



el Hamra Sarayından bir duvar yazısı

# Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat

Yasin AKTAY\*

---

Atıf/©: Aktay, Yasin, (2008). Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 43-73.

**Özet:** Reform, ictihad ve tecdid kavramları, teorik tarihleriyle bir arada düşünüldüğünde, İslâm'ın bir hayat dini olduğu gerçeğini belirgin bir vasfı olarak öne çıkarıyor. İslâm'da ictihad kapısının kapanmış olduğuna dair genel kabul görmüş düşünce yanlış olmakla birlikte İslâm'ın halife sonrası durumuyla ortaya çıkmış siyasal şartları bağlamında bu fikrin yaygınlaşmış olması tesadüf değildir. İctihad kapısını kapanmış saymanın bir savunma refleksi olarak anlaşılması mümkündür. Buna karşılık İslâm bir hayat dini olarak daha önceden olduğu gibi Gazzali'den sonra da dünyanın her yanında ve tarihin her döneminde sürekli yeniden yorumlanmış ve çok farklı kültürlerle ve toplumsal tecrübelerle buluşarak değişik sentezler ortaya koymuştur. Bu sentezlerin her biri kesintisiz bir ictihad pratiği sayesinde mümkün olmuştur. Bu yazıda bu İctihadın hermenötik ve yöntemsel koşulları irdelenecek ve modern dönemde özellikle reform beklentilerinin dini münasebeti ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm reformu, ictihad, tecdid, İslâm modernleşmesi, ictihad hermenötisi

---

Modern dünyanın hâkim ve revaçtaki değerleri bağlamında düşünüldüğünde, reform kavramı son derece olumlu çağrışımları olan bir kavramdır. Eski dünyanın köhnemiş alışkanlıklarının düzeltil-

---

\* Prof. Dr., Selçuk Üniv. Edebiyat Fak. Sosyoloji Böl.

mesi, yeni ve taze formların benimsenmesi, rutinleşmiş ve rutinleştiği için hayatın dinamizmini karşılamaktan uzaklaşmış kurumlarının yeniden yapılandırılması, modern dünyanın tarihsel seyrine paralel gelişmelerdir. Modern dünyanın başlangıcına, bilhassa Hıristiyanlık tarihi içinde yaşanmış büyük harfli Reformasyon damgasını vurmuştur. Belki bu Reformasyon, daha sonra ortaya çıkacak ve yüzyıl sürecek olan kanlı din savaşlarının da başlangıcını oluşturmuş olsa da, son kertede galip gelen Avrupa modernleşmesinin değerleriyle uyumlu bir tarih bütünlüğü içinde saygın yerini almıştır. O kadar ki, kavramın küçük harfli kullanımına bile hep bir olumluluk taşıdığı söylenebilir. Oysa aynı kavram İslâm'la ilişkili olarak düşünüldüğünde aynı olumlu çağrışımlara sahip değildir. Bunda ise kuşkusuz kavramın Türkiye'deki bozuk sicilinin önemli bir rolü vardır. Gerçi İslâm dünyasının genelinde reform kavramı bağlamında, İslâm'ın Hıristiyanlığa benzer bir dönüşüm geçirmesine karşı bir duyarlılık var olmuştur. Açıktır ki, İslâm'ın Hıristiyanlık tarihine ait herhangi bir dönüşümü taklit etmesini gerektirecek her türlü telkine karşı asgari bir Müslüman duyarlılığı için güçlü teolojik ve kültürel nedenler var olmuştur. Ancak reform kavramını Hıristiyanlık tarihinden bir miktar kırtarılarak çağdaşlaşma tarihinin rutin veya olumlu eylemlerinden biri olarak benimsemenin bir şekilde mümkün olduğu bağlamlar da olmuştur. İşte bu bağlamlara karşı bile kavramın Türkiye'deki tarihi güçlü bir ket vurmuştur.

Türkiye'de İslâm Reformu olarak gündeme getirilen proje İslâm'a içerden bir müdahale gibi, İslâm'ın kendi ihtiyaçlarının bir sonucu olarak ve Müslümanların kendi inisiyatifleriyle karar verilmiş bir hamle olarak algılanmamış, aksine İslâm'a yabancı, hatta İslâm'a düşman bir inisiyatifin bir müdahalesi olarak algılanmıştır. 1928 yılında gündeme getirilen İslâm Reformu projesi, İslâm'ı alelenen Hıristiyanlığa benzetmeye çalışan bir yaklaşımdı. Bu yaklaşımda İslâm'ın Hıristiyanlıktan aşağıda görülmesi ve Batı'daki bütün teknolojik ve toplumsal gelişmelerde bir payı olduğu düşünülen Hıristiyanlığa İslâm'ın da benzetilmesi öngörüliyordu. Bu çerçevede camilere kiliselerdekine benzer bir biçimde sıraların

konulması, ezanın, duaların, Kur'an okumalarının veya genel olarak bütün ibadetlerin Türkçeleştirilmesi, yine camilerde kiliselerdekine benzer bir biçimde ilahiler okunması için orgların konulması gibi öneriler İslâm'ın reform projesi kapsamında yer alan düzenlemelerdi. Bunlar tabii ki hemen beklenen büyük tepkiyi çekmekte gecikmedi. Özünde kendini tek hak din olarak Hıristiyanlıktan üstün kabul eden İslâm'ın Hıristiyanlık karşısında aşağılanması anlamına gelen bu projeye duyulan öfke, aynı zamanda reform kavramının her türlü çağrışımına karşı da duyarlı bir tarihsel bilinci derin bir biçimde işledi. Belki tam da bu tecrübenin etkisiyle İslâm ve reform kavramını bir arada düşünmek büyük bir vebal üstlenmekle eşdeğer hale gelmiştir.

