Bunlardan birçoğu *Islamochristiana* dergisinin özel olarak bu konuya ayrılan sayısında tartışılmaktadır ve aynı zamanda çeşitli belgelerle ilgili metinler verilmektedir.¹⁰³ En erken beyanat, 1970 tarihli, Birleşmiş Milletler Komisyonu’ndan gelen, insan haklarıyla ilgili bir mektuba cevap olarak yazılmış, Suudi Arabistan Dışişleri Bakanlığının resmi yazısı (memorandum)’dır. Bu yazıda, Suudi Arabistan’da insan haklarının ilahî vahiyle güvence altına alındığı üstünde duruluyordu. Suudi Arabistan Evrensel Bildiri’ye bağlı kalmayı reddetti ve üç hususta anlaşılamadığını bildirdi; Müslüman bir kadının bir gayrimüslimle evlenmesi imkânı, ticari birlikler oluşturma ve grev hakkı. Kısaca, bu memorandum yayımlandıktan sonra, Riyad’da Suudi ve Avrupalı hukukçular arasında bir konferans düzenlendi (Mart 1972); bu konferansta bu ve başka sorunlar tartışıldı ve Suudi tutumu savunuldu.

Aralık 1980’de Kuveyt’te, Uluslararası Hukukçular Kurulu, Arap Barolar Birliği ve Kuveyt Üniversitesi’nce ortaklaşa düzenlenen daha kapsamlı bir konferans yapıldı. Bu konferansın tutanakla-

103. *Islamochristiana*, IX (1983).

rı 1982'de *Les droits de l'homme en Islam* başlığı altında yayımlandı ve varılan Sonuçlar ve Tavsiyeler *Islamochristiana*'da duyuruldu (78-91). Bu konferans, belli bazı noktalarda bazı İslâm devletlerindeki fiili uygulamanın eleştirisi niteliğindeydi. Bu bilimsel toplantı, Ocak 1981'de İslâm Konferansı Örgütü'nce Taif'te peşinden gerçekleştirilen İslâm Ülkeleri devlet başkanları toplantısında insan hakları konusunun ele alınmasında yeterince etkili oldu. Bu nedenle İslâm'da İnsan Hakları Taslak Bildirisi hazırlandı; ama vakit yokluktan tartışılmadı. Aralık 1983'te Dakka ve Bengladeş'te ve Ocak 1984'te Kazablanka'daki İslâm Konferansı Örgütü'nün toplantılarında benimsenen hususlar açıkça bu taslak bildirinin bir şekliydi. Bu bildiri Kuveyt Bilimsel Toplantısının sonuçlarından daha muhafazakârdır. Eylül 1981'de, Avrupa İslâm Konseyi tarafından UNESCO'nun Paris'teki binasında bir 'İslâm'da İnsan Hakları Evrensel Bildirisi' ilan edildi; bildiride zikredilen her hak Kur'ân ve Hadis'ten yapılan bir alıntıyla desteklenmektedir.¹⁰⁴ Genel durumu ise Taif ve Dakka bildirisinin durumuna benzemektedir.

Bu belgeler, tahmin edilebileceği gibi, göstermektedir ki 1948 Evrensel Bildirisi'ndeki hakların çoğu Şeriatla uygunluk içindedir. Bununla birlikte, gerçekten önemli olan soru, geçmişte İslâm ülkelerinde bunlara nereye kadar uyulduğu ve şimdi nereye kadar riayet edildiğidir. *Times* muhabiri, Dakka'da insan hakları bildirisinin onaylanması üzerine -ki Dakka bildirisi diye bilinmektedir- geçtiği haberde (12.12.1983) o an Bengladeş'te mahkemeye çıkarılmaksızın tutuklanmış bulunan bir dizi insanın gözünde bunun alay konusu olduğunu belirtmekten kendisini alamamıştır. Kuveyt Konferansı (Colloquium) bu durumun farkındaydı ve bir İslâmî İnsan Hakları Komisyonu kurulması konusunda tavsiye kararı aldı (no. 16). Bu durum gerçekten çetrefil bir konudur. İslâm'da, insan haklarının korunmasıyla ciddi bir biçimde ilgilenen güçlü bir fikrî oluşumun ortaya çıkması nasıl mümkün olacaktır? Yönetici kurumda insan

104. *Islamochristiana*'daki İngilizce metin, IX, ss. 103-20.

haklarına yönelik hakiki bir ilginin olabileceği beklentisi içinde olabiliriz; ama yönetici kurumların, eğer boyun eğmez bir tutum sergileyecek olurlarsa, davranışlarını gözetleyen bağımsız bir kurul veya başka bir örgütün bulunması da gerekmektedir. Bu tür bir örgüt kurulacak olursa, onun için, benzer amaçları olan gayrimüslim kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapma konusunda çok büyük fırsatlar doğacaktır.

Bu arada şuna da dikkat etmek gerekir ki Müslümanların 1948 Bildirisinin seküler karakterine yönelttikleri eleştirilerin haklılık payı vardır. Bu metinde zikredilen haklar o günkü Birleşmiş Milletler üyelerinin ilgi duyduğu ve üzerinde anlaştığı haklardı. Ancak, açık hiçbir kuramsal dayanağı yoktu; öyle ki, eğer zamanla bazı değişiklikler arzu edilecek olursa bunlar üzerinde nasıl anlaşma sağlanacağını görmek güç olabilir. Yine burada kural koyucu bir ahlâk nazariyesi ya da ahlâk felsefesine ihtiyaç duyulmaktadır ve bu husus Müslümanların katkıda bulunmaları gereken bir konudur.

Kadınların Durumu

İslâmî dirilişte üzerinde önemle durulan noktalardan biri Müslüman kadınların kamuya açık yerlerde Batı tipi elbiseler değil, meşru giysi (*ez-zeyyu's-şer'i*) olan İslâmî ölçülere uygun elbiseler giymesi gerektiğidir. İran'da bu giysi *çador* olarak yorumlanırken, Mısır'da sadece yüz ve elleri açıkta bırakan giyinme şeklinde alınmakta, ama daha muttaki olanlar ise peçe ve eldiven giymektedirler.¹⁰⁵ Giyinişte mütevazilik meselesi yanında kadınların genel hakları meselesi de bulunmaktadır. Muhafazakâr sözcülerin çoğu, islâm'da kadınların erkeklerle eşit olduğunu iddia edebildikleri halde, kadınların ev işlerinden başka görevler de üstlenmeleri talebi karşısında gönülsüz davranmaktadırlar. Avrupa İslâm Konseyi İnsan Hakları Bildiri-

105. Bkz., Valerie J. Hoffman - Ladd, "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, XIX (1987), ss. 23-50.

si'nde, sadece karının haklarıyla ilgili bir tek kısım dışarıda tutulacak olursa, kadın haklarıyla ilgili hiçbir bölüm bulunmamaktadır ve bunlar da koca tarafından desteklenenleri içermektedir. Nitekim gelenekselci dünya görüşünde, genel olarak anlaşıldığı şekliyle, kadın ev içi işleriyle sınırlı tutulmaktadır.

Kadınların Batılılara uygun bir biçimde giyinmelerine itiraz ve kadınlarla erkeklerin işyerleri ve başka mekânlarda serbestçe bir arada bulunmalarına muhalefet, İslâm toplumunda Batının etkisiyle meydana gelmiş büyük çalkantıları gözönüne getirdiğimizde, pek şaşırtıcı gelmeyebilir. Kendi yakınları dışında hiç yaşmaksız kadın görmemiş olanlar için bir mini eteğin sokaklarda görünmesi sarsıcı ve doğrusu tehdit edici bir tecrübe olabilmektedir. Bazı çevrelerde Müslüman erkeğin geleneksel görüşünün kadının cinsel yönden daha aktif olduğu, dolayısıyla onun korunması için ayrı kalması ve örtünmesinin zorunlu bulunduğu şeklinde olduğu söylenmektedir. Ancak, hatta bundan ayrı olarak, geleneksel İslâmi şehir sosyal hayatından yirminci yüzyılın ortalarındaki Batı hayatına yapılan göçler; başlangıçta ister erkek, ister kadın olsun, Müslümanları çok rahatsız etmiş olmalıdır. Burada psikolojik rahatsızlıktan daha fazla bir şeyler söz konuydu. Mısırlı bir yazarın görüşleri şu şekilde tasvir edilmektedir:

Muhammed el-Behiy kadınların ekonomik bağımsızlıklarının neticelerinden korku ve endişeye kapılmaktadır: Bunlar aile bağlarından kopacak, evlenip evlenmeyecekleri veya kimle evleneceklerine, nerede yaşayacaklarına ve çocuk isteyip istemediklerine kendileri karar vereceklerdir. El-Behiy, erkekler kadınlardan sorumlu (yönetici durumunda) olmayacak olursa, kadınların tüm insani değerlerin gözetilmesini yitireceğini ve ailenin dağılacağını varsaymaktadır.¹⁰⁶

Bazı yazarlar dünya feminizmini, İslâm toplumunu yıkmaya yönelik emperyalist planların bir parçası olmakla suçlayacak kadar ile-

106. Aynı eser, s. 34.

ri gitmektedir; ve bu durum onları, milletin ahlâkî karakterinin korunmasında kadının merkezi bir yer işgal ettiği konusunda ısrarla durmaya sevketmiştir.¹⁰⁷ Dışarıdan bir gözlemcinin, “İslâmi” giysi ve kadınların erkeklerden ayrı tutulması tutkusunun, epeyce bir yere kadar, ulemâ ve geleneksel erkek ayrıcalığını kaybedecek olan öteki erkeklerden korkmaktan kaynaklandığı sonucuna varmaktan kaçınması güçtür. Aynı zamanda bu tutumu bütünüyle tasvip eden Müslüman kadınlar da bulunmaktadır; ama bu durum, kadınların niçin İslâmi elbise giydiklerine zorunlu bir neden oluşturmaz. Birçok şehirde Batılı bir kılığa bürünmüş kadınlara sokaklarda sarkıntılık edildiğinden, bazıları İslâmi giysiyi bir korunma olarak benimsemektedir; ve bazı Müslüman kadınlar tipik Batı toplumuna özgü tam açıklığa hazır olmadıklarını hissedebilirler.

Şunu da belirtmekte yarar vardır ki, kadınlara uygun giysi olarak görülen şeyde geçmişte birçok değişiklikler olagelmıştır. Tarlalarda yüzünü örtmeden çalışan milyonlarca Müslüman köylü kadın bulunmaktadır. Kudüs’te 1940’ların Müslüman kadını siyah yaşmakla birlikte siyah bir manto giyerken komşu Hebrondakilerin mavi pantoları vardı ve başlarında da çiçekli müslin yaşmağı yerinde tutmak için, kendilerini iskelete benzeten uzun bir mavi eşarp taşıyorlardı. O sıralarda Kahire’deki çoğu orta sınıfa mensup kadın (1922’de Huda Şa’ravi’yi izleyerek) yaşmağı terketmişti; ama daha yoksul olan bazı kadınlar hâlâ gözleri açıkta bırakan bir çeşit peçeyi kullanıyorlardı. Birçok Batılı, kadın giysilerindeki müsaade edilebilir hızlı değişimlerin arzu edilemez olduğunu ve bu yüzden geçici bir önlem olarak İslâm ülkelerinde bazı sınırlamalar bulunmasını kabul edecektir; ama uzun vadede kadın iffet ve tevazuunun nasıl tanımlanması gerektiği konusunda daha köklü tartışmalar olacaktır.

Ancak daha ciddi olan mesele kadınların sadece eviçi işlere hasredilerek tecrit edilip edilmeyecekleri veya ev dışında çalışma imkânına kavuşarak belli bir yere kadar erkeklerden ayrı tutulmalarına

107. Aynı eser, s. 28.

geri dönüş, muhafazakârlar bu konuda ne kadar ısrarlı olurlarsa olsunlar, öyle görünüyor ki imkansızdır. Mısır, Suriye, Türkiye ve başka ülkelerde şimdi üniversitelerde, edebiyatta, müzik ve eğlence dünyasında ve başka alanlarda önemli yerlerde bulunan çok sayıda iyi eğitim görmüş kadın bulunmaktadır. Pakistan'da Benazir Bhutto başbakanlık makamına oturabilecek güçte bir adaydır. İran'da, devrimden sonra kadınların çalışmalarına sınırlamalar getirilmiş olsa da, şimdi bazı devlet adamları savaş bittikten sonra, ülkeyi inşa etmek için kadınların çalışmasına ihtiyaç duyulacağını söylemektedirler. Bu tür ülkelerde muhafazakârlar bugünkü durumlarından çok daha güçlü olmadıkça kapsamlı geriye gidici önlemlerin alınması ihtimali bulunmamaktadır; her şeyden önce, bu ülkelerin modern devletler olarak işlev görmelerinde kadınların katkısı artık öylesine önemlidir ki, onları bu görevlerden almak son derece güçtür. Ancak, öteki ülkeler daha geridir. Suudi Arabistan'da, ev dışında kadınlara açık olan tek alan kız çocukların eğitimidir; hatta araba kullanmalarına bile müsaade edilmemektedir. Belki de Suudi Arabistan'ın petrol serveti kadınları evde tutmayı nisbeten kolaylaştırmaktadır; ama mevcut tecrit derecesinin îlanihaye sürdürülüp sürdürülmeyeceği şüphelidir. Varlıklı Suudi kadınları, Batı'daki hayat hakkında film ve televizyonlar aracılığı ile birşeyler öğrenmek durumunda kalır ve özellikle, birçoklarının yaptığı gibi, Batı'yı gezecek olurlarsa ve kadınların öteki İslâm ülkelerindeki başarılarını öğrenirlerse bundan belli bir pay almayı isteyeceklerdir.