### **Kapalı Kapının Berisindeki İctihad**

Reform kavramının içerdiği bütün yan anlamlarıyla birlikte yüklendiği bu olumsuz çağrışımın tek etkisi İslâm'ın herhangi bir doğrudan reform girişimine kapanması olmamış, aynı zamanda İslâm'ın her türlü yeniden-yorumlaması girişimi de, ta baştan böyle bir vebalin psikolojik baskısı altında ya bastırılmış ya da kendini bastırmıştır. İslâm'ın harici herhangi bir müdahaleyle yorumlanmasına karşı gelişen refleks İslâm'ın içerden herhangi bir yorumlanmasıyla ilgili istek veya iradeyi de büyük ölçüde bitirmiştir. Bu durum icthad kavramına ilişkin geleneksel tutumları da büyük ölçüde belirlemiştir. İmam Gazzali'den beri icthad kapısının kapanmış olduğuna dair İslâm geleneğine atfedilen, özünde tartışılabilecek görüş, belki de ancak bu tarihten itibaren hem geçmişe dönük nesnelci bir görüş hem de geçmiş ve geleceğe dönük normatif bir ilkeye dönüşmüştür. Öyle ki Gazzali'den beri icthad yapılmamış olduğu gibi bir tespit alabildiğine yaygın bir kabul görmüştür. Gerçekte ise bu, icthad kavramının ancak çok dar bir tanımı benimsendiğinde bile doğrulanması mümkün olmayan bir kabuldür. Zira Gazzali'den sonra da İslâm tarihinde icthadlar hiçbir şekilde eksik olmamıştır. En basitinden Gazzali'den itibaren dünyanın her yanında sayısız toplum veya devlet kurmuş olan Müslümanların buralarda ortaya koydukları sayısız hukuki, fikhî,

siyasi ve toplumsal tecrübenin hepsinin yine sayısız yeni icthadlar eşliğinde mümkün olmuş olduğunu göz ardı etmek, beşeri tecrübenin tabiatına aykırıdır. Bizzat Osmanlı imparatorluğunun üç kıtaya yayılan tecrübeleri yine her alanda fiilen üretilmiş ve uygulanmış olan sayısız içtihadın oluşumuyla mümkün olmuştur.

Doğrusu bu kadar devasa bir tecrübenin içinde hiçbir yeni içtihadın bulunmadığını söylemek akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine aykırıdır. Osmanlı'nın gerek Bizans'tan devralmış olduğu kurumlar ve uygulamalar, gerekse Anadolu, Balkanlar ve Hicaz'da karşılaştığı bin bir türlü meselenin karşısında eski fikhî formlarla yetinmiş olduğunu ve İslâm hukuk, fıkıh ve siyaset tarihine hiçbir yenilik katmamış olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu tecrübeyle sadece bu soru eşliğinde dönüp bir daha bakmak bile icthad kapısının Gazzali'den beri kapanmış olduğu düşüncesinin ne kadar naif ve saçma olduğunu düşündürmeye yetecektir. Üstelik sadece Osmanlı tecrübesi bile yeterince devasa ve her türlü fikhî çerçeveyi olduğu gibi bırakmayarak yeterince zorlayabilecek bir dinamizme sahipken, İslâm dünyasında içtihadın sınırlarını zorlayabilecek ve farklı yorumların ortaya çıkmasını mümkün kılacak, dünyanın her tarafında sayısız başka tecrübeler vardır. Hindistan, Orta Asya, Uzak Asya, Malezya, Güney, Kuzey ve Orta Afrika, Balkanlar, Endülüs ve Avustralya'da bin yıla yakın bir süre içinde yaşanan tecrübeler Müslüman toplulukların karşısına yine sayısız tecrübe çıkarmış ve bütün bunların İslâm'ın klasik metinlerindeki karşılıkları, tabiri caizse "kitaptaki yerleri" tespit edilmeye çalışılmıştır.

Vak'aların kitaptaki yerlerinin her zaman bire bir veya kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde bulunmuş olduğu elbette ki düşünülemez. O yüzden Müslümanların dini metinleriyle yaşadıkları gerçekleri bağdaştırma çabalarının zaman zaman te'vil, muvafakat, fetva, icthad gibi işlemlerden geçirilmiş olmasının Müslüman hayatının rutinlerinden olduğunu düşünmek gerekiyor. Bireysel yaşamından toplumsal ve siyasi hayatına kadar, Müslüman, gündelik hayatında karşılaştığı her şeye İslâmi bir "yargısal akılla"

yani bir fikhî kodlamayla karşılık verir. Karşılaştığı her şey ya helal ya da haramdır. Bu ana kategoriler kendi içlerinde müstehap, mendup, mekruh, haram liaynihi, ligayrihi vb. gibi alt kodlamalara tâbi olabilir. Müslümanın eylemlerinin hiç birinin bu kodlamalardan muaf tutulmadığını hesaba kattığınızda, Müslüman hayatının başlı başına bir fıkıh ve değişik düzeylerde bir ictihad aklını gerektiriyor olduğunu da takdir edebiliriz. O yüzden ünlü Mağripli Müslüman düşünür Muhammed Abid Cabirî'nin İslâm medeniyetini bir fıkıh medeniyeti olarak nitelenmesi çok yerindedir:

Yunan medeniyeti için nasıl “felsefe medeniyeti” veya Çağdaş Avrupa Medeniyeti için “Bilim ve teknoloji Medeniyeti” diyorsak İslâm medeniyeti için de bir fıkıh Medeniyeti diyebiliriz... Yakın zamana kadar Okyanus'tan Körfez'e dek bütün İslâm coğrafyasında, hatta Asya ve Afrika'nın çok iç kesimlerinde fıkıhla ilgili kitap bulunmayan bir Müslüman evi bulmak olası değildi. Başka bir deyişle Arapçayı iyi bilen her Müslüman'ın fıkıh kitaplarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Şu halde; fıkıh, Arap-İslâm toplumunda insanlar arasında en adil paylaşılan bir şeydir, diyebiliriz (Cabiri, 1997: 133 vd.).

Cabirî'nin nitelediği medeniyet hayatın her alanını belli bir metni merkeze alarak kodlama olarak düşünülebilir. Bu tarz bir nitelendirme aslında bir zaman Müslüman medeniyetini gereğinden fazla metin-merkezlilik gibi bir zaafı malul görmeyi de gerektiriyor. Bunun anlamı metnin lafzî anlamından bir dönem için çıkarılan kurallar manzumesinin dondurulup adına “Şeriat” denilmek suretiyle bir kutsallıkla nitelenmesi ve bütün hayatın ancak bu dondurulmuş metinsel içeriğe uydurulmaya çalışılmasıdır. Bu aslında açık bir fundamentalizm tarifidir ve kabul etmek gerekiyor ki, her zaman İslâm fıkıh tarihi içinde böyle bir eğilim de var olmuştur. Ancak Şeriat üzerine düşünme tarihi, aynı zamanda Şeriat'ı bütün sınırları ve kodları önceden belirlenmiş bir kurallar bütünlüğü olarak görmek ile Şeriatı her türlü ihtimale (olumsallığa) haiz bir hayat yolu olarak görmek arasında her zaman açık kapı bırakmıştır. Belki İslâm tarihinde Hz. Peygambere atfedilen tecdid

hadisi tam da bu donmuş İslâmi anlayışlara karşı yolun belli aşamalarının iktiza ettiği bir yeni ufku, yeni açılımları, yeni bakış açılarını geliştirebilenleri işaret ediyordur.

Bütün bunlar aslında İslâm fıkıh ve ictihad tarihinin aşına süreçleridir. Yine de bu süreçlere Müslüman kitlelerin, hatta her düzeydeki Müslüman âlimlerin aynı ölçüde aşına olduklarını söylemek mümkün değildir. Aksine Müslümanların zaman zaman belli sosyolojik süreçler sonucunda içlerine kapandıkları ve yaşamakta oldukları dinsel içeriğe metafizik bir anlam atfederek her türlü yorumdan sakındıkları durumlar olmuştur. Bu durumda Müslümanların belli bir ezberle nesilden nesile aktarmaya çalıştıkları sabit formlar vardır ve bu formların üzerine herhangi bir katkıda bulunmaktan özenle sakınılması bir bakıma İslâm'ın formel içeriğinin belli bir toplumsal pratik içerisinde garantiye alınması, bilekerek veya bilmeyerek temin edilmiş oluyor. Bu sabiteler bugün dünyanın neresine gidilirse gidilsin, İslâm'ın beş şartının uygulanması noktasında bazı nüanslar bir kenara bırakılırsa çok ortak bir pratik, bir *habitus* olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Bu *habitus*, her yerde aynı formel pratikler ile sürdürülürken, Müslüman toplulukları hem coğrafi bakımdan (kürenin her yanındaki Müslümanları, *ümmeti*) hem de tarihsel bakımdan ilk zamanlardan son zamanlara kadarki bütün Müslümanları birleştirmekte eşzamanlılaştırmaktadır. Birinci yüzyılda Mekke'de yaşayan bir Müslüman'ın namaz, oruç, kurban veya zekât pratiği ile yirmi birinci yüzyılda Avrupa'nın bir kentinde yaşamakta olan bir Müslüman'ın pratiği arasında oluşturulan bu eşzamanlılık, tarihsellik ve modernliğin muhtemel etkilerinin önemsizleştirilmesi bakımından kesinlikle dikkate değer bir noktadır. Burada zamanın durduğu ve Müslüman ümmetin zamansal olarak eşitlendiği bir düzeyi idrak etmiş oluyoruz. Bugün kurban kesen herkes Hz. İbrahim'in çağdaşı oluveriyor; namaz kılan herkes aynı zamanda yine Ashab-ı Kiramın çağdaşı oluveriyor.

Tarih, zaman, ilerleme, çağdaşlaşma denilen bütün kibirli kavramların bir anda bütün anlamlarını yitirdiği bir başka zaman

algısı, kuşkusuz bütün dünyaya bakışı da etkilemektedir. Yine kuşkusuz, Müslümanların farklı dönemlerde ortaya koydukları farklı yorumlardan söz edilebilse de, bütün bu yorumların bu asgari zaman ve mekân koordinatlarında gerçekleşmiş olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Bu zaman ve mekan koordinatları, tabii ki sadece belli bazı ritüel pratiklerle mukayyet olmuyor, yanı sıra bir dizi başka mukabil dost-düşman algılarını veya tipolojilerini de her dem yeniden üretiyor. Burada farklı tarih ve coğrafyalardaki Müslümanları eşzamanlı kılan bu tür formları anlamanın bir yolu olarak ünlü Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun meşhur *habitus* kavramının detaylarına müracaat edilebilir, ama sanırım bu kavram bile dini ritüellerin temin ettiği bu eşzamanlılığın boyutlarını tam olarak yansıtmayacaktır. Yine de Bourdieu sosyolojisinde *habitus* kavramı insanların paylaştıkları yapılandırılmış toplumsal pratiklerdir ki, bu pratikler uygulandıkça hem yapıyı yeniden üretirler hem de uygulamaya katılanların ortak bir algı ve hissiyat düzeyinde birleşmesini temin ederler (Bourdieu, 1990: 52-65). Kuşkusuz Müslüman ümmetinin ilk zamanlarından son zamanlarına kadar ve dünyanın her yanında aynı pratikle uygulanan ve hepsinde de hem tarih-ötesi hem küresel, hem eşzamanlılık hem de eşmekânlılık bilinci yaratan bütün bu pratiklerin hiç bir beşeri müdahaleyi kabul etmediğini anlamak zor değildir. Bu pratiklerin bir beşeri katılımı gerçekleşmesi zorunluysa da, hatta her beşeri katılım ve dolayım bu *habitus*lara belli bir etnik, kültürel renk katıyorsa da *habitus*ların zaman ve mekâna karşı direnen mahiyeti onları tarihe ve coğrafyaya karşı alabildiğine dayanıklı kılmaktadır.<sup>1</sup> O yüzden tecdid de ictihad da bütün bu alanların bir tür düzenleyici *a priori* temel kategoriler olarak işlediği bir zeminde gerçekleşebilir. Aslında Cumhuriyet döneminde reform kavramının sicilini bozan tam da bu temel kategorilere dokunulmuş olmasıdır. Camilere sıraların konulması bir temel kategori olarak namaza müdahaledir. İbadetlerin Türkçeleştirilmesi de dünyanın her yanında ortak bir