Batı'da çok sayıda Hıristiyan ve başkaları, toplumda günyüzüne çıkmış olan birtakım ahlâkî bozulmalara karşı köklü bir ilgi göstermektedir ve alabildiğine başıboş cinsel keyfilik ve serbestlik gidişini tersine çevirmek için çalışıyorlar. Bu tür insanlar, eğer pratik bir alternatif haline gelirse, İslâm dünyasından birtakım şeyler öğrenmeye hazırdırlar. Müslümanlar, kadının bütünüyle ayrı tutulmasını terkedecek olurlarsa bu olabilir, yani bu, onlar tek bir dünyanın bir parçası olmak istedikleri sürece, yapmak durumunda oldukları bir şey olarak görünüyor. Müslümanlar, erkeklerle kadınların serbestçe

bir arada bulunmalarına bazı engeller ve sınırlamalar koyan İslâmî kurallara bir düzen verebilirler ve eğer bunların pratikte işe yaradığını gösterebilirlerse, muhtemelen Batı'da bunları kabul etmeye hazır gruplar olacaktır. Şu hususa işaret etmekte de yarar olabilir: Kadının ayrı tutulmasının devam etmesi varlıklı kadınları tüketiciliğin bir kurbanı olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakacak; böylece okuduğu parlak Batı ve Batı tarzındaki dergilerde reklamlarını gördüğü moda giysilere ve başka lükslere büyük bir savurganlıkla ve gereksiz yere harcamalarda bulunacaktır.

İSLAM VE ÖTEKİ DİNLER

İslâmî dünya görüşünün düzeltilmeye en çok ihtiyaç duyduğu önemsiz hususlardan biri, onun başka dinlere ilişkin anlayışı ve İslâm'ın bunlarla olan ilişkisidir. İslâm bir tek peygambere Allah tarafından gönderilmiş vahiylerle dayanan bir dindir; bu yüzden Kur'ân'ın öteki dinlerin de aynı şekilde bir tek peygambere vahye-dilmiş olan şeye dayandığını kabul ettiği görülür. Özellikle, Museviliğin Hz. Musa'ya ve Hristiyanlığın Hz. İsa'ya gönderilen vahye dayandığı kabul edilir. Daha da ileride, tüm öteki peygamberlere olduğu gibi, bu iki peygambere gönderilen vahiylerin, en azından özünde, Hz. Muhammed'e gönderilenle aynı olduğu tasdik edilir. Sonraki Müslüman âlimlerin Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlere ilişkin geliştirdikleri bozulma (tahrif) öğretisini ve çağdaş Yahudilik ile Hristiyanlığın İslâmdan nasıl ayrılmaya başladığını izah etmek Müslümanlara düşmektedir.

Aslında Kur'ân'da Sabîiler (Sâbi'ûn) denen esrarengiz topluluğa yapılan üç atıf dışında başka hiçbir din zikredilmemektedir; bunlardan birinde Mecusiler veya Zerdüştiler (Mecûs) de anılmaktadır (Bakara: 62; Maide: 69; Hac: 17). Bununla birlikte, Mü'min suresinin 78. ve benzeri ayetlerde başka dinlerin de bulunduğu kabul edilmektedir; öyle ki bu ayetlerde Allah tarafından Hz. Muhammed'den önce peygamberler gönderildiği, onlardan sadece bir kısmının ken-

disine kıssaları anlatıldığı ve Câsiye: 28'de, Kıyamet suresinde isim-siz toplulukların "kendi Kitaplarına çağrılacakları"ndan söz edilir. Mamafih, bu tür herhangi bir din bir tek peygamber ya da rasule gönderilmiş vahiylerin bir ürünü olarak görülür; buna göre, bu din anlayışında herhangi bir gelişme fikrine hiç yer bulunmamaktadır.

Kur'an'ın bu dinî tarih anlayışı, hem Yahudilik, hem de Hıristiyanlık açısından açıkça yetersizdir. Yahudilikte uzun bir peygamberler silsilesi bulunuyordu. Yahudilik en azından Hz. İbrahim, İshak ve Yakub'a kadar gerilere gider. Hz. Musa'nın, Tanrı'nın halkını Mısır'daki kölelikten kurtarmak için aldığı çağrı Hz. İbrahim'in Tanrısından; ama Hz. Musa Hz. İbrahim'den daha tam bir Tanrı anlayışına sahipti. Hz. Musa'yı Yeşu, Samuel ve Davud gibi dinî liderler ve sonra da İşaya, Yerehya ve Hezeykiel gibi büyük peygamberler zinciri izler; öyle ki bunların kitapları Eski Ahit'te muhafaza edildiği halde Kur'an'da adları geçmemektedir. Bu peygamberler kendilerine aktarılan öğretiyi kabul etmişler; ama bunun ötesine geçen vahiyler de almışlar ve o gün karşılaşılan sorunlar karşısında irşat ve kılavuzlukta bulunmuşlardır. Özellikle İsrailliler, Tanrı'nın kendi seçilmiş halkını sürgüne göndermesi ve daha sonra da onlardan bir kısmını topraklarına iade etmesinin nedenini anlama konusunda yardım görmüşlerdir. Hıristiyanlık da Hz. İsa'nın ölümü ve dirilişi sırasında hâlâ eksikti. Rasullerin İşleri Kitabı, ilk Hıristiyanların, Kutsal Ruh'un ihsanını almak suretiyle Tanrı'nın gayesine ilişkin nasıl daha tam bir anlayışa ulaştıklarını ve nasıl Kiliseyi örgütlemeye koyulduklarını (gerçi bu örgüt dördüncü yüzyılda yapılan kiliseler birliği toplantısına kadar eksik idiyse de) anlatılır.

Bir daha belirtelim ki, Müslüman âlimlerin, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrif edildiğine ilişkin iddiası bir değer taşımamaktadır; zira bunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya yönelik hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Bu iki din hakkında bulunan alabildiğine çok tarihi belgeden haberdar olan herhangi bir kimseye bu hiçbir kanaat aşılamamaktadır. Bununla birlikte, aynı zamanda şu da doğrudur: Her din insan ruhunun canlı ve organik faaliyeti-

dir; dolayısıyla büyür ve gelişme gösterir. Dahası, büyüme ve gelişme ister istemez her zaman daha iyiye gitme yönünde olmaz. Bugün bazı Hıristiyanlar Hıristiyan teolojisinin üç ve dördüncü yüzyıllarda aşırı bir biçimde Hellenistik olmaya başladığını, böylece belli bazı Semitik unsurların bir kenara itildiğini düşünme eğilimindedirler. Yine birçokları, yedinci yüzyıldan itibaren, Hıristiyanlığın fazlasıyla özelleşmeye başladığını hissetmektedirler. Hıristiyanlar bir kez bu eksikliklerin farkına vardıklarına göre, Kutsal Ruh'un inayet ve yardımıyla bunları değiştirme imkanına da sahiptirler.

Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrif edildiği fikri şüphesiz, gelenekçi Müslümanlar arasında yaygın olan, Batı'nın ahlâki açıdan bozulduğu ve bütünüyle iflas ettiği görüşüne ve hakikat ve ahlâkın yalnız İslâm'da bulunduğu şeklindeki bunu tamamlayıcı görüşe katkıda bulunmuştur. V. S. Naipaul, Endonezya'da genç bir İslâmcı ile karşılaşır; bu gencin gözünde "İslâm saf ve mükemmeldi; Batı'nın seküler can çekişmesi reddedilmeliydi";¹⁰⁸ bu genç orta tabaka bölgesinde bulunan bir camiye bağlı önemli bir gençlik örgütünün başkanıydı. Bu tür kanaatler, Müslümanın gözünde, dünyada İslâm dışında hiçbir gerçek (etkili) din olmadığı ve tüm insanlığın iyiliği için çalışan başka hiçbir gücün bulunmadığı noktasına varmaktadır. Muhtemelen bu görüş, Kur'an'ın, öteki peygamberlerle ilişkin çoğu açıklamalarının Allah'ın onları, inanmayan muhaliflerine karşı nasıl desteklediğini anlatan ayetleriyle takviye olunmaktadır; bu tür izahlar, Hz. Muhammed'in katı muhalefetten ızdırap çektiği günlerde uygun düşüyordu.

Kur'an'dan, Hıristiyanlıktan takdirle sözeden birkaç ayet bulunmaktadır. Bir ayette Hıristiyanlar, Yahudiler ve müşriklerle mukayese edilir ve "inanana sevgide en yakın olduklarından... çünkü onlar arasından keşişler ve rahipler bulunduğu ve bunların büyüklük taslamadıklarından" (Maide: 82) söz edilir; başka bir ayette de (Hadid: 27) Allah'ın, onların kalplerine şefkat ve merhamet yerleş-

108. Naipaul, *Among the Believers*, s. 352.

tirdiği belirtilir. Ne var ki, daha sonraki, başka dinlerle ilgili İslâmi kitaplarda bu olumlu değerlendirmelerin gerçekten hiçbirinden bahsedilmez; ki bu kitapların sayısı ortaçağ boyunca belli bir miktarı tutmaktadır.¹⁰⁹ Çoğunlukla bu dinler Allah ve Kıyamet Günü hakkında aldıkları kabul edilen gerçek vahiyden çeşitli noktalarda ayrılmış olarak görülmektedir. Aynı zamanda hiçbir vahye dayanmayan ve insan icadı olan putperest dinler de vardı. Böyle bir bakış açısı, geleneksel İslâmi dünya görüşünün, İslâm dışında dinî ve ah-lâkî değerleri başarılı bir biçimde yücelten herhangi bir hareketin bulunduğunu düşünmediği anlamına gelir. Buna göre, daha iyi bir dünyanın inşa edilmesinde, Müslümanların işbirliğine gitmeyi bekleyebilecekleri hiçbir cemaat ya da topluluk bulunmamaktadır.

Hız. Muhammed'in, "peygamberlerin sonuncusu" olduğu iddiasının da dünya dinleriyle ilgili olan bu görüşle bağlantısı vardır; özellikle, İslâm'ın daha önceki vahiyleri nesh ve feshettiği de ileri sürüldüğünde, iddia, Ahzab: 40'ta bulunan "peygamberlerin mührü" (hâtemu'n-nebiyyin) ibaresinin yorumudur. Âyeti ilk defa dinleyen biri için, muhtemelen bu ibare Hız. Muhammed'e gelen vahyin önceki vahiyleri onaylayan bir mühür olduğu anlamına geliyordu; ama şimdi neredeyse evrensel bir şekilde Hız. Muhammed'in son peygamber olduğu, ondan sonra başka peygamber gelmeyeceği şeklinde alınmaktadır. Bu görüşün, hiçbir gelişme olmayan sabit, değişmeyen bir dünya anlayışıyla sıkı bir bağlantısı vardır. Bu bakımdan İslâm, Hristiyanlıktan ayrılır. Gerçi Hristiyanlar, Hristiyan vahyinin temel ilkeler bakımından nihâi olduğuna inansalar bile, onlar aynı zamanda Tanrı ve etkinlikleri hakkında öğretilecek daha başka hakikatlerin bulunduğuna ve bu konuda Yuhanna 16. 13'te vaadedildiği üzere Kutsal Ruh'tan irşat aldıklarına da inanırlar. Müslümanlara göre İctihât kavram ve kurumu şeriatı değişen koşullara

109. Bkz., Jacques Waardenburg "World Religions as Seen in the Light of Islam", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, A. T. Welch ve P. Cachia, Edinburgh, 1979, ss. 245-75.

uyarlama imkanı vermektedir; ama değişmezliğe olan inançtan dolayı, İctihadın bu şekilde kullanılması doğrultusunda genel bir kuram ortaya konması konusunda şüphesiz pek az şey yapılmıştır.

“Seçilmiş halk” ibaresi Müslümanlar tarafından kullanılmazsa da, öyle anlaşıyor ki, gerçekten onlar kendilerini, tüm insanlıkla iletişim kurmak için saf ilahî hakikate tek başına sahip olan, Allah’ın seçilmiş milleti olarak görüyorlar. Belki de dikkatlerini Hz. Muhammed’den binlerce yıl önce kendilerini Tanrı’nın seçilmiş halkı olarak görenlere başka bir peygamber vasıtasıyla seslenen Tanrı’nın sözlerine yöneltmek durumundaydılar: “Yeryüzünün tüm aşiretleri arasında yalnız sizi bildim; onun için tüm günahlarınızdan dolayı sizi cezalandıracağım” (Amos 3.2). “Bildim” sözcüğü doğrudan doğruya ve özel olarak bilmeye, dolayısıyla sevilmişlik ve seçilmişliğe işaret eder. Müslümanlar ilahî hakikate ilişkin tam ve katıksız bilgiye sahip oldukları iddiasını sürdürdüklerine göre, sözelimi, Allah’tan gelen vahye dayalı olarak formüle ettikleri insan haklarını nasıl gözettikleri veya ihlal ettikleri konusunda Allah tarafından hesaba çekilmeyi de beklemelidirler.

Dirilişin küçük bir yönü de, birçok Müslümanın ibadet ettikleri Varlık İçin İngilizcede “Allah” sözcüğünü kullanmaya başlamaları olarak görünüyor. Belki de bu Yahudi ve Hristiyan Tanrı anlayışlarında tahrif edilmiş yönler bulunduğu, doğru anlayışın yalnızca İslâm’da bulunduğunu söylemenin bir yoludur. Ancak bu kullanım karışık bir düşünme biçimine dayanmaktadır. Allah İngilizce “God”ın dengi olmaktan daha fazla bir şey değildir ve haddi zatında Müslümanlara özgü bir şey değildir; bu sözcük aynı zamanda Arapça konuşan Yahudi ve Hristiyanlar tarafından da kullanılmaktadır. Keza 600 yıllarında Mekke’de taptıkları öteki tanrılardan üstün “yüce bir Tanrı” olarak Allah’a inanan müşrikler bile vardır. Bu son kullanımda zımnen bulunan iddianın en iyi izah tarzı, İslâmî Tanrı anlayışının bütünüyle doğru, buna karşılık Yahudi ve Hristiyan anlayışlarının çeşitli bakımlardan yanlış olduğunu ifade etmek olabilir. Aynı zamanda, tapınmanın bir kavram, bir anlayış veya bir isme değil

bir Varlığa doğru yöneldiğini kabul etmek önem arz etmektedir; dolayısıyla bu Varlık hakkında farklı ve belki de kusurlu anlayışlara sahip olanların hepsi yine de bütünüyle O'na tapıyor olabilir.