<sup>1</sup> Gerek namazın kılınma şekli gerek orucun başlama ve bitme zamanı veya orucu düzenleyen hükümler, haccın menasiki konusunda mezhep yorumlarına veya bazen aynı mezhebin başka toplumdaki pratiklerine göre bazı farklılıklar oluşabilse de bu pratiklerin ana eksenini çok fazla değişimiyor.



uygulama alanına bir müdahale olarak kabul görmediği gibi, bu müdahale İslâm'a yabancı hatta düşman bir konumdan yapılan bir saldırı olarak algılanmıştır.

Kavramlar nadiren tarihlerinden bağımsız olarak algılanabiliyor. Oysa tarihlerinden bağımsız olarak, yani literal anlamda karşılandığında "tecdid" ile "reform" arasında çok az fark görülebilir. İslâm toplumlarının modern tarihine dair herhangi bir metni İngilizceden okuyanlar (örn. Bkz. Lapidus 2002) Müslümanların daha kolay benimsedikleri "tecdid" kavramının rahatlıkla "reform" kavramı ile karşılandığını görürler.<sup>2</sup> Modernleşme ile yüzleşen bütün İslâm toplumlarının karşılaştıkları sorunlara karşı akıllarına gelen ilk çözüm paketinin içinde mutlaka bir İslâm reformu da olmuştur. Bazen geleneksel İslâm âlimlerinin de önyak oldukları bu girişimlerde İslâm reformu olarak nitelenen şey, aslında İslâm'ın yeniden aslî yorumuna ve uygulamasına kavuşturulmasından başka bir şey değildir. O yüzden İslâm reformu, Cumhuriyet'in 1928 yılındaki dinde reform projesinde olduğu gibi İslâm'da olmayan bir şeyin İslâm'a değişen şartlar muvacehesinde sokulması değil, aksine İslâm'ın zaten içerdiği düşünülen ama zamanla ya unutulmuş ya da amacından ve şeklinden saptırılmış uygulamalarının canlandırılması olarak görülmüştür.

Diğer yandan İslâm'ın tarihe ve coğrafyaya direnen sabiteleri yorumuna görece daha çok kapalı olmuşsa da bunların, İslâm'ın tarih ve coğrafya içerisindeki serbest dolaşımını, başka kültürlerle kolayca eklemlenip onları içselleştirmesini engelleyen yapılar olmadığını kaydetmek önemlidir. Hatta bu sabitelerin dışında kalan alanlarda İslâm'ın başka kültür ve tecrübelerle çok çabuk kaynaşan doğası, onun bu kadar hızlı yayılmasının da en iyi açıklamasını oluşturur. Her ne kadar Müslümanların gündelik hayat içindeki her şeyi İslâm'ın bakış açısıyla isimlendirmek (kodlamak) gibi bir yönelimi (*habitus*) olsa da, İslâm eşyanın aslına ibâhat atfediyor ki, bu da hakkında "haram" olduğuna dair bir işaret yoksa her şeyin

---

<sup>2</sup> İslâm'ın modern dönemdeki toplumsal ve düşünsel hareketliliğinin sosyolojisini "ihya", "tecdid", "islah", "reform" gibi kavramlar etrafında irdeleyen güzel bir analiz için bkz. Subaşı, 2003.

“helal” sayılmasını gerektiren bir ilkedir. Hakkında “haram” olduğuna dair açık bir delil bulunmayan herhangi bir eylemi “haram” diye nitelenmek günahların en büyüklerinden sayılır; böylesi bir tavır doğrudan Allah’ın bir yetkisine ortak olmakla kıyaslanabilir bir tavidir. Bu durum bir zaman sonra tam tersi komplikasyonlar doğurmuş olsa da, uzun zaman İslâm medeniyetinin bütün açılımlarının en önemli teorik dinamiğini oluşturmuştur.

Belki modernleşmeyle karşılaştığında kendi geleneksel sınıflarını oluşturmuş olan İslâm dünyasının her şeye kuşkuyla bakan, modern dünyadan gelen her şeyi özünde “kötü”, “kerih” veya “gavur icadı” gibi olumsuzlayıcı bakış açısıyla karşılayan tutumu, İslâm fıkının dinamik dönemlerine nazaran ciddi bir kırılma olarak nitelenebilir. Açıktır ki İslâm’ın yayılma dönemlerinde Müslümanların yeniliklere karşı daha serbest bir tutumları vardır. Bunun da en önemli sebebi, yayılma döneminde Müslümanların güçlü bir özgüven duygusunu taşıyor olmalarından ve tabii ki yol-fetih tecrübesinin doğası itibariyle gerektirdiği pragmatik akla biraz daha yakın olmalarından ileri geliyor. Modern dönemde ise Müslümanlar Batı ile olan ilişkilerinde hiçbir zaman seçici ve alıcı olmaktan geri durmamış olsalar da, gerileme dönemlerinde daha muhafazakâr-tutucu tavırlar benimsemişlerdir. Buna rağmen Müslümanların küresel ölçekte siyasi bir odaktan mahrum kalmalarının modern dünyada yenilikleri karşılayıp yeni durumları değerlendirme konusunda onları çok daha ataletli bir duruma soktuğu açıktır. İctihad kapısının kapanmış olduğuna dair negatif anlatının bilhassa bu dönemlerde biraz daha rağbet bulmuş olduğunu kaydetmek önemlidir. Müslümanların siyasi ve ilmi bir merkezilikten yoksun kalmaları doğaldır ki başlı başına bir bütünlük duygusu, bir siyasal bedenin varlığını gerektiren ictihad mekanizmasını da münasebetinden yoksun bırakmıştır. İslâm adına veya Müslümanlar adına ictihad yapmak için organik bir topluluk olarak buna ihtiyaç duyuyor olmak lazımdı. Oysa İslâm, hilafetin ilga edilmiş olduğu bu yeni siyasi dönemde her şeyden önce ictihadı anlamlı ve münasebetdâr kılabilen bir bedensel varlık veya bütünlükten yoksundu. Belki tam da bundan dolayı Said Nursi,

ictihad kapısının açılmasıyla ilgili tartışmaya “fırtına altındaki kulübe” metaforuyla bilinen tarihi cevabını vermiştir. Said Nursi, bu soru muvacehesinde ictihad kapısının açılmasına altı engel sayarken bu engellerden birincisini, İslâm toplumunun mevcut durumunu fırtınaya yakalanmış bir kulübe benzetmesine başvurarak açıklar:

Nasıl ki kışta, fırtınaların şiddetli olduğu bir vakitte, dar delikler dahi seddedilir; yeni kapıları açmak, hiçbir cihetle kâr-ı akıl değildir. Hem nasıl ki büyük bir selin hücumunda, tamir için duvarlarda delikler açmak, gark olmaya vesiledir. Öyle de, şu münkerât zamanında ve âdât-ı ecânibin istilası ânında ve bid’aların kesreti vaktinde ve delâletin tahribatı hengâmında, ictihad namıyla, kasr-ı İslâmiyetin yeni kapılar açıp, duvarlarından muhariplerin girmesine vesile olacak delikler açmak, İslâmiyete cinayettir (Nursi, 1984: 213)

Fırtına hâline, bir metafor olarak daha önceden başvurulmuş mudur bilmiyoruz, ama Müslümanların halifeszileştikleri, herhangi bir siyasal veya toplumsal bütünlükten yoksun kalmış oldukları, başka bir ifadeyle savrulmuş ve darmadağın oldukları bir ortamda durumlarını çok iyi ifade eden bir metafordur. Aynı zamanda bu, İslâmcıların Cumhuriyet dönemiyle birlikte şekillenen yeni siyasal şartlarla ilgili algılarını en iyi ifade eden benzetmelerdendir (Aktay, 1997; 2004). Ancak Said Nursi’nin de katkıda bulunmuş olduğu bu “kapalı ictihad kapısı” söylemine rağmen, fiili durumda ictihad kapısının kapanmış olması mümkün değildir. Dünyanın her tarafına yayılmış, belki darmadağın hale gelmiş, dolayısıyla bir bakıma da iyice çeşitlenmiş Müslüman ümmetin, ictihad konusunda bitmek tükenmek bilmeyen bir kendiliğinden üretimde bulunduğunu tahmin etmek zor değil. Belki yapılan bu içtihadların birçoğu fetva kültürü içinde kendine bir alan açmış, belki birçoğu ictihad niyetine bile yapılmamıştır, ama Müslümanların halife-sonrası şartlardaki fiili pratikleri, sonuçta ictihad kavramı üzerinde bile yeniden düşünmeyi gerektirecek bir alan açmıştır. Hatta belki Said Nursi’nin fırtına mecazına başvurarak ictihad

kapısının kapalılığını ilan etme gayretinin kendisi bile bir ictihad insiyakına tâbi olmuştur. Kuşkusuz Said Nursi'nin bu esnada zihninde var olan İslâm fıkıh bünyesine uyumlu ictihad kavramının şartları burada konuştuğumuzdan biraz daha farklı olduğunu da hesaba katabiliriz. Bu şartlar tam da İslâm'ın tarihe ve coğrafyaya direnen bu iki ekseninde Müslüman ümmete aynı çağda ve aynı mekânda organik bütünlük hissi veren dinin *corpus*uyla ilgilidir. Oysa halife-sonrası durum tam da dinin o *corpusunun* da büyük ölçüde etkilendiği ve o alandaki birçok etkinliğin de bağlamını ve münasebetini yitirdiği yepyeni şartları ortaya çıkarmıştır.

Buna rağmen bir siyasal beden olarak hilafetin ilgasıyla bir savunma refleksi olarak ictihad kapısını kapattığı düşüncesine sahip olmuşsa da ümmet dünyanın her tarafına yayılmış sayısız tecrübeleriyle ictihaddan geri durmamıştır. Daha açık bir ifadeyle, ictihad Müslüman aklının çalışma biçimidir ve kim olursa olsun birilerinin “kapandı” demesiyle kapanabilecek gibi değildir. Belki siyasi veya ilmi bir odaktan yoksun olmaktan kaynaklanan bir durumdan dolayı herkesi bağlayacak şekilde kabul gören keyfiyette bir ictihad külliyatından bahsedilemiyordur. Ancak yeni (halife-sonrası) şartların dünyanın her tarafında farklı durumlarda bıraktığı Müslümanların bu durumlarına uygun bir fıkıh geliştirmekten geri durmadıkları anlaşılıyor. Örneğin ilk defa halifesiz kalmış, ilk defa gayrimüslim toplumlarda azınlık olarak, gayrimüslim ülkelerin vatandaşları olmak durumunda kalmış olan Müslümanların maruz kaldıkları şartlar, fıkıhın eski kodlarıyla kolayca karşılanamamıştır. Yeni durum yeni ictihadlar gerektirmiştir. Müslümanların büyük kısmı bu yeni durumlar için belki ilan ederek veya adını koyarak değilse bile yeni ve küçük ictihadlarla yeniden değerlendirmişlerdir. Buna her biri kendi ulus-devlet sınırları içinde, ama Müslüman, sömürge-sonrası veya Batılı bir ülkede yaşamakta olan Müslümanların durumunu örnek olarak sayabiliriz.