Daha da tuhaf olanı, Ayetullah Humeyni'nin etkisi altında bulunan İran'da İslâm devrimine benzer amaçlar taşıyan hareketler hakkında açıktan açığa olumlu değerlendirmelerin yapılmasıdır. 12 Ocak 1979'da, İran'a dönmesinden kısa bir süre önce, Ayetullah *New York Times*'ta "dünya Hristiyanlarına" hitaben bir duyuru yayımladı. Mesajının büyük bir bölümü selam ve tebriklerden oluşuyordu; bunun içinde din adamlarıyla özgürlük aşığı Hristiyanlara gönderilen selam ve kutlamalar da vardı. Aynı zamanda, Hristiyan ülkeleri liderlerine, Şah'ı desteklememe uyarıları da bulunuyordu.¹¹⁰ Bu mesajın bir bölümü daha başka belgelerle birlikte, Londra'da İngilizce olarak yayımlanan propagandaya dayalı aylık *İmam* dergisinde yeniden yayımlanmıştır. Bir pasaj şöyle devam ediyor:

Süper güçler Hristiyan olduğu veya Hristiyanlığa sahip çıktıkları sürece Hristiyan din adamlarının kendilerine özgü birçok görevleri var demektedir. Süper güçler, her şeye gücü yeten Tanrı'nın sözlerine uymayarak, İsa Mesih'in öğretilerine ters düşen davranışlarda bulunuyorlar. Hz. İsa'nın öğretilerine göre, Hristiyan din adamlarının, peygamberlerin ve Hz. İsa'nın yoluna ters düşen faaliyetlerde bulunan süper güçlere karşı manevi bir savaş sürdürme görevleri bulunmaktadır.¹¹¹

İran'ın, Hristiyan desteğini kazanmaya yönelik bu ilgisi daha sonra Mart 1985'te Tahran'da gerçekleştirilen ve başkaları arasında Hristiyan teolog Hans Küng'ün de katıldığı İslâm-Hristianlık diyalogu ile ilgili bir seminerde de görülür.¹¹² Ayetullah Humeyni, çok daha siyasî bir düzeyde mütemadiyen tüm özgürlük hareketlerini

110. Naipaul, *Among the Believers*, s. 14.

111. *İmam*, IV/1 (Ocak 1984), s. 40.

112. Bkz., *Die Zeit*, 29.3. 1985.

desteklediğini ve dünyanın baskı altındaki tüm halklarına sempati beslediğini ifade etmiştir.

İslâm'ın, değişmeyen bir din olarak anlaşılması açıkça yanlıştır. Tüm öteki dinler gibi İslâm da canlı bir oluşum (growth)dur; dolaşısıyla, dogmatik formüllendirmeleri değişmese de, kendi etkinliği içinde değişmektedir. Hepsi de liberal olmayan birçok Müslüman, İslâmî uygulamanın fena halde değişime uğrayan yönlerinin farkına varmışlardır. Muhammed Abdüh, el-Ezher gibi kurumların yaratıcı düşünmeyi uyarmaya çalışacakları yerde aşırı bir biçimde ezberciliğe ve eski yorumlara dayanmalarını eleştirmiştir; ve Mevdudi, hem ulemânın hem de sıradan Müslümanların davranış ve uygulamalarında bir canlılık meydana getirmek için birçok yakıcı söz söylemek zorunda kalmıştır.

Büyük bir Hristiyan ilahiyatçı olan Hans Küng, kısa bir süre önce, Tanrı'nın (yarattığı) dünyası ile İslâm'a öteki İbrahimî dinler yanında şerefli bir yer verecek tarzda ilgilenmesiyle ilgili bir anlayış verme imkanı taşıyan belli bazı görüşler ileri sürmüştür. Bu zat, daha önceki bazı âlimlerin, yedinci yüzyıl Mekkesi ve Arabistan'ının entellektüel ortamında mevcut olan Hristiyan fikirlerinin daha hususî olarak Yahudi kökenli Hristiyan gruplar ve belki de Nestûriler gibi, öteki "Süryânî-Semitik" Hristiyanlar tarafından kabul edilen bir şekilde olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu tür Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki düşünme tarzları onun hakkındaki Kur'an'da takdim edilen düşünme tarzıyla sıkı bir paralellik göstermektedir. Ancak bu; Hellenistik düşünme biçiminin etkisi altında dördüncü yüzyılda formüle edilmiş olan resmî ekümenik (kiliseler birliğine ait ve genel kabul gören) amentülerde anlatılan tarzdan oldukça farklıdır. Hans Küng'ün iddiası öyle anlaşılıyor ki şudur: Hellenistik özellikler taşıyan resmî amentüyü kabul etme gereği söz konusu olsa bile, öğretilerle ilgili öteki daha Semitik formülün de cevaz verilebilir bir alternatif olarak görülmesi mümkündür. Bu iki amentü birbiriyile çelişen değil, birbirini tamamlayan amentüler şeklinde alınabilir; zira dilin ikonik kullanımındaki açık çelişkiler zorunlu olarak ger-

çek çelişki değildir. Buna göre, Kur'an'ın, Hristiyanların yüzyıllardır gözardı ettikleri Hristiyan hakikatinin vechelerini yeniden hatırlamaları çağrısında bulunduğu söylenebilir.

Kur'an'la Yahudi Hristiyanlığı arasındaki paralellik önerisi kabul edilecek olursa, o zaman bu bize bir bakıma şöyle bir "kurtuluş tarihi" tasavvuru verecektir. Tanrı önce Hz. İbrahim'e bir şeyler vahyetmeyi tercih etti ve bu Hz. İbrahim'in oğlu İshak ve torunu Yakub tarafından kabul edilen ve buna daha başka vahiyler eklendi; bunlar Hz. Yakub'un soyundan gelen İsraililer tarafından muhafaza edildi. Tanrı ve O'nun yaratıklarıyla nasıl bir ilişkisi bulunduğu na ilişkin anlayış Hz. Musa ve Eski Ahit peygamberlerine gönderilen daha başka vahiylerle genişletildi. Hz. İsa'nın zamanına gelindiğinde Yahudi uygulamalarında tatmin edici olmaktan uzak belli bazı özellikler ortaya çıktı ve Hz. İsa'nın öğretisi ve fedakarlık örneği ölümüyle bunlar düzeltildi. Aynı zamanda Hz. İsa Allah'tan daha geniş kapsamlı bir vahiy getirdi ve bu, takipçileri tarafından, kendilerinde faaliyet gösteren Kutsal Ruh aracılığıyla geliştirildi. Hz. Muhammed'in zamanına gelindiğinde Hristiyan uygulamalarında belli bazı yetersizlikler ortaya çıktı ve Allah Hz. Muhammed'e tamamlayıcı nitelikte olan bir vahiy gönderdi. Buna göre, İslâm'ı, her ne kadar Yahudilik ve Hristiyanlığın yerini aldığı şeklinde olmasa da, İbrahimi geleneğin bir vechesini temsil ettiği şeklinde görmek mümkündür. Tanrı'nın tüm insanlığa yönelik kurtuluş modeline ilişkin bu anlayış, şüphesiz daha küçük dinlerle birlikte, tüm öteki büyük dinleri içine alacak şekilde genişletilebilir; ancak burası bunun anlaşılabileceği yer değildir.

Üzerinde durulması gereken husus şudur: Eğer Müslümanlar gelecekte yerine getirme gücüne sahip oldukları yaratıcı bir rol oynamak durumundalarsa, öteki dinlere karşı yeni bir tutumu kabul etmek zorundadırlar. Müslümanlar bu dinleri, onlara mükemmel olmaktan uzak görünseler bile, yine de kendi adlarına olumlu başarılar elde etmiş dinler olarak görmek durumundadırlar... Böylece İslâm'ın kendini görme biçimi, onun, Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu-

na yönelik planının bir parçası olmaktan fazla bir şey olmadığı şeklinde algılanabilmesi için değiştirilmeyi gerektirmektedir.

Diğer dinlere yönelik bu tutum, aynı şekilde, insanlık kültürünün genellikle dinle birleşmiş olan öteki yönlerini de içine alacak şekilde genişletilmelidir. Müslüman olmayan bir gözlemci, İslâmî gelenekçiliğin, dinî ve ahlâkî değerler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, Müslümanların İslâm kültürünün estetik yönleriyle bile ilgilenmelerinde cesaret kırıcı olduğu izlenimi edinmektedir. İslâm mimarisinin şaheserlerini görmek için geziler düzenleyen herhangi bir Müslüman seyahat şirketi var mı? Müslüman yöneticiler ve varlıklı kişiler çok çeşitli alanlarla ilgili kültürel başarılarıdaki güzelliği elbette takdir etmektedirler; ama öyle görünüyor ki bu takdir genelde Müslümanlar tarafından geniş bir biçimde paylaşılmamaktadır. Daha çok sayıda Müslüman kendi estetik miraslarını takdir etmeyi öğrendiği zaman, kendilerine açık olan topyekün insanlık mirasını takdir etmek onlar için daha da kolaylaşabilir.

DAHA DOĞRU BİR KENDİNİ GÖRME BİÇİMİNE DOĞRU

Geleneksel İslâmî dünya görüşü ve kendini görme biçiminin bu bölümdeki eleştirisi muhafazakâr Müslümanlara onun tamamen tahrip edildiği şeklinde görünebilir; ama durum böyle olmaktan uzaktır. Bu noktayı vurgulamak için, daha doğru bir dünya görüşü ve kendini görme biçimine ilişkin taslak ya da çatıyı kesin bir biçimde belirlemek yararlı olabilir.

- Kur'ân, Allah tarafından vahyedilmiş olan dinî ve ahlâkî bir hakikat ortaya koymaktadır. Gerçi bu ilk planda yedinci yüzyıl Araplarının ihtiyaçlarına uyarlanmış olsa da onun asli yönleri evrensel bir geçerliliğe sahiptir ve yirmibirinci yüzyıl ve ötesinde yaşayacak olan tüm insanlığa kılavuz olma özelliği taşımaktadır.
- Hz. Muhammed büyük bir peygamber ve dinî bir liderdir.
- İslâmî din kurumu bir dünya görüşü ve kendini görme biçimi ortaya koymuş ve bu şekilde yüzyıllar boyunca milyonlarca in-

sana tatmin edici bir hayat bahşeden toplumsal bir yapı oluşturmuştur. Bugün bunun değiştirilmeye ihtiyaç duyulması, onun belli bir zaman için özgün bir biçimde formüle edildiği şekliyle kendisinde kusurlar barındırmış olmasından dolayı değil, modern teknolojik ve sınaî gelişmelerden ve bunların toplumsal yapıda yolaçtığı değişikliklerden dolayıdır.

- İslâm toplumu, dünyanın büyük bir kesiminde, hatta siyasi çalkantıların bulunduğu yerlerde bile, toplumsal istikrar yaratmak suretiyle, insanlık tarihine önemli bir katkıda bulunmuştur.
- İslâm, İbrahîmî tevhid inancının ayırdedici bir versiyonunu takdim etmekte, böylece de Tanrı'nın, insanlığın kurtuluşuna yönelik planında bir yeri bulunmaktadır. Belki de İslâm, belli bazı Hristiyan aşırılıklarının bir düzelticisi olabilir ve aynı zamanda, içinde sağlam bir ahlâkî ilkeler temeline dayalı toplumsal adalet ve barışın bulunduğu dünyanın meydana getirilmesine yardım eden öteki dinlerle işbirliğine gidebilir.

Bu, İslâm'ın, gelenekçilerin desteklediğinden daha doğru bir kendini görme biçimine ilişkin bir taslaktır; ama içi bizzat Müslümanlar tarafından doldurulması gereken bir taslaktan başka bir şey değildir. Tüm bunların üstünde ihtiyaç duyulan ise İkbâl'in şairane yetileriyle dolu bir yenileyici ya da müceddid'dir.

İran tecrübesi

Bu yüzyılda İslâm dünyasındaki en çarpıcı olay, 1978-79 İran devrimi ve Şah'ın devrilmesi oldu. Bu konu üzerine birçok açıdan ciltlerce kitap yazıldı. Bu bağlamda asıl üstünde duracağımız husus, İran Şiiliğinin kendini görme biçiminin önceki bölümlerde ağırlıklı olarak ilgilendiğimiz Sünnî İslâminkinden nasıl ayrıldığını ve bu kendini görme biçiminin devrimci İran devletinin siyasetini nasıl etkilediğini göstermek olacaktır.

İRAN'DA ŞİİLİK

İran, resmî dinin ve halkın ezici bir çoğunluğunun dininin Şiilik, daha açık bir biçimde Şiiliğin İmâmiye kolu olduğu tek İslâm ülkesi olması bakımından biricik bir konumdadır. Irak'ta, nüfusun yarısına kadar varan önemli miktarda; Lübnan, Bahreyn ve başka yerlerde ise daha küçük gruplar halinde İmamiye Şiileri bulunmaktadır. Bununla birlikte, İmâmiye Şiilerinin toplamı, yaklaşık yüzde 90'ını Sünnî olan tüm Müslümanların ancak yüzde 8 kadarını oluşturmaktadır. İmâmiye Şiileri aynı zamanda Oniki İmam'a inananlar (Arapça olarak İsnâ 'Aşeriye) diye bilinir; çünkü bunlar Oniki İmam'ı kabul ederler. Şiiliğin öteki şekilleri Zeydiye ve İsmâiliye'dir;

bunlar sırasıyla Yemen’de Sana İmamları ve Ağa Han’ın cemaati tarafından temsil edilir ve Müslümanların ancak yüzde iki veya üçünü oluştururlar ve kendilerini İmamiye’ye yakın olarak görmezler. Genel Şiîlik terimi mezhepler konusunda yazı yazan Müslüman yazarlarca uygun görülmektedir.

Şiîliğin tüm kollarının (forms) temel inancı, tüm Müslümanların imamı (lideri) olarak Hz. Muhammed’in 632’de gerçek halefi, “halife” lakabıyla onun en eski/yaşlı ashabından biri olan Hz. Ebu Bekir oldu ve onu öteki iki halife, yani Hz. Ömer ile Hz. Osman takip etti. Nihayet Hz. Ali 656’da dördüncü halife oldu ve 661’de bir suikastta şehit edilinceye kadar devleti yönetti. Şiîler Hz. Ali’nin gerçek halefinin, oğlu Hz. Hasan olduğunu kabul ediyorlardı; o, 661’de hilafet konusunda sonuçsuz kalan bir girişimde bulundu ve daha sonra politikadan ayrıldı ve ondan sonra halifelğe layık olan kişi kardeşi Hz. Hüseyin idi. Birinci Emevi halifesinin 680’de ölümü üzerine, Hz. Hüseyin halifenin oğlu Yezid’e karşı çıkarak halifelik iddiasında bulundu; ama çok az destek gördü ve çoğu Hz. Muhammed’in Ehl-i Beyti (ailesinden) olan tam yüz küsür yürekli ve ince taraftarı, Yezid tarafından gönderilen muazzam bir orduya teslim olmayı reddedince, Kerbela’da soykırımdan geçirildi. Hz. Hüseyin’in bu şehadetinin hatırası İmâmiye tarafından hâlâ her yıl yâdedilir ve bu durum sıradan insanlarda derin duygular uyandırır.