### **Adını Koymadan İctihad Olur mu?**

Aslında bu soru tam da ictihad mekanizmasının modern dönemlerdeki bir mahiyetini ortaya koymaya yarayan bir sorudur. Ger-

çekten de aşağıda yöntem ve ictihad ilişkisini anlatacağımız bölümde söyleyeceğimiz gibi, ictihad için öngörülen geleneksel şartlar, içtihadı neredeyse imkânsız kılan şartlardır ve aslında biraz dikkatle bakıldığında geçmişteki ictihad örneklerinin birçoğunda da bir araya gelebilmiş şartlar olmamıştır. Belki şunu söylemek bu aşmada biraz daha kolay olabilir: Pratiği takip eden ictihadlar, hayatın dinamiğini algılayıp onu dinin fikhî kodları kapsamına alan bir değerlendirme, içtihadın daha münasip bir tarzı olmuştur. Esasen tıpkı hiçbir sosyal teorinin hayatın bütün dinamiklerini tüketip kuşatamayacağı gibi hiçbir fikhî kodlama da hayatın bütün dinamiklerini önceden görüp kodlayamaz.

Dolayısıyla, itikatta kapatılmış olduğunu farz ettiği halde İslâm ümmeti ictihad kapısını sürekli açık tutmaya devam etmiştir. Çoğu kez ictihadlar İslâm adına meşrulaştırılan bir hayat biçimi, modern hayat içinde benimsenen bir pratik, Müslümanların verili bir durumda izledikleri siyasi stratejilerde mündemiçtir, ama adı yine de ictihad olarak konmaz bunun. Çünkü içtihadın her nasılsa sadece sınırları çizilmiş bir alanda, dini bir alanda yapılabileceği düşünülür. Oysa ictihad tam da belli bir durumu kodlamakta yetersiz kalan ezberlerin aşıldığı siyasi bir akıl yürütme ve eylem biçimidir; bir tür pratik akıldır ve bu pratik akıl tarih boyunca Müslüman ümmetin de en belirgin vasfı olmuştur. Bu yanıyla da İslâm aslında yola çıktığı ilk andan itibaren içine aldığı, içselleştirdiği veya ihata ettiği sayısız kültür veya toplumsal hayat biçimleri dolayısıyla aslında fiilen kesintisiz bir reform sürecinden de geçmiş sayılabilir. Bir hilafet rejimi olarak başlamış olan İslâm siyasi düzeni, otuz yıl sonra bir saltanata, ardından da bir imparatorluğa dönüşmüş, bu esnada karşılaştığı bütün kültürlerle de uyumlu bir siyasi ve felsefi formlar da üretmekten geri durmamıştır. *İslâmiyât Dergisi* İslâm tarihinin farklı dönemlerde yaşadığı büyük karşılaşmalar arasında, Arap dünyası, Yunan felsefesi (Bizans ve Helenizm), Endülüs ve modernleşmeyi saymış ve bu her bir karşılaşmanın İslâmi kültür ve medeniyet birikimine kattığı her biri diğerinden bir hayli farklı yorum ve anlayışların altını çizen özel dosyalar yayımlamıştı. Gerçekten de bütün bu karşılaşmaların sonu-

cunda ortaya her biri kendi eğilim ve akıl yürütme biçimlerine sahip İslâm felsefesi, kelamı, tasavvufu ve fıkhnı çıkarmıştır. Bu farklılıklar yine sayısız siyasi tecrübeyle birlikte farklı tarih ve coğrafyalardaki sayısız tezahürleriyle İslâm siyasi ve toplumsal modellerinin çeşitliliğini beslemiştir.

Kuşkusuz bu çeşitlenme, Hıristiyanlığın özellikle bir Doğu dini olmaktan Roma'yla kurduğu ittifak yoluyla teslisçiliğe dönüştüğü büyük tecrübeyle karşılaştırılabilir. Ama Hıristiyanlık büyük Reformasyonunu kendi içinde ve neredeyse alabildiğine farklı bir din ortaya çıkaracak şekilde yaşamıştır. Kuşkusuz bir din olarak Hıristiyanlığın da İslâm'da yaşamış olduğuna benzer "kendiliğinden reformlardan" masum olduğunu söylemek mümkün değildir. Kültür, tarih, hayat her zaman etkisini dine kendi formlarını benimsetmekten, damgalarını vurmaktan geri durmamışlardır. Oysa belki bütün dinleri aynı anda vuran bir büyük etki olarak modernleşme bütün dinler üzerinde tamamen dönüştürücü bir etki yapmışken, İslâm'ın kendinden pek bir şey kaybetmeden hatta ilk yorumlarıyla alabildiğine tutarlı ve sürekliliğe sahip bir yorumunun güçlenmesine daha da fazla yol açmıştır. Ünlü antropolog Ernest Gellner'in kaydettiği gibi, modernleşmenin rasyonelleşme dinamiği bütün dinlerin neredeyse olmazsa olmaz mitolojik unsurlarını, mucize inançlarını büyük ölçüde inandırıcılıktan yoksun bırakırken, belki bir tek İslâm bu aşındırıcı büyü-bozumundan muaf kalmıştır. Tamamen mucizevî bir inanca dayanan Hıristiyanlıkla ve Budizmle kıyaslandığında İslâm'ın rasyonel-uyumlu özü modern dünyanın değerleri ve süreçlerinden fazla etkilenmeden hatta daha da fazla güçlenerek çıkma şansına sahip olmuştur. Ancak Gellner, İslâm'ın bu şansının ancak kendi içindeki mistik ve rasyonel, şifahi ve kitabi, mitolojik ve fıkıhçı tartışmayı ikinciler lehine bitirmesi ölçüsünde kullanabileceğini de kaydetmeyi ihmal etmiyor (Gellner, 1981). Modern dünya gerçekten de diğer dinlerin hayatîyetine ancak onları tümüyle dönüştürerek, yer yer radikal anlamda reforme ederek imkân tanırken, İslâm bu süreçten kendi içindeki bir yoruma, yani kitabiliğe, muhakemeye daha fazla vurguyla güçlenerek çıkmıştır.

Özetle, ictihad kapısının kapanmış olduğu düşüncesi, İslâm dünyasında genel bir kabul görmüşse de bu kabul fiili durumda kesintisiz işleyen bir kapının görmezden gelinmesini gerektirmiştir. Bugün dünyada yaşamakta olan bir buçuk milyara yakın Müslümanın fiili gündelik hayat pratiğinde bir şekilde besmeleye tâbi tutularak içselleştirilen yeni formlar, belki İslâm'ın özünde bir reform değilse bile Müslüman hayatında açık bir reformu işaret ediyor. Doğrusu bu içselleştirmeyi yapabilmek ve yeni bir İslâmi hayat pratiğini ortaya koyabilmek için İslâm'ın ne itikadında ne de dini özünde bir reform yapmak gerekmiyor. Buna karşılık genellikle sömürge sonrası şartlarda Müslümanların ortaya koyduğu direniş hareketlerinin dili ile İslâm arasında kurulan özdeşlikler, bu dilden genellikle rahatsız olanlar başta olmak üzere İslâm ile terakki (modernleşme, demokrasi, insan hakları) arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesini fazlasıyla beslemiştir. Buna mukabil İslâm'ın geleneksel özünün acil bir reform gerektirecek kadar şiddete eğilimli, cihadist, fundamentalist katı bir formalizme tâbi olduğu düşünülmüştür. Bu çerçevelerde ortaya konulan İslâmî reform söylemlerinin hepsini bir kalemde tüketmek tabii ki haksızlık olur, ancak çoğunun İslâm'ın uluslararası ilişkiler kuramı (daru'l harp, daru'l İslâm kavramları), bu kuramda dini önceleyen ilişki modeli, İslâm'ın ceza hukuku, kadınlara eşitlik ve sair konular etrafında bazı modernleştirme taleplerini içerdiği görülür. Doğrusu bu alanlardaki tartışmalar ya İslâm'ın kendi içindeki ictihad sınırlarını aşmayı gerektiren talepler içermiyor veya çoğu İslâm'a karşı harici oryantalist (Clement, 2002; Roberson, 2003) veya içselleştirilmiş oryantalist epistemolojiden (Naim, 1990) yola çıkar. Genellikle İslâm'ın ictihad imkânlarını tüketmeksizin girilen bir yol olarak reformla aslında göze kestirilen yol Müslümanların kolaylıkla benimseyemeyecekleri ve yine İslâm'ı dışsal bir müdahale olarak algılanabilecek projelerdir.

Ayrıca İslâm'ın modern çağa uymayan boyutlarıyla bir reformdan ziyade, sunacağı bir farka, ama gerçek anlamda bir farka insanlığın ihtiyacı vardır, tabii ki öncelikle bu farkın hikmetinin anlaşılması sorunu da vardır. İslâm'ın her halükarda uyumlu ve

hiç sorun çıkarmayan bir din olduğunu kim söyleyebilir ki? İslâm'ın çağrısı sadece onu dört gözle bekleyenlere bir umut oluşturmuyor, aynı zamanda onun çağrısına kulak verilmesiyle rahatı bozulacak, yerleşik konforu alt üst olacak tabakalara da bir korku kaynağı oluşturur. Reform kavramıyla ilgili konuların önemli bir kısmının da bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür.

### **Yöntem ve İctihad**

İctihad kavramının geleneksel anlamı, metnin yeni şartlara uygun bir yorumu olarak düşünülür. Geleneksel İslâmi icthad teorisi ise büyük ölçüde yöntem kavramıyla iç içe gelişmiştir. Bugün İslâmi düşünce veya pratiğin yeniden teşekkülü ile ilgili tartışmaların önemli bir kısmında sadece metnin daha iyi anlaşılma yöntemi değil, aynı zamanda metni daha iyi anlama yönteminin de yine bir anlama yoluyla bulunması bir sorun olarak kendini hissettirir. Metni günümüzün şartlarına göre daha iyi anlamanın yöntemi, sahi nedir?

“Yeni ve canlı, dinamik, uygun bir yöntem” edebiyatı olağan bir yenilenme söylemidir. Ancak bu söylem çerçevesinde dile getirilen bütün önerilerin bir temenniye ifade etmekten öteye gidemediğini söyleyebiliriz. Temenniler, tabii ki çok değerlidir, salt temenni olmaktan dolayı da büyük umutları teşvik edip canlı tuttuğu için, bazen yitip gitme ihtimalinden korktuğumuz, muzdarip olduğumuz bir hevesi, bir enerjiyi ihtiva etmesi ve ifade etmesi açısından ayrıca değerlidir. Ancak bu temenninin içerdiği bir “kendiliğinden ideoloji” vardır ki, bunun altını da ayrıca çizmek gerekiyor. Yani metnin cümleleri ve paragrafları arasında neyin doğru neyin yanlış olduğuna yoğunlaşsanız, belki de yanlış diye işaret edebileceğiniz bir şey bulamazsınız. Söylenen hiçbir şeye itiraz edemezsiniz. Metnin asıl büyük zaafını da bu oluşturuyor. Kimsenin itiraz edemeyeceği cümleleri sıralarken, tek başına alındığında yanlışlanabilecek, dolayısıyla üzerinde tartışılacak bir cümle olmuyor. Ama tam da uygun bir yöntem için gerekli olan öznenin tarif edilme biçiminin kendiliğinden tâbi olduğu bir ideoloji vardır ki, bu da bir tür Kartezyen, yöntemci ideolojidir.