Batılı tarihsel ve eleştirel yöntemleri kabul eden çağdaş Şiî düşünür S. Hüseyin Caferî *The Origins and Early Development of Shi’a Islam* (Şi’a İslâmının Kökenleri ve İlk Gelişmeler¹¹³) adlı kitabında İmâmiye’nin durumu ile ilgili çarpıcı şeyler anlatmaktadır. Bu zat, Hz. Ebu Bekir’in 632’de Hz. Ali yerine halife olarak atanmasını, açık bir biçimde Hz. Muhammed’in kabilesi Haşimî’ye verilmiş, ilahî

113. S. Husain M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*. London, 1979; alıntılar s. 203’ten; ayrıca, bölüm boyunca şu kitaptan da yararlanılmıştır, Nikki Keddie, *Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran*, New Haven, 1981.

vahye dayanması mümkün olan birine karşılık, bütünüyle beşer olan bir adayın tercih edilmesi şeklinde görmektedir. Emevî hilafetini ve özellikle Yezid'in tahta çıkmasını da, bir bakıma buna benzer şekilde, Hz. Muhammed'in ilerici İslâmî eylemine karşı Arap tutuculuğunun yeniden dayatılması olarak değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'in torunu olan biri için dünyevî Yezid'in halife olarak kabul edilmesi düşünülemezdi.

İslâmî eylem'e karşı olan bu tepki'yi onaylamak için Hz. Hüseyin kendi stratejisini geliştirdi. Onun düşüncesine göre, ailesinin değeri ve kendisinin bu ailedeki konumu bakımından halkına irşat görevinde bulunmak ve onların saygınlığını yenilemek hakkıydı. Ancak, eğer bu hak tehlikeye sokulmuşsa, gayesi için özveride bulunmayı ve ölmeyi göze alıyordu. Salt silah gücünün İslâmî eylem ve bilinci koruyamayacağını farkına vardı. Onun için, çarpan ve çırpınan yüreklerle ve duygulara ihtiyaç vardı. "Bu" diye karar verdi o, "ancak kurban olmakla ve acı çekmekle başarılabılır".

Böylece Hz. Hüseyin'in ölümü, neye malolursa olsun, yüksek bir ideale tanık olan birinin ölümü oldu. Çok sayıda genç İranlının kendisini feda etmesini besleyen işte bu imandır.

İmâmiye'ye göre, Hz. Hüseyin'den sonra gerçek imam onun oğlu idi ve ondan sonra da imamlık onikinci imama kadar babadan oğula geçmiştir. Bu imamlardan hiçbiri açıktan açığa iddialarda bulunmamış ve Emevî halifeleri ile (750'ye kadar) Abbâsî halifelerinin yöntemi altında sulh ve sukûn içinde yaşayablmışlardır. Onbirinci İmam 1 Ocak 874'te veya ona yakın bir günde, arkada ya o günlerde veya birkaç yıl sonra esrarengiz bir şekilde ortalıktan kaybolan bir çocuk bırakarak öldü. İmâmiye onun ölmediğini, fakat "gizliliklere" (sözlük anlamıyla *gaybet*,) karıştığını idida eder. Yetmiş yıllık bir süre için, İmâmiye cemaati içinde, sürekli, kendisiyle bağlantısı bulunan bir vekili olmuştur; bu süre "~~küçük gaybet~~" dönemi olarak bilinir. 940'ta "vekiller" dizisi sona erdi; bu tarih, topluluğun Gizli İmam (İmam-ı gaib)'la hiçbir bağlantısının bulunmadığı "büyük gaybet" in başlangıcını işaret eder. Ancak, İmâmiye

onun hâlâ sağ olduğuna ve uygun bir zamanda dünyadaki işleri yoluna koymak için geri geleceğine inanır. Gizli İmam aynı zamanda “irşat edilmiş biri” veya Mehdi, yani Mesihvârî bir kişi olarak bilinir. İmamiye’nin bu özel inancı, çeşitli bakımlardan İran’daki siyasi olayları etkilemiştir.

Altı yüzyıllık bir süre içinde İmamiye Şiileri küçük gruplar halinde İslâm coğrafyasına dağılmışlardır; bunlar içinde İranlılar kadar Araplar da bulunmaktadır. 1501’de, daha sonra Şah İsmail olarak bilinen bir lider İran’ın büyük bir bölümünü fethedip İmamiliği İran’ın resmî mezhebi haline getirince büyük bir değişiklik meydana geldi. Bu durum giderek İmâmiye taraftarlarının, önemli İmamiye türbelerinin bulunduğu Irak’taki büyük kitle ile başka bölgelerdeki küçük gruplar dışında, İran’da toplanmalarına yol açtı; bu arada İran’daki Sünniler kayboldu. Aynı zamanda İran, İmâmiye ilmiye sınıfının bir merkezi haline geldi ve hukuk, ilahiyat gibi alanlarda gelişmeler oldu. Şah İsmail tarafından kurulan hanedanlık, yani Safeviler, 1722’ye kadar İran’ı yönetmeyi sürdürdüler ve o tarihe kadar İmâniye çok iyi bir örgütlenmeye gitti. Onsekizinci yüzyılın bu tarihten sonraki kısmı, Afgan diktatörleri ve Sünnî Nadir Şah’ın yönetimiyle (1736-47) bir kargaşa dönemi oldu; ama İmâmiye hakim mezhep olarak kaldı. Yüzyılın sonlarına doğru iktidara gelen ve 1924’e kadar devam eden Kaçar Hanedanlığı İmâmiye ulemâsının desteğine ihtiyaç duydu ve sırasında da onları destekledi.

İmamiye Şiiliğinin, kendisi hakkında, Sürûniliğinkinden önemli açılardan farklılık gösteren bir tasavvura sahiptir. İmâmiye, gerçek İslâm olarak yalnız kendisini görür; çünkü Sünniler Hz. Muhammed’in haklı halefi olarak Hz. Ali’yi reddedip Hz. Ebu Bekir’i kabul etmekle hataya düşmüşlerdir; ama son yirmi, otuz yıldır Sünnilik ile Şiiliği birbirine yaklaştırma çalışmaları yapılmaktadır. İmamiliğin ayırt edici bir özelliği Mehdi’nin dönmesini beklemeleri; bu arada, İmamlarının öğretisini ulemâ tarafından yorumlanan şekliyle takip etmelerini bir çeşit geçici önlem olmasıdır. Gerçekte onların Şeriat anlayışları (forms) standart Sünnî okullarinkinden olsa olsa çok

küçük bir farklılık göstermektedir; ama hukuklarının ayrıntılarını İmamların otoritesiyle takviye edilmiş olan kendi Hadis külliyatlarına dayandırırılar. İmamiye, Ehl-i Beyt'e olan sadakatlerinden dolayı, kendilerini üstün görürler ve yukarıda ifade edildiği üzere, her yıl Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki şehadetini ağır acılı ayinlerle yâdederler. Hz. Hüseyin, işkence ve ölümü cesurca kabul etmesinden dolayı, bir şefaatçi olarak özel güçlere sahip biri şeklinde telakki edilmeye başlanmıştır; dolayısıyla yaygın dinî yaşayışta maddî ve manevî olarak ondan, hîn-i hacette yardım talebinde bulunmaktadır.

İran İslâmı'nın kendini görme biçimi; İran'ın Zerdüşt dininde, Maniheizm'de ve mezhepçi Mazdekizm'de ifadesini bulan bin yıllık eski dualizminin etkisinde kalmıştır. Bu etkinin uzantıları âlimler tarafından tartışılmaktadır.¹¹⁴ Şüphesiz İslâm açık bir biçimde tek Tanrı inancına dayanır; ama Kur'ân'da genellikle İblis olarak geçen Şeytan'a da yer verir. İran'daki, erken döneme ait bazı küçük İslâm mezhepleri ikici (dualistic) fikirler üzerinde fazla durmuşlardır. Şair Firdevsî, *Şehnâme* adlı destanında İran'ın Turan'a, yani Türk oymakları halinde Orta Asya'dan hayalet gibi İran'a bastıran vahşi bela ve barbarlığa karşı duran saflık ve hakikat timsali bir halk olduğu şeklinde bir imajını yaratmıştır. Bu, dinî olmaktan çok milli bir kendini görme biçim idi; ama İran Şiiliğinin kalbinde saf, dosdoğru, Yezid'in ordularının temsil ettiği şer güçlere karşı mücadele veren Hz. Hüseyin örneği bulunmaktadır. Doğrusu, İran Şiiliği kendisini yanlış, karanlığa ve önceleri Sünniliğin, şimdi ise süper güçlerin ve özellikle Birleşik Devletler denen "Büyük Şeytan"ın şerrine karşı direnen bir hakikat ve ışık kalesi olarak görmektedir.

Sünnî dünya görüşü ve kendini görme biçiminin bir çok yönü İmamiye Şiilerince paylaşılmış olsa da, yine de ince farklılıklar söz konusudur. Değişmezlik üstünde fazla durulmamaktadır; zira Meh-

114. Bkz., W. O. Beeman, Nikki Keddie'nin (ed.) *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, s. 195.

di açığa çıktığı zaman dünyanın durumu daha iyiye gidecektir. Keza, İslâm zaten yüce bir hakikat olmakla birlikte, Mehdi'nin gelmesiyle daha iyi bir şeylerin olması mümkündür. Bizzat Hz. Muhammed ve Hz. Ali yönetimindeki İslâmî hayata ilişkin aynı idealleştirme sözkonusu olduğu halde, ilk halife yönetimindeki hayat hakkında eleştiriler bulunmaktadır. Sünnîlerde olduğu gibi, Daru'l-İslâm konusunda aynı vurgulama yoktur; şüphesiz, bunun sebebi, Şîilerin (yukarıda işaret edildiği üzere, İran Şîileri kendilerini ilahî hakikat ve ışığın temsilcileri olarak görseler de) sınırlı sayıda olması ve coğrafi dağılımlarıdır.

İRAN DİNİ KURUMU

Sünnîlik ile İmamiye Şîiliği arasındaki öğretisel farklar her birinin dinî kurumunun şekil ve gücünü etkilemiştir. Sünnîlik 900 yıllarında kesin bir biçime otururken, din kurumu ya da ulemâ kesimi yetkisini (zaman zaman imam da denen) halifeden elde ettiği şeklinde görülüyordu; bu durum, halifeler 945'te tüm siyasi güçlerini kaybettikten sonra da devam etmiştir; çünkü iş başındaki yöneticiler, fiiliyatta kendilerini ordularıyla ayakta tutuyor olsalar da, sözde, halifenin atadığı kişilerdi. Hatta 1258'den sonra bile, halifelik neredeyse bütünüyle son bulduğu zaman, Sünnî ülkelerdeki din kurumu yöneticilere bağlı kaldı. Osmanlı sultanlarının halife olduklarına ilişkin daha sonraki iddiası, Sünniler tarafından geniş ölçüde kabul görmüş olsa da, Osmanlı imparatorluğu dışında pek az etkiye sahipti. İmparatorluk içinde din kurumu büyük ölçüde halife-sultana dayanıyordu.

Şah İsmail İran'ı fethettikten sonra başka yerlerdeki Şîi ulemâ'nın oraya gelmeleri çağrısında bulundu; ve tüm bu kişiler şüphesiz ona dayanıyorlardı. Bununla birlikte, giderek kendilerini devletin asli bir unsuru haline getirdiler. Görev almadıkları örfî hukuk mahkemeleri de bulunsalar bile, sadece Şeriat mahkemelerinde görev alabiliyorlardı. Pek gelişmemiş bir din kurumu vardı; zira 'Sadr' diye

bilinen mahkemede ulemânın bir temsilcisi bulunuyordu ve Şeyhülislâm ünvanına sahip baş hukukçuyu aday gösteren bu kişiydi. Din kurumunun gittikçe gelişmesiyle İctihadın nereye kadar caiz olduğu, yani yeni bir durum ortaya çıktığında liyakat ehli çağdaş ulemânın Şeratın ilkelerini yepyeni bir tarzda uygulayıp uygulayamayacağı konusunda kanıtlar geliştirildi. 1600 yılına doğru bir fıkıh okulu ortaya çıktı; öyle ki bu okul Şeriatla ilgili yeni uygulamalar yapma hakkını sınırlamak ve ulemâyı, onlardan bize kalan belgelerde (*ahbâr*) görüleceği üzere, sadece İmamların kararlarını takip etmek zorunda bırakmak istedi. Ekberî adıyla bilinen bu okul, Safevilerin çöküş zamanında (1722) ve onsekizinci yüzyılın çok büyük bir kısmında hakim durumda idi.

Safevilerin yıkılışından, iktidarın yüzyılın sonunda Kaçarlar'ın eline geçişine kadar olan dönem İmamiye ulemâsı için zor bir dönem oldu; çünkü İran, çoğunlukla Sünnî sempatzanı olan ve İmamiye ulemâsını birtakım ayrıcalıklarından yoksun bırakan Afgan istilacı ve yöneticilerinden acı çekti. Ancak, onsekizinci yüzyılın sonlarında, Irak'taki İmamiye müntesipleri içinden Usulî okul adıyla bilinen yeni bir okul ortaya çıktı. Bu okul, belli bazı ulemânın ictihad hakkı olduğunu, sıradan Müslümanlarınsa İmamların görüşlerini kabul ettikleri gibi müctehitlerin (ictihad yapanların) kararlarını taklit etmek veya onlara uymak zorunda olduklarını kabul etti; doğrusu her Müslüman, kendisine uyacağı bir müctehit seçmeliydi. Kaçar Şah'ın yönetimi altında Usulî okul hakim hale geldi ve ulemâ yitirdiği güç ve ayrıcalıkların çoğunu yeniden elde etti.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru başka bir gelişme daha oldu. Bir müctehidin bir başka müctehidden daha bilge ve bilgili olabileceği, bu yüzden taklit ya da takip edilmeye daha layık olduğunun farkına varıldı; bundan sonra, tüm İmamiyet taratarlarını bağlayıcı resmi hukukî görüş (fetva) bildirmeye yetkili tek "taklit kaynağı" (merci-i taklid) bulunması gerektiği fikrine ulaşmak için kısa bir adım kalmıştı. Evrensel bir biçimde olmasa da geniş çapta merci-i taklid olarak kabul edilen ilk kişi Necf (Irak)'te yaşamış ve 1850'de

ölmüş olan Şeyh Muhammed Hasan'dı. Ona, genel bir kabul görmüş İranlı Şeyh Murtaza Ensarî (1800-64) halef oldu. Onun ölümünden bu yana her zaman bir tek merci' olmamıştır -en sonuncusu 1961'de ölen Ayetullah Burucerdî idi; ama zaman zaman bir grup kıdemli ulemâ ittifakla "taklit kaynağı" olarak kabul görmüştür.

Bu bağlamda İngilizceye genellikle "imitation" olarak çevrilen taklid kavramı, daha açık bir ifadeyle taklid veya takip etmek için, seçtiğimiz müctehidin hüküm ve görüşlerine uygun olarak hareket etmektir. Bunun ne anlama geldiği Murtaza Ensarî tarafından dik-kate değer bir ayrıntıyla ortaya konmuş ve onun düşüncesi, din kurumunun gayr-i resmî bir meratip içinde yapılanması ve örgütlenmesi için temel oluşturmuştur. Ulema (İran'da genellikle mollalar denir) derece ve sırasının başında müctehitler geliyordu; bunlardan kıdemli hocalara Ayetullah ve önemli durumlarda büyük Ayetullah (Ayetullah-ı Uzmâ) denmeye başlandı. (Ayetullah, "Allah'ın işareti" anlamına gelir.) Bazen, piramidin tepesinde yüce bir "taklit kaynağı" bulunuyordu. Bu rütbe ve derecelenme tarzına resmî olmayan bir çeşit uzlaşma yoluyla ulaşılmıştır. Nihai sonuç, 1978'e gelindiğinde, Ayetullahların düşüncelerini ve emirlerini hızla tüm ülkeye yayabilecek güçlü bir duruma sahip olmaları olmuştur.

Aynı zamanda, ulemânın Kur'ân, Hadis ve İmamların öğretisine ilişkin bilgileriyle, Gizli İmamların düşünce ve arzularını çağdaşlarına yalnızca kendilerinin yorumlayabileceği şeklinde ileri sürdükleri görüş geniş bir kabul görmeye başlamıştır. Bundan, askerî güce sahip olmanın yönetme hakkını vermediği sonucu çıktı. Yönetim, yöneticinin ancak din kurumunun öğretilerine uyduğu zaman meşru olurdu. Bunun dışındaki bir yönetim bütünüyle gasptı. Gizli İmama olan bu inanç, din kurumunun fiilî yöneticinin üstünde olduğuna işaret ettiği şeklinde alındı. Bu durum, din kurumunun desteğine ihtiyaç duyduklarına göre, bir dereceye kadar Kaçar hanedanlığı tarafından da kabul edilmiştir. Ancak bu, yöneticilerin her zaman ulemânın istediği şeyi yaptığı anlamına gelmemektedir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Kaçarlar ülkelerini modernleştirmek

için küçük de olsa bazı adımlar atmışlardır ve bu siyaset ulemânın muhalefetini celbetmiştir; çünkü onlar bunun kendi güçlerini azaltacağından korkuyorlardı. Yoksullar ve pazarcılar veya pazar işportacıları da etkilenince, ulemânın, baskıcı yönetimine karşı sıradan insanların savunucuları olarak ün kazanmaları kolaylaşmıştı.

Bir iki önemli durum vardır ki, bu konularda ulemâ hükümete karşı muhalefetlerinde başarılı olmuştur. Şahlar, Avrupadan yaptıkları ithalatı ve oraya yaptıkları gezileri finanse etmek için Avrupalılara ayrıcalık tanımışlardır; sözgelimi, Avrupalılar Şah'a topluca yapılan ödemedен belli bir vergi toplama hakkını elde etmişlerdir. 1872'de, İngiliz uyruğunda olan Baron de Reuter adında birine alabildiğine geniş ayrıcalıklar tanınmış; bu da karşılığında özellikle pazarcıları etkilemiş; böylece onlar ve ulemâ sonunda birleşerek ayrıcalığın kaldırılmasına çalışmışlardır. Buna benzer bir olay da, 1891'de Tütün Tekelinin (İran'da yetişyen bütün tütünün pazarlanması işinin) başka bir İngiliz vatandaşıна verildiğinde olmuştur. Bu olay üzerine zamanın "taklid kaynağı" olan Ayetullah Şirazi, mevcut şartlarda mü'minlerin tütün kullanması veya onunla iştigal etmesinin gayr-i meşru olduğunu duyuran bir bildiri yayımlamıştır ve bu çağrıya halk genelde öyle geniş bir katılımıla uymuştur ki, tekel kaldırılmak zorunda kalınmıştır. Ulema 1905-1911 anayasa hareketinde rol oynadı; ama asla tek ve muhtemelen en önemli faktör değillerdi.

Rıza Han'ın, 1921'de Başbakan olarak, sonra da 1924'te Kaçarlar'ın ülkeden kovulması üzerine Rıza Şah olarak iktidara gelmesi din kurumunun gücünde ciddi bir gerilemeye yolaçtı. O zamana kadar modernleşme zenginlere Batının konfor ve lüksünü getirmekten pek fazla ileri gidememiş ve ülkenin geliştirilmesi konusunda çok az şey yapılmıştı. Bu, büyük ölçüde, Büyük Britanya ve Rusya'nın İran'ı kontrol etme konusundaki rekabetlerinden kaynaklanıyordu. Bunlar 1907'de bir anlaşma yaptılar; buna göre, ülkenin kuzey üçte biri Rusya'nın etki alanında ve güney üçte biri İngiliz alanında kalırken orta üçte biri her ikisine de açık tutuldu. Ancak, bu durum,

ülkeyi büyük ölçüde gelişmemiş bir halde tutmak için onlara uygun geliyordu. Böylece Rıza Şah modernleşmeyi hızlandırmak için kendisine geniş imkanlar açmış oluyordu ve canla başla bu işe koyuldu. Batı tipi eğitim teşvik edildi; Şeriatı dayandırmayan yeni yasalar çıkarıldı ve bunları uygulamak için yeni mahkemeler kuruldu; çeşitli yardım hizmetleri laikleştirildi. Bizzat bu tür değişiklikler din kurumunu zayıflatırken, onun üzerindeki devlet denetimini artıran başka önlemler de alınıyordu. Giderek ulemâ Pehlevî rejimine muhalif hale gelmeye başladı.

Rıza Şah, Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkiye'de güttüğü siyasetin, ülkeyi nasıl "Laik" bir devlet haline getirdiğini ve modernleşme sürecini kolaylaştırmak için din kurumunu nasıl kaldırdığını şüphesiz çok iyi biliyordu. Pehlevî'nin hanedan adına gerçek seçimi, İslâm'ın aleyhine olarak İslâm öncesinin yüceltilmesine ilgiyi öne çıkarıyordu. Geçmişin yüceltilmesine oğlu Muhammed Rıza Şah döneminde daha gayretli bir biçimde devam edildi ve 1971'de İran monarşisinin 2500. yıldönümü ile ilgili muhteşem kutlamalarda doruğa ulaştı. Doğal olarak bu da aynı şekilde, din kurumu ve çok sayıda başka Müslüman tarafından İslâm'a saldırı olarak görüldü.

DEVİRİME HAZIRLIK

İran'da devrimin başarılı olması ve Şah'ın devrilmesine yolaçan durumla ilgili çok sayıda tahlil yapılmaktadır. Asıl sebebin, Şah'ın petrol gelirlerindeki büyük artıştan sonra modernleşme siyasetini gerçekleştirebilmek için hızlı davranması olduğu konusunda hemen hemen genel bir ittifak vardır. Modernleşmeyi gerçekleştirebilmek için, Şah geniş bir Batı tipi eğitim görmüş sınıf meydana getirdi ve bu sınıftan Batının maddi kültürünü büyük ölçüde paylaşacağı beklendi. Bu sınıfın başarısı ve mutluluğu, yeni refahtan hiç pay almayan veya çok az yararlanan toplum kesimlerinde büyük bir memnuniyetsizliğe sebep oldu. Şehirlerin çevresinde barakalardan oluşan büyük yerleşim birimlerinde işsiz veya sadece işi var denebilecek git-

tıkçe artan sayıda yoksul insanlar birikmeye başladı. 1963 sözde “Beyaz Devrim”inde bir buçuk milyon köylü aile toprak sahibi oldu; ama bu tarımsal durgunluk ve enflasyonla bir ölçüde dengelendi; böylece nüfusun kırsal alanlarda oturan kesimleri de memnuniyetsizlik içine düşmüş oldu. Şah, 1975’te kendi konumunu güçlendirmek için tek bir Diriliş Partisi kurup din kurumunu zayıflatma işine girişince başka gruplar da ona husumet beslemeye başladılar. Bu önlemler pazarcılarla küçük esnafın husumet ve kızgınlığını artırdı. Bu arada, daha güçlü olan Batılılaşmış iş adamları çevresi enflasyondan sorumlu tutularak ve vurgunculuğu durdurmaya yönelik yasalarla dışlandı. Petrol ve fabrika işçilerinin ücretlerinde indirimle gidilmesi onları Şah’ın aleyhine çevirdi ve enflasyondan dolayı Batılı eğitim almış çok sayıda orta sınıf insana da hayat zorlaşmaya başladı. Tüm bu soğumuş gruplar Şah’ın defedilmesine yönelik ortak amaçta birleşince, onun kovulması neredeyse kaçınılmaz hale gelmişti.

İran’da, 1960’lar ve 1970’lerde hem ulemâ, hem de başkaları arasında büyük bir entellektüel etkinlik vardı. Rahatsızlıkların kaynağının modernleşme veya Batılılaşma veya hiç olmazsa bunun bazı yönleri olduğu konusunda geniş bir ittifak sözkonusuydu. Halk, “Batı çarpması” veya “Batı zehirlenemsi (*garbzedeği*)” dedikleri bir hastalıktan sözetmeye başlamıştı; ve 1962’de Celal Al-i Ahmed tarafından bu ismi taşıyan bir kitap yazılmıştı.¹¹⁵ Şüphesiz bu, her yerde, İslâmî kimliklerini kaybettiklerini hisseden Müslümanların tehlikeyi anlatmalarının ince ve bilgece bir yoluydu. Devrimin gerçekleşmesini sağlayan asıl düşünürün Ali Şeriatî (1933-77) olduğu genellikle kabul edilir. Şeriatî’nin Meşhed Üniversitesi’nde öğrenci iken yaptığı siyasî faaliyetler, tutuklanmasına neden oldu; ama 1959’da diplomasını aldı ve bir Paris bursu kazandı; sonunda orada, 1964’te sosyoloji alanında doktora derecesini aldı. Paris’te karşı-

115. İngilizce çeviri, *Occidentosis, a Plague from the West*, Çev. R. Campbell, Berkeley, 1984.

laştığı entellektüeller arasında Franz Fanon da vardı. Onun, *The Wretched of the Earth* (Yeryüzünün Lanetlileri) adlı kitabını ve bu arada Cezayir Özgürlük hareketini destekleyen başkalarını Farsça'ya çevirdi. 1965'te konusunun "İslâm sosyolojisi" olduğu iddiasıyla İran'a dönünce, hükümetin kendisine karşı önlem almasına rağmen, önce ders vermeyi sürdürebildi. O tarihten sonra derslerinin teyp ve teksirle çoğaltılan nüshaları elden ele dolaştıysa da hapisle ve evinde göz hapsinde tutulmak suretiyle fiilen sessiz bırakıldı. Şeriatî özellikle Batılılaşmış gençlik arasında popülerdir.

Şeriatî, her şeyden önce, parlak ve çarpıcı ders anlatma üslubuyla dinleyenleri harekete geçiren bir hatipti. Gerçi doktorası olsa da, eserleri eleştirmenlerin işaret ettiği gibi, bilimsel bir biçimde temellendirilmemiştir. Aşağıdaki ilgi çekici ifadeler üslubunun bir örneği olarak gösterilebilir:

Sonra İsa (a.s.) zuhur etti. Yahudiliği ilga etti ve Roma İmparatorluğunu devirdi. Ancak, Sezar adını Papa'ya dönüştürdü. Yahudi hahamların yerini Hristiyan papazlar aldı, eski Roma senatörleri din adamları ve Vatikan kardinalleri oldu; saraya kilise kendi ve Jüpiter İsa gibi hareket etti.¹¹⁶

Bu, ilk bakışta görüldüğünden daha az hayalidir; çünkü o tarihsel isimleri çağdaş gerçeklikler için kullanmaktadır. Onun iddia ettiği şey, isim ve fikirlerde büyük değişiklikler olsa da, gücü elinde bulunduranların güç sahibi olmaya devam ettikleridir. Muhtemelen o burada her şeyden önce, baskı ve zulüm karşısında etkili bir biçimde hareket edemediğine tanık olduğu İran din kurumunu düşünmektedir. Şeriatî Paris'te, Üçüncü Dünya'daki tüm özgürlük hareketlerinin, aynı sömürgeci ve yeni sömürgeci zâlimlere karşı mücadele etmekte olduklarını hissetmeye başladı. Gerçek İslâm'ın tüm baskıcı güçlere karşı gelerek toplumsal adalet uğrunda çalışmak için gönderildiğini

116.A. Shariati, Hajj, İng. çev., Somayyah ve Yaser, Bedford, Ohio, 1977, s. 130; ayrıca, İmam, IV/1, s. 46.

düşündü ve buna, Kur'ânî “ezilmişler” (mustaz'aflar) terimini kullanmak ve Müslümanları geleneksel “iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek” görevine çağırarak suretiyle İslâmî bir dayanak buldu.

Şeriatî'nin, bizim “Safevî Şiiliği” ve “Ali Şiiliği” dediğimiz şey arasında yaptığı ayrımın bu son noktayla sıkı bir bağlantısı vardır. Bu konuyla ilgili bir kitabında farklılıkları sekiz başlık halinde sıralamaktadır.¹¹⁷ En önemli nokta, sıradan Müslümanların Gizli İmam'ı bekledikleri gibi siyasal açıdan pasif olmaları gerektiği şeklindeki geleneksel görüşü reddetmesidir; aksine, Müslümanlara düşen “İmam'ın liderliğini temsil eden bilinçli, sorumlu ve dürüst insanların” irşadına ve rehberliğine uymaya ve toplumsal adaleti ve başka reformları gerçekleştirmek için çalışmaya hazır olmalarıdır. Bu tür bir rehberlik ve irşad görevinde bulunabilecek olanlar, onun kıyasıya eleştirdiği resmi ulemâ değil, “aydın düşünürlerdir” (*rûşen-fıkr*). Bunların yapacağı rehberlik faaliyetleri sadece İran'daki yoksul ve ezilmişler adına değil, bütün dünyadaki benzer insanlar için olacaktır. Bunun yanında, şehitler şehidi Hz. Hüseyin'e ilişkin yeni bir anlayış gelir. O, hiç de acılara katlanmamız için bize yardım eden salt bir Şefaathçi değildi; o salt Peygamber ailesinin yöntem ve yönetimini eski haline iade etmek için değil, dünyanın her yerindeki insanlara toplumsal adaleti temin etmek için mücadele eden ve kendi canını feda eden büyük bir örnekti.¹¹⁸

Öyle anlaşıyor ki Şeriatî bir hatip olarak popüler olmasından dolayı, İslâm'ın eylemci; daha doğrusu devrimci bir yeni kendini görme biçiminin yaratılmasında büyük bir rol oynamıştır. Bu şekilde o, çok sayıda Batılı eğitim görmüş orta sınıfa mensup insanın, İslâm'ı Şah'a karşı yapılan eylemde bir odak noktası olarak görmesini sağlamıştır. Şeriatî, ulemâ tarafından sık sık eleştirildi, -onun ulemâya saldırıları göz önüne getirildiğinde bu doğaldır- ama onlardan bazısı onun eylemci İslâm yorumunun değer ve önemini anlamaya

117. Kendie (ed.), *Religion and Politics in Iran*, ss. 218-20.

118. Aynı eser, ss. 140 vd.

başladı. Bu yorumun merkezinde Hz. Hüseyin örneği bulunduğu-
dan, gelenek yanlısı çeşitli cemaatlara de çekici geldi. Bir anlamda,
Şeriatî'nin eseri 1973'te hapsedilmesinden önce tamamlanmıştı ve
1977'deki vakitsiz ölümü, olsa olsa etkisinin daha da artmasına ne-
den olmuştur.

Tüm muhalefet güçlerini Şah'ı kovmak için harekete geçirmeyi
beceren kişi Ayetullah Ruhullah Musevi Humeyni oldu. 1902'de
doğdu, araştırmalarını tamamlamak için 1921'de Kum'a gitti ve
1926'da müctehit rütbesini aldı. 1944 gibi erken bir tarihte Pehlevî
rejiminin durumunu açıktan açığa eleştirmeye girişti, ama onun
yüksek sesle konuşan bir eleştirici olarak öne çıkması 1962 ve
1963'teki kargaşa dalgası döneminde oldu. Netice olarak Humeyni,
önce Türkiye'ye, sonra 1965'te Necef (Irak)'e, son olarak da 1978'de
Paris'e sürgüne gönderildi. Bu dönem zarfında, öğrencilere verdiği
derslerde açıkladığı üzere, düşüncesi bir kalıba oturdu. Batı etkisi-
nin bir sonucu olarak ortaya çıkan yabancılaşma ve kendine özgü
İslâmî kimliğin kaybolması sorunlarıyla derinden ilgilendi. Bu "Ba-
tı çarpması"na karşı durmak için, o, Şeriatın hakim olduğu ve ide-
olojik bir nizamın bulunduğu bir ortamın meydana getirilmesinin
gerekli olduğuna inanıyordu. Ulemâdan biri olsa da, Şeriatî'nin ey-
lemci Şii İslâm anlayışını benimsedi:

İslâm, kendilerini doğruluk ve adalete teslim etmiş militan ki-
şilerin dinidir. O bağımsızlık isteyenlerin dinidir. Emperyaliz-
me karşı mücadele edenlerin okuludur. 119

Hz. Muhammed, Ali ve Hüseyin'in emir ve yönetimlerindeki
gerçek İslâm, ezilenler adına toplumsal adaleti güvence altına alma-
ya yönelik dünya çapında bir hareketti. Ancak, Humeyni liderliği
Şeriatî'nin yapmış olduğu gibi, belirsiz bir biçimde "aydın düşünür-
lerin" ellerine bırakmadı; aksine bunun din kurumunun üyesi olan-

119. Aynı eser, s. 166; derleme yazılarından alınmıştır, *Islam and Revolution*, İng.
çevb, H. Algar, Berkeley, 1981, s. 28.

ların elinde olması gerektiğine rıza gösterdi. Bu, onun “fakihin yönetimi” (*velâyet-i fakih*) ilkesiydi. (*Velayet* sözcüğünün birçok anlamı vardır, dolayısıyla başka çevirileri de kullanılmaktadır; ama öyle görünüyor ki, onun kasdettiği temel anlam ‘yönetim’dir.) Gerçi bu ilke, bazı bakımlardan yeni bir yaklaşım tarzı (departure) idiyse de, Şii düşüncesinde derin köklere de sahipti. İmam’ın yokluğunda toplumu yönlendirme vasfını en iyi haiz olanların fakihler (İslâm hukuku uzmanları) olduğu ve fiili bir yöneticinin ancak fakihlerin hükümlerine uyduğu sürece meşru olacağı genel bir kabul görmüştü. Buradan, fakihlerin hükümete ait sorumluluklar almaları gerektiği görüşüne geçmek için kısa bir adım atmak gerekiyordu. Belki de burada, bir tek yüce “taklit kaynağı” bulunduğu fikri sözkonusu olmuş olabilir; zira ilkenin (tekil olarak) “fakihin yönetimi” şeklinde formüle edilmesi dikkat çekicidir.

Humeyni 1978’e kadar Şah’a karşı olan harekette yönlendirici rol oynayan bir konumdaydı. O, kendi müsbet programı hakkında büyük ölçüde sessiz kaldığı halde, hükümetin tüm yanlış ve itiraz götürür yönlerini açığa vurmakla siyasî maharetini gösterdi. Böylece seküler ve sol kanada mensup olan grupları kazanmayı ve onları geleneksel Müslüman cemaatlerle işbirliğine sokmayı başardı. Sonunda Şah ülkeden ayrılmaya karar verdi ve Humeyni İran’a geri dönerek hükümeti kontrolü ele geçirdi.

DEVİRİMCİ KENDİNİ GÖRME BİÇİMİ

Ayetullah Humeyni ve taraftarları ilk kez 1979’da iktidara geldikleri zaman çoğu kimsenin yapabileceklerini düşündükleri şeyden çok daha fazlasını başardılar. Ülkenin modern bir devlet olarak işlev görmesini korudular ve görüldüğü kadarıyla köylere elektrik dağıtmak gibi, belli bazı alanlarda ilerlemeler kaydettiller. Irak’a karşı uzun ve çetin bir savaşı sürdürdüler ve topraklarının işgal edilmesi girişimlerini geri püskürttüler. Bunun böyle olmasının nedeni, ulusal siyaseti yöneten dinî lider ve fakihlerin Batı eğitim ve becerileri-

ne sahip politikacı, devlet memuru ve başka kişilerle işbirliğini sürdürme becerisi göstermiş olmalarıdır. Burası Humeynî rejiminin başarı ve başarısızlıklarının değerlendirileceği yer değildir; biz sadece devrimci yapısı içinde dinî kendini görme biçiminin, olup biten işlerin çeşitli yönlerine olan etkisine göz atacağız.

Yeni rejimin belirgin özelliklerinden biri, her yerdeki İslâmî dirilişin bir amacı olarak, alkolün yasaklanması ve kadınların çador giymeleri konusundaki ısrar gibi, İslâmî hayat tarzlarını geri getirmek olmuştur. Ancak, şu da dikkat çekicidir: gerçi kadınlar çador giymek zorunda bırakılsa ve mühendislik gibi bazı meşguliyetlerden alıkonulmuş olsa da, kesin bir biçimde ayrı tutulması ve onları ev işlerine hasretmeye yönelik herhangi bir girişimde bulunulduğu görülmemektedir. tersine, kadınlar silahlı güçlerde rol almış ve yarı resmî kaynaklar, savaş bittikten sonra, ülkenin yeniden inşasına yardımcı olmak için kadınların en azından sanayide çalışmalarına ihtiyaç olduğunu duyurulmuştur.

Bunlar Humeynî'nin, Şeriatın hakim olduğu bir ortamın yaratılmasına yönelik talebinin (bazı) yönleridir; ama daha ciddi eleştirilere açık olan başka yönler de bulunmaktadır. 1940'larda, Pehlevî rejiminin aleyhinde konuşması ve mevcut adli yönetim yöntemlerine itiraz etmesinin yanında, daha hızlı ve daha az vakit kaybeden İslâmî adalet yöntemleriyle birlikte geleneksel cezalara geri dönülmesini savunuyordu. 1979 yılı boyunca yüzlerce devrim muhalifi son derece kısa süren duruşmalardan sonra ölüme mahkûm edildi ve daha sonraki dönemlerde de birçok idamlar oldu. Burada genellikle "Allah ve Rasulüne karşı savaşı ve ülkede etkin bir biçimde bozgunculuk çıkarmaya çalışanlar"a (Maide: 33) ölüm ve işkenceyi emreden ayetten yararlanıldı. Şii hukukun güvenilir ve sağlıklı duruşmalar yapılması şartı, görüldüğü kadarıyla, unutuldu veya bir kenara itildi.

İslâmî değerlerin yeniden vurgulanması, sıradan İranlı Müslümanın anladığı şekilde geleneksel kendini görme biçiminde bulunan değerlerle sınırlı tutulmaya yöneldi. İdeal İslâm toplumu Hz. Muhammed, Ali ve Hüseyin'in yönetimi döneminde olduğu varsa-

ılan toplumdur. Çok sayıda Şii ulemânın ictihat hakkına sahip olduğu iddiasına rağmen, devrimden önce bu konuda çok az şey yapılmıştır ve o günden bu yana, Şeriatla ilgili formüllendirilmelerin çağdaş koşullara uyarlanması için pek bir şey yapılmamıştır. Gerçi yönetimde bulunan seçkinler üzerinde hükümette bulunmanın sorumluluklarından kaynaklanan bir takım küçük değişikliklere gitme konusunda zorlamalar olmuşsa da, ayetullahlar ve müctehitler genel toplumsal reformlara gidilmesine ilgi göstermemişlerdir.

İslâm Konferansı Örgütü gibi bazı kuruluşlar tarafından yapılmış, İslâm'da insan hakları formüllendirmelerine ve hatta Şii fakihlerin bu konu ile ilgili birtakım tartışmalarına rağmen, sıradan İranlı Müslümanın İslâmî bilincinde (başka ülkelerdeki sıradan Müslümanların bilincinde olduğundan daha fazla) insan haklarıyla ilgilenmenin yeri bulunmamaktadır; netice olarak gayrimüslimlerin temel insan hakları olarak gördüğü şeyler konusunda bir sürü ihlaller olagelmektedir. Amerikalı rehinerin durumunda olduğu gibi, diplomatik dokunulmazlıkların gözardı edilmesi bu İslâmî bilinç sınırlılığının küçük bir örneğidir. Bu konuda daha ciddi bir durum ise geleneksel dünya görüşünden ayrılanlara yapılan muameledir. Ayetullah Humeyni ideolojik birlik veya tek biçimlilikten söz etmiştir; çeşitli olaylar, fakihlerin bunları onaylamayanlara ölüm cezasının uygunluğunu düşünüp düşünmedikleri konusunda insanı meraka sokuyor. Yoksa bu ceza, aynı zamanda bu kişiler devlet için bir tehlike kabul edildiğinde mi veriliyor? Sir Hamilton Gibb (sadece Şiilere özgü olmayan) Mehdicilik dediği şeyden söz ederken, "Mehdiciliğin aykırı bir düşünce oluşunu, insanların düşünce ve iradelerine sadece zorla hakim olmaya değil, aynı zamanda bu gerçeğin kılıçla gösterilebileceğine inanmasında yatırdığını" ileri sürmüştür.¹²⁰ İranlı dinî liderlerin nereye kadar bu inanca bağlı kalacaklarını insan sormadan edemiyor. Olaylar açıkça gösteriyor ki, bu inanç onların takipçileri tarafından geniş bir kabul görmektedir.

120.H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, s. 121.

Doğrusunu söylemek gerekirse, aynı şekilde gayrimüslimlerin de Mehdicilik “sapıklığına” benzer bir şeye inanabileceklerine işaret edilmesi gerekir. Sözgelimi, Birleşik Devletler’in 1987’nin ikinci yarısında Körfez’de uyguladığı siyasetin bazı yönleri, sanki, hakikati kılıçla kanıtlamak mümkün olmasa bile, insanların düşünce ve iradelerine güçle hakim olunabilir fikrine dayanmış gibidir. Amerikalıların, ezici güce karşı yüksek bir ilkeye inanmalarından dolayı şehadetin yüceliğine tam kanaat getirmiş muhaliflerle karşı karşıya geldikleri zaman, bu tür siyasetlerle nasıl başarı bekleyeceklerini insan merak ediyor.

İran’ın yeni eylemci kendini görme biçiminin bir başka yönü ise, İslâm’ın, bâtıl ve şer karşısında hakikat ve adalet için bir savaş olduğu anlayışına merkezî bir yer vermesidir. Bir İran köyünde Haziran 1978’den Aralık 1979’a kadar araştırmalarda bulunan Amerikalı bir kadın antropolog, köylülerin, Hz. Hüseyin’in dinsiz (godless) bir zorbaya karşı mücadele veren biri olduğu ve onun şehadetinin tüm gelecek çağlar için bir örnek teşkil ettiği şeklindeki yeni anlayışı şevkle benimsemiş olduklarını tesbit etmiştir:

Hz. Hüseyin, tüm zamanların İslâm şehidi (hem şehit, hem tanık anlamına) olmak için ve dünyevî yenilgiyi fiilen göze almasından dolayı, o ve şehadeti Şîî İslâm’ın merkezî bir paradigması olmuştur. Bu İslâm görüşünde, bütün insanlık tarihi şer güçlerle iyilik yanlısı güçler arasındaki bitmeyen bir kavga olarak resmedilir. Her çağda, diye anlattı bana köylüler, bir Hüseyin, yani Allah için savaşan ve bir Yezid, yani Allah’a karşı savaş açan biri vardır.¹²¹

Ancak, Sünnî Müslümanlardan farklı olarak, Şiîler kendilerini şer karşısında iyiliğin tek savunucuları olarak görmezler. Şüphesiz bunun nedeni onların sayıca az -Sünnîlerin ancak on veya on ikide biri- ve çoğunlukla dünyanın sadece küçük bir bölgesinde yaşıyor olmalarıdır. Ayetullah Humeynî de, tıpkı Şeriatî gibi, dünyanın her

121. Mary Gland, Keddîe (ed.) *Religion and Politics*, s. 226.

yerindeki özgürlük hareketlerini, aynı kavgayı veren, dolayısıyla potansiyel müttefikler olarak görür. Nitekim İran'ın, Birinci Dünya'ya karşı verdiği mücadelede Üçüncü Dünya'nın liderliğine oynadığını söylemek mümkündür. İranlı liderler, özgürlük teolojisini destekleyen Hıristiyan tipi ile Müslümanların gözünde, karşısında mücadele verdikleri kötülük ve bozgunculuğun kaynağı olan "büyük Şeytan"ın ekonomik ve siyasî faaliyetlerini eleştirmeyen sözde Batılı Hıristiyan arasında bir fark bulunduğunun da, öyle görünüyor ki farkındadırlar.

Bu şer güçleri arasında en göze çarpanı Irak'taki mevcut rejimdir. Devlet başkanı Saddam Hüseyin, haklı olarak, sadece bir zorba olarak görülmez, o ve yönetici seçkin kesim aynı zamanda kâfir ve mürted olarak kabul edilir. Başkalarının bunlara, İslâm'ın kendine özgü olan uygulamalarını pek gözetmeyen, sözde Müslümanlar demesi de mümkündür. Sözgelimi, üniversite resepsiyonları gibi toplantılarda Iraklıların yapacağı hemen hemen tek şeyin viski içmek olduğu bilinmektedir. Tıpkı İmam Hüseyin'in kâfir ve mürted Yezid'le uzlaşmasını düşünmenin imkânsız olduğu gibi, aynı şekilde Ayetullah Humeyni'nin de Irak'la barış yapması son derece güçtür. İmam Hüseyin'in hiçbir başarı umudu taşımamakla birlikte, bir ilkeye inanarak canını feda etmeye hazır olması örneği burada rol oynamaktadır. Bu husus, Şii kendini görme biçiminin Sünnilerinkinden ayrıldığı noktalardan biridir; zira Sünnî ulemâ cihadın ancak belli bir zafer şansı bulunan durumlarda yapılması gerektiğini kabul etmiştir.

Sonsöz

İslâmî fundamentalizmle ilgili bu incelemeden sonra mevcut konuma ilişkin bazı düşünceler düzene girmiştir. Görünen o ki, tüm Müslümanlardan cevap bekleyen temel soru, tek dünyanın bir parçası olmak mı, yoksa buna boş vererek tamamen kendilerine ait bir İslâmî dünyada mı yaşamak istedikleri sorusudur. Şüphesiz, Müslümanların büyük çoğunluğunun Batı'da üretilen her türlü maddi konfor ve lüksü almak istedikleri açıkça ortadadır; ama çok sayıda gelenekçi bunlara sahip olmakla birlikte, yine de kendi içinde çökmüş ve İslâm toplumunu bozucu bir şey olarak gördükleri Batı kültürünün başka yönlerine bulaşmadan kalabileceklerini düşünmektedirler. Bu tutumun İslâm tarihinde derin kökleri vardır. Hicrî üç ve dördüncü yüzyıldan beri ulemâ geleneksel dünya görüşünün mutlak hakimiyetini güvence altına almak için totaliter yöntemler uygulayagelmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda din kurumu Batı'daki yeni entellektüel akımları hiç kâle almamakla ve imparatorluk tebaasının bu konularda bir şeyler öğrenmesini engellemekle bu dünya görüşünü saf haliyle koruyabileceğini düşünmüştür ve hâlâ bu tür bir siyaset yürütmeye çalışan tepkici ulemâ grupları bulunmaktadır.

Bu tür bir siyaseti imkânsız kılan şey nisbeten basit bir olgudur. Belki de Müslümanlar Batı ürünlerinin üretilmesinde hiçbir pay sa-

hibi olmadan onları satın almak suretiyle Batı üzerinde salt bir parazit olmak istemiyorlar. Ancak, eğer doğal ve toplumsal bilimlerle teknolojik endüstride Müslüman uzmanların bulunması zorunluy-
sa, bunlar ister istemez Batının genel entellektüel bakış açısından bir şeyler elde edecek ve geleneksel İslâmî dünya görüşünün, rasyonel-
lik iddiasında bulunmasına rağmen hiçbir cevap bulamadığı sorula-
rı sormaya başlayacaklardır. Bu somut bir olgudur. Eğer Müslü-
manlar dünya bilimsel hareketi içinde bir paya sahip olmak istiyor-
larsa, kendilerini ortaçağa ait olan dünyalarının kalelerine kapata-
mazlar; bunun yerine kendilerini içinde çokça değer barındıran da-
ha büyük bir dünyanın parçası olarak görmek zorundadırlar. İnsan,
gerçekten Müslümanların sadece dünya biliminden değil, insan so-
yunun bütün entellektüel ve kültürel hayatından pay almak isteye-
ceği beklentisinde olabilir. Bu, aynı dünyada yaşayan insanlar olarak
bizim mirasımızdır.

Eğer Müslümanlar Daru'l-İslâm ve Daru'l-Harb ikiliğine dayalı
olarak düşünmeye devam eder ve ilkinin bu ikili dünyanın daha bü-
yük kısmı olduğunu veya kısa zamanda olacağını sanırsa, Daru'l-İs-
lâm'da yaşamaya devam etmek ve dünyanın geri kalan kısmını gör-
mezlikten gelmek tatmin edici gelebilir. Ancak gerçek, Müslüman-
ların bütün insanlığın ancak beşte biri kadar olduğu ve öteki beşte
dört arasında İslâm'a geniş çaplı ihtida akışı olduğuna ilişkin hiçbir
işaretin bulunmadığıdır. Buna göre, dünyanın daha büyük bölü-
münde olup bitenlere kendilerini kapatan Müslümanlar, gerçekte
kendilerine bir getto oluşturuyorlar demektir. Dünyanın geri kalan
kısmında ne olup bittiğinin farkında olmak zorunlu olarak onu
onaylamak değildir. Ne var ki, dünyanın geri kalan kısmındaki dinî
ve iyilikseverlik hareketlerinden bütünüyle habersiz olan çok sayıda
gelenekçi Müslüman bunların tümünün değersiz olduğunu düşün-
me yoluna gitmektedir. Başka dinler üzerine Müslümanlar tarafın-
dan daha erken dönemlere ait çalışmalar genellikle öğretileri sapık
olarak nitelendirilebilecek noktalara yönelmiştir. Bugün Müslü-
manları özellikle ilgilendirmesi gereken hususlardan biri, başka din-

leri, onlarda müsbet değer adına neler bulunduğunu görmek için incelemektir. Bu şekilde, dünyanın geri kalan kısmının savaşılmaması gereken değil, paylaşılan amaçlar uğrunda işbirliğine gidilebilecekleri çok sayıda insanla dolu olduğunun farkına varabilirler.

Bu, Müslümanların bakış açısında ihtiyaç duyulan en önemli değişimin bir yüzüdür; yani tüm tarihsel hakikatlere açıklık. Sir Hamilton Gibb'in işaret ettiği gibi,¹²² İslâm düşüncesi hicri/İslâmî dördüncü yüzyıldan sonra esnekliğini kaybederek kemikleşmiştir; ve bu büyük ölçüde, tarihçilerin, kendi disiplinlerinin bağımsızlığını koruyup sürdürme yerine; teolojik dogmanın, ulemânın dile getirdiği şekildeki ihtiyaçlarının güdümünde bulunmayı kabul etmelerinden kaynaklanmıştır. Ancak, eğer tarihin akışı, Müslümanların kabul ettikleri gibi, Allah tarafından belirleniyorsa, insanın, Allah'ın yapması gerekli diye düşündüğü/kurguladığı şeyi O'nun gerçekten yaptıklarının yerine koyması veya başka türlü söylesek, teolojik açıdan yeniden yazılan bir tarihi (Allah'ın gerçekten yarattığı), eleştirel tarihçi yöntemleriyle keşfedilebilecek olan, nesnel olgularla değiştirmesi, bir inançsızlık belirtisi halini alır.

Bu "inanmama" ve İslâm'ın tarihsel olmayan kendini görme biçiminin çağdaş olaylara etkide bulunduğu önemli noktalardan biri, ilk dönem İslâm'ın, geri dönülmesi mümkün ve arzu edilir mükemmel bir toplum olarak görülerek idealleştirildiğinde ortaya çıkmaktadır; bu tür hiçbir geri dönüş çağdaş sorunlarımızı çözemez. Dahası hiçbir idealleştirme derecesi Hz. Muhammed zamanında Arabistan'ın barbar bir geçmişten doğmakta olduğu olgusunu iptal edemez. İslâm'ın eski barbarlığı yenmeye çalıştığını söylemek doğru olabilir; ama bu barbarlığın izleri ilk (erken) İslâmî uygulamalarda baki kalır ve bunlar Kur'an tarafından tasdik ve tasvip edilir. Yakalanan muhaliflere (düşmanlara) el ve ayaklarının (çaprazlama T.K.) kesilmesi suretiyle (Maide: 33) işkence edilmesi ve hırsızlığın cezası olarak el kesilmesi (Maide: 38) buna örnektir. Fazlur Rahman yeni

122.H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, s. 124 vd.

ahlâkî ve hukukî formüllendirmelerin tek başına alınmış ayetlere değil, bir bütün olarak Kur'ân'ın öğretisine dayandırılması gerektiğini söylerken kafasında tuttuğu belki de bu tür ayetlerdir. Olgunlaşmış bir medeniyette yaşayan insanlar uzak geçmişin bu tür uygulamalarını takip edilecek bir ideal olarak kabul etmezler.

Tarihî olmayan kendini görme biçimi, Müslümanların hayatını başka bakımlardan da zaafa uğratmaktadır. V.S. Naipaul'un *Among the Believers* (Mü'minler Arasında¹²³) adlı kitabında "Tarihi Öldürmek" adlı bir bölüm vardır; bu bölümde geleneksel tarih öğretisinin nasıl bir veya iki dönemin yüceltilmesi, geri kalan kısmının ise gözardı edilmesinden ibaret olduğunu anlatır. Tüm bunlar, Kur'ân'a uymada ilk Müslümanlar (Araps) gibi olmaları teşvik edilen günümüz Müslümanları için de geçerlidir. Onun göz attığı okul kitaplarında Hz. Ali'nin ölümüne kadar olan dönemin idealleştirilmiş resmi ile Muhammed İkbal ve Muhammed Ali Cinnah'ın hayatları arasında hemen hiçbir şey yoktur; o, böyle bir tarihin yönünün gerçekdışılık olduğu neticesine varır. Müslümanlar, modern dünyada üstlerine düşeni gereği gibi yapmaları için, İslâm tarihindeki belli başlı olaylar hakkında sadece geniş ve gerçekçi bilgiye sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda dünyanın geri kalan kısmının bugün oldukları yere geldikleri uzun süreçler hakkında da birşeyler bilmek zorundadırlar.

Müslümanların, eğer bir Tek Dünya'nın nimetlerinden tam bir pay almak durumundalarsa, çok çalışmak zorunda oldukları başka bir alan da Şeriatın geniş tutulması ve yeniden formüllendirilmesidir. Şeriatın, insan hayatının her yönüne ahlâkî bir irşatta bulunduğu iddia edilmektedir; öyle ki bunun gerçekten ortaçağ hayatının büyük bir bölümünü kapsadığı kabul edilebilir; ama bunun yirminci yüzyılın sonunda hayatın yeni toplumsal yapılarına uyarlanması için çok az şey yapılmıştır. Bu alanda, "fıkıh ilkelerinin" (usûlu'l-fikh) yeniden formüle edilmesi ihtiyacına ilave olarak, Müslüman fıkıhçı-

123. V. S. Naipaul, *Among the Believers: an Islamic Journey*, Harmondsworth, 1982, ss. 125-35.

ların (hukukçuların) gayrimüslim hukukçularla ne kadar ortaklıklarını bulduğunu ve Birleşmiş Milletler için tam bir ahlâkî temel üstünde ve uluslararası hayatın başka yönleri üzerinde ne kadar işbirliğine gidebileceklerini idrak etmeleri gerekir. İnsan haklarının ayrıntıları konusunda Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki farklar, Müslümanlar tarafından kabul edilen insan haklarının İslâm ülkelerinde gerçekten gözetildiğini güvence altına almak için adım atılması ihtiyacına Müslümanlar gözlerini kapatmamalıdır. Bunun için, Müslüman kamu bilincinde insan haklarının önemi ve İslâm ülkelerinde hakların gözetilmesini sağlayacak kurumların oluşturulması yönünde bir uyanışın olması gerekmektedir.

İslâm hakkında hatalı kendini görme biçiminin düzeltilmesine yönelik böyle bir program hayali ve gerçekleşme ihtimali olmayan bir program olarak görünebilir. Bununla birlikte, işaret edilmesi gereken birtakım karşıt etkenler bulunmaktadır. Ulemanın bazıları daha liberal eğilimler sergilemeye başlamıştır ve şüphesiz, İslâm'da geniş ve genelde sessiz bir liberal fikir bünyesi bulunmaktadır. Sıradan Müslümanlar, ilk dönem İslâm'a geri gittiklerinde bulacakları vad edilen temiz ve içaçıcı şartların pratikte gerçekleşmesinin ihtimal dışı olduğunun farkına vardıkları zaman, bu siyaseti savunanlara karşı büyük bir duygu değişikliği olabilir. Çağdaş entellektüel ve kültürel kargaşada yüzeyin altında fazlasıyla canlılık bulunmaktadır; öyle ki bundan sahneyi baştan başa değiştirecek yeni inisiyatiflerin patlak vermesi de mümkündür. Müslüman olsun, gayrimüslim olsun, Tanrı'ya inananların gerçekleşmesi için dua etmek zorunda olduğu sonuç en azından budur.

Bibliyografya

- 'Abduh, Muhammad, *The Theology of Unity*, translated by I. Musa'ad and K. Cragg, London, Allen & Unwin, 1965.
- Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, London, Oxford University Press, 1933.
- Ahmad, Khurshid (ed.), *Islam, its Meaning and Message*, London, Islamic Council of Europe, 1976.
- Ahmad, Kh. and Ansari, Z. I. (eds), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of ... Mawdudi*, Leicester, Islamic Foundation, 1979.
- Ammeer Ali, Syed, *The Spirit of Islam*, London, Christophers, 1922.
- Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World*, London, Athlone Press, 1976.
- Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve 1982.
- Arkoun, Mohammed, *Essais sur la pensée islâmique*, 3rd edn, Paris, Maisonneuve 1984.
- Arkoun, Mohammed, *Pour une critique de la raiison islâmique*, Paris, Maisonneuve, 1984.
- Arkoun, Mohammed, 'Émergences et problèmes dans le monde musulman contemporain', *Islamochristiana*, 12 (1986), 135-61.
- Barral, J. M. (ed.), *Orientalia Hispanica*, vol. 1, Leiden, Brill, 1974.
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.
- Bocock, R. and Thompson, K. (eds.), *Religion and Ideology*, Manchester, Manchester University Press, 1985.
- Boland, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Mouton, 1971.
- Cachia, Pierre, *Tâhâ Husayn*, London, Luzas, 1956.

- Carré, O. and Michaud, G., *Les frères musulmans*, Paris, Gallimard/Julliard, 1983.
- Cragg, Kenneth, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh University Press, 1965.
- Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., English, Leiden, Brill, 1960.
- Encyclopaedia of Religion*, The, New York, Macmillan, 1987.
- Freeth, Z., and Winstone, H. V. F., *Explorers of Arabia*, London, 1978.
- Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.
- Gibb, H. A. R., and Bowen, H., *Islamic Society and the West*, i/2, London, Oxford University Press, 1957.
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, çeşitli baskıları.
- Hamdard Islamicus*, quarterly, Karachi, Hamdard Foundation (Pakistan).
- Hoffman-Ladd, Valerie J., 'Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt', *International Journal of Middle East Studies*, xix (1987), 23-50.
- Hughes, Gerard W., *God of Surprises*, London, Darton, Longman & Todd, 1985.
- Ibn Hishâm, *Sîra*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, Dieterich, 1858-60.
- Imam*, monthly, London, Iranian embassy.
- Islamochristiana*, annual, Rome, Pontificio Istituto di Studi arabi e d'Islamistica.
- Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, Rlil, 1969.
- Keddie, Nikki (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Keddie, Nikki, *Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran*, New Haven, Yale, 1981.
- Keddie, Nikki (ed.), *Religion and Politics in Iran*, New Haven, Yale, 1983.
- Küng, Hans ve diğerleri, *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam*, Hinduism and Buddhism, New York, Doubleday, 1986.
- Küng, Hans, 'Christianity and World Religions: the Dialogue with Islam as One Model'i with Responses by Seyyed Hossein Nasr and others, *Muslim World*, 77 (1987), 80-136.
- Kuran, Timur, 'The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment', *International Journal of Middle East Studies*, xviii (1986), 135-64.

- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford University Press, 1961.
- Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1982.
- Massignon, Louis, *Opera Minora*, vol. I, Beirut, Dar al-Maaref, 1963.
- Maududi, Abul A'la, *Towards Understanding Islam*, 6th edn, Karachi, Islamic Publications, 1960.
- Maududi, Abul A'la, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, 2nd edn, Karachi, Islamic Publications, 1966.
- Naipaul, V. S., *Among the Believers: an Islamic Journey*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982.
- Nöldeke, Theodor and Schwally, F., *Geschichte des Qorâns*, 2nd edn reprinted, Hildesheim, Olms, 1961.
- Piscatori, James P. (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Ramsey, M. and Suenens, L. J., *The Future of the Chirsitan Church*, London, 1971.
- Risalat al-Jihad*, monthly, Tripoli (Libya), Islamic Call Society.
- Ruthven, Malise, *Islam in the World*, Harmondsworth, Penguin Books, 1984.
- Shariati, Ali, *Hajj*, translated by Somayyah and Yaser, Bedford (Ohio), Free Islamic Literatures, 1977.
- Sherif, Faruq, *A Guide to the Contents of the Qur'an*, London, Ithaca Press, 1985.
- Toynbee, A. J., *A Study of History*, vol. iv., London, Oxford University Press, 1939.
- Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985.
- Van der Post, Laurens, *Jung and the Story of our Time*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Waardenburg, Jacques, 'World Religions as seen in the Light of Islam', in A. T. Welch and P. Cachia, *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979.
- Watt, W. M., *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- Watt, W. M., *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press 1956.
- Watt, W. M., 'Created in His Image', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, xviii (1959-60), 38-49.

- Watt, W. M., *Muhammad Prophet and Statesman*, London, Oxford University Press, 1961.
- Watt, W. M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.
- Watt, W. M., 'Belief in a "High God" in pre-Islamic Mecca', *Journal of Semitic Studies*, xvi (1971), 35-40.
- Watt, W. M., 'The Qur'ân and Belief in a "High God"', *Der Islam*, 56 (1979), 205-11.
- Watt, W. M., *Islam and Christianity Today*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Watt, W. M., *Muhammad's Mecca: History from the Qur'ân*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- Zafrulla Khan, M., *Islam, its Meaning for Modern Man*, New York, Harper & Row, 1962.
- Zafrulla Khan, M. *Muhammed, Seal of the Prophets*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

İndeks

A

- Abbasiler, 32, 134, 135
 Abduh, Muhammed, 81-84, 174
 Abdunnasır, Cemal, 85
 Adams, Charles C., 82
 Hz. Adem, 30
 Afgâni, Cemaleddin, 82, 182
 Ahmed İbn Hanbel, 52-54, 162
 Ahmed, Mirza Gulam, 25, 91-94
 Ahmediyye, 25, 91-94, 161
 Hz. Ali, 180, 182, 184, 202
 Ali Abdurrezzak, 56
 Ali Şeriati, bkz. Şeriati, 192
 Aligarh Üniversitesi, 68, 99, 105
 Amerika, 11-13, 22, 38, 58, 65, 67, 149, 150
 Arkoun, Muhammed, 23, 105-107
 Atatürk, bkz. Mustafa Kemal, 61, 76, 102, 188
 Ayetullah, 37, 147, 149-151, 173, 186, 187, 192-196
 Azad, Mevlana, 139

B

- Baskı (mihne), 52, 145

- el-Behiy, Muhammed, 165
 Beydavî, 78
 bilgi kavramı, 33, 34
 Bizanslılar, 38
 Blunts, 75
 Boucaille, Maurice, 30
 Burûcerdi, Ayetullah, 186
 Butto, Benazir, 167

C

- Cebrail, 28
 Cehennem, 31
 Celal Al-i Ahmed, 189
 Ceza, 41-46, 86, 129, 136
 Cinnah, Muhammed Ali, 202
 Cragg, Kenneth, 98

D

- Dâru'l-harp, 113, 143, 152, 200
 Dâru'l-İslâm, 113, 138, 143, 184, 200
 Hz. Davud, 129, 130, 169
 Descartes, 77
 Diplomatik dokunulmazlık, 111, 143, 195

Doughty, Charles, 75

E

H. Ebu Bekr, 133, 180, 182

Ehl-i Sufî, 40

Emir Ali, 99, 100, 154

Endonezya, 103, 104, 118

Ezher Üniversitesi, 56, 70, 81-83,
104, 156, 171

F

Fanon, Frantz, 190

Felâsife, 32, 111

Fetvâ, 49, 50, 185

Feuerbach, 23

Firdevsî, 183

Fundamentalist, 13, 14, 77

G

Gazalî, 32, 54, 111

Geertz, Clifford, 114

Gibb, Sir H., 34, 43, 98, 101, 107,
148, 195, 201

Gibbon, Edward, 27,

Goldziher, Ignaz, 84

H

Haçlılar, 37, 38, 73, 144

Hadis, 18, 79, 163, 183, 186

Halife (hilafet), 142

Hanbelîler, 154

Haricîler, 28

H. Hasan, 180

Hasan el-Bennâ, 84-87

Hellenizm, 32, 170

Hindistan, 67, 73, 75, 91, 92, 98,
105, 138

Hukuk okulları (mezhepler), 18, 21,
46, 53, 54, 57, 125, 154, 160, 180,
183

Hume, 23, 77

Humeynî, Ayetullah, 37, 147, 149,
151, 173, 192, 197

H. Hüseyin, 180, 181, 183, 191,
192, 196

Hüseyin, Saddam, 197

İ

İbn İshak, 29,

İbn Rüşd, 17

İbn Sînâ, 32, 54

İctihad, 154, 185

İkonik, 122

İmamiye, 48, 179, 180, 182-185

insan hakları, 160, 203

İran, 15, 19, 24, 31, 33, 54, 55, 62,
111, 121, 132, 140, 142, 147,
149-151, 164, 167, 173, 178, 182-
192, 194-197

H. İsa, 11, 12, 25, 28, 36, 44, 123,
125, 127, 131, 168, 169, 173-175

İslâmî Çağrı cemiyet, 77, 90

İsrail, 36, 38, 123, 127, 145, 169, 175

H. İsmail, 57, 123

J

Jafri, S. H. L., 180

K

Kaddafi, 38, 77, 90, 91

Kelam (felsefî teoloji), 10, 24, 32,
40, 170, 197, 201

korunmuş azınlıklar, 27-30, 36, 39,
133, 138, 143, 144

Kuran, Timur, 160

Kur'ân, 18, 19, 21, 24-31, 35, 36, 38,
40-46, 49, 51, 52, 55, 57, 66, 73,
78, 80, 92-94, 102, 103, 106, 107,
112-114, 120, 124-135

Kung, Hans, 173, 174

L

Lammens, H., 118

Lewis, B., 34

lex talionis, 43

M

Madjid, Nurcholis, 104

Mahmud, Sultan II., 60, 64, 65

Mantık, 32, 55

Margoliouth, D. S., 118

Mehdi, 101, 103, 147, 148, 182, 184,
195, 196

Me'mun, 51

Meryem, 36, 124

Mevdudi, 68, 86-90, 135, 137, 138,
140, 146, 147, 174

Hız. Muhammed, 21, 24-26, 28-31,
36, 38-43, 49, 56, 57, 79, 81, 92,
98, 100, 113, 114, 125-129, 132,
133, 142-145, 148, 153, 157, 160,
168, 170-173, 175, 176, 180, 181,
192, 194, 201

Muhammed Ali, 138, 202

Muhammed Hasan, Şeyh, 186

Muhammed Rıza Şah, 188

Muhtesib, 50

Murtaza Ensâri, Şeyh, 186

Mz. Musa, 25, 168, 169, 175

Mu'tezile, 54, 107

Müceddid, 91, 94, 107, 177

Müslüman Kardeşler, 84-87, 148

N

Naipaul, V. S., 147, 170, 202

Napoleon, 38

O - Ö

Hız. Osman, 40, 180

Osmanlı İmparatorluğu, 34, 37, 48,
50, 51, 55, 58-67, 69, 74, 77, 134,
139, 184, 199

Hız. Ömer, 27, 42, 180

P

Pakistan, 25, 57, 63, 87, 90-92, 94,
102, 105, 138, 147, 161, 167

R

Rahman, Fazlur, 14, 34, 105-107,
135, 156, 201

Reuter, Baron de, 152

Rıza şah, 187, 188

S

Sâbiiler, 168

Sadık el-Mehdi, 103

Sale, George, 178

Seyyid Ahmed Han, 58, 99

Seyyid Hüseyin Nasr, 112

Seyyid Kutub, 84, 111, 148, 149

Smith, Wilfred c., 98

Sömürgecilik, 22, 39, 67, 74-76, 78,
103, 111, 143, 144, 149, 190

Suharto, Başkan, 104

Sûret, 30

Suudi Arabistan, 18, 63, 69, 70, 162,
167

Sünnet, 24, 25, 103, 160

Sünnilik, 184

Ş

Şah İsmail, 182, 184

Şa'rawî, huda, 166

Şeriat, 10, 45, 50, 53, 60-64, 69, 70,
85, 86, 89, 94, 100, 103, 111, 112,
119, 139, 141, 143, 146, 148, 153,
154, 159, 160, 163, 172, 183, 185,
188, 189, 191-196, 202

Şeriatî, Ali, 192
 Şeyhulislâm, 48, 49
 Şiilik, 19, 52, 54, 179, 180, 182, 184,
 191-197
 Şirazî, Ayetullah, 187

T

Taberî, 38, 39
 Tâhâ Hüseyin, 56, 57
 Tahrif, 26, 27, 54, 55, 112, 168-172
 Tarihsel eleştiricilik, 128
 Toynbee, Arnold, 45
 Türkiye, 61, 62, 66, 67, 69, 76, 98,
 101, 102, 134, 167, 188, 192

U - Ü

Ulemâ, 19, 24, 25, 41, 47-50, 55, 56,
 58, 60, 62-71, 76, 78, 81, 83, 86-
 88, 92, 94, 102, 105, 111, 117-
 119, 136-138, 142, 154, 156, 159,
 161, 166, 174, 182, 184-192, 201

Usûlî okul, 185

V

Van der Post, Laurens, 80, 95
 Vasco da Gama, 73
 Venedik, 35

Y

Yahudiler, 26, 27, 123, 144, 145, 170
 Yahudilik, 25, 29, 112, 113, 127,
 128, 168, 169, 175
 Yeremya, 126, 166
 Yezid, 180, 181, 196, 197

Z

Zafrulla, Khan, 92, 93
 Zekat, 159
 Zerdüştilik, 144, 149, 168, 183
 Zina, 42