Yöntemcilik, bilim camiası ve bilim geleneği içerisinde apayrı bir itikadi ve ameli mezhebi oluşturuyor. Sorun, uygun olduğu farz edilebilecek bir yönteme, öznenen bağımsız olarak atfedilen güçtür. Hermenötüğü, yani anlama sürecini bir yöntem konusuna indirgemeye eğilimli olan Dilthey ve Rickert'tan sonra bu sahadaki fikriyatı çok daha ileri götüren Heidegger, Gadamer ve Paul Ricour gibi Alman ve Fransız düşüncesinin içinden çıkan düşünürlerin katkıları görmezden gelinerek, bugün bir yöntem tartışması yapılamaz artık. Bu düşünürlerin fikirlerinin İslâmi bilimlerdeki yöntem tartışmaları üzerinde düşünürken de gerekli teemmül derinliğine önemli katkılarda bulunabileceklerini söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Söz konusu ettiğim Heidegger ve Gadamer'in bir özelliği, çabalarının mevcut yöntemlerin doğru bilgiye ulaşmaktaki zaaflarını tespit edip daha yüksek performanslı bir alternatif yöntem ortaya koymaya çalışmaktan ziyade bir yöntem eleştirisi yapmalarıdır. Yani daha basit ifade edelim: Bu isimler alternatif bir yöntem ortaya koymaya çalışmadılar, aksine yöntem düşüncesinin kendisini eleştirdiler.

Alternatif yöntem arayışlarımız esnasında postmodern düşünürlerden veya eğilimlerden pekala ilham alabileceğimiz de söylenebiliyor. Oysa postmodern eğilimin biraz esinlendiği bu isimler (kendileri postmodern sayılmazlar elbet) tam da yöntem düşüncesini yadsıyacak bir tutumun içinde bulunmuşlardır. Bilim ve yöntem alanındaki postmodern eğilimin elebaşlarından biri olan Paul K. Feyerabend'in en önemli kitabı, Feyerabend'i Feyerabend yapan kitap, Türkçe'ye *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramı* olarak çevrildi.

---

<sup>3</sup> Kuşkusuz bu tür referansların her verildiği ortamda, İslami geleneğin daha güçlü ve daha verimli isimlerinin bulunup bulunmadığı sorusu, çoğu kez haklı olarak, çoğu kez de gereksiz bir laf uzatma girişimi olarak ileri sürülüyor. Ben bir referansın başka bir referansı dışlamadığını, bir referansın da vahiy olmadığı sürece mutlak olarak ve münhasır bir referans oluşturmaması gerektiğini söyleyerek bu itirazı savuşturmak istiyorum. Ayrıca modern bir vasatta yürüttüğümüz bir tartışmada bu isimlerin bu zamana ve bu bağlama ait olarak başlattıkları bir tartışmayı, bizim de bu zamanda ve bu bağlamda karşılarken bu referanslarla bir işe başlamamızın işin doğasında kaçınılmaz bir şey olduğunu düşünüyorum. Hermenötikle ilgili tartışmalar için bkz. Göka vd. 1995; Tatar, 1999.

Feyerabend'in kitabında bilim tarihi hakkında çok zengin ve güçlü gözlemler var. Bu gözlemlere dayanarak bilim tarihinde işlerin nasıl yürüdüğüne dair çıkarımlarda bulunuyor. Bilim nasıl olmalıdır gibi normatif cümleler kurmadan önce, bilim tarihinde bilim faaliyeti bilim adamları tarafından zaten nasıl yapılmıştır, bunu bulup tespit edelim diyor ve gerçekten de bunu başarılı bir biçimde yapıyor. Hepimiz akademisyeniz, az çok bilim adamıyız işte. Ne yapıyoruz? Genellikle bilim faaliyetlerimiz esnasında büyük atılımları ancak bazı yöntemsel prosedürleri kusursuz bir biçimde uygulayarak gerçekleştirebileceğimiz iddiasına karşı, bu gözlemleri gözümüzün önüne sokarak diyor ki Feyerabend: "bilim tarihi içinde gerçekleşmiş olduğunu bildiğimiz büyük atılımlar, devrimsel nitelikli büyük buluşlar, sıçramalar bizim 'bilimsel yöntemler' dediğimiz o kurallar toplamının ya bilinçli olarak ihlal edilmesiyle veya bilinçsizce ihmal edilmesiyle olmuştur, yani bir bakıma tesadüfen olmuştur." Burada hatırlayın bilim tarihinde karikatürize edilmiş bazı sahneleri: Arshimed, hamamda, çıplak, bir küvet dolusu su, suyun üzerinde yüzen bir tas ve birden bire "buldum" diye bağırarak fırlaması. Newton, ağacın altında, dinleniyor, birden bir elma düşüyor, huzurunu bozuyor, ama o sadece bir anlık huzurun bozmuyor, jetonlarını da düşürüyor. Birden bire yer çekimi kanununu keşfediveriyor. Bu kadar basit mi olmuştur bu? Gerçekten bilemiyoruz. Doğrusu bugünden bu kadar eski bir olayı doğrulayıp yanlışlama şansımız da yok, ama işin doğasında o zamana kadar su tasının suyun üzerinde durduğunu, elmaların ağaçtan hep düştüğünü biliyoruz. Kimse de kalkıp ne suyun kaldırma kuvvetinden ne de yerin çekim gücünden bahsetti. En azından bunun formülünü kurmadı. Burada geleneğimizde bir yeri olan aramakla bulunmayan, ama bulanların hep arayanlar oldukları meşhur ilkesini hatırlayabiliriz tabi. Feyerabend'in verdiği asıl güzel ve ispatlayabildiği örnek Galile ile ilgilidir. Bir sürü marifetinin yanı sıra Galile'nin bir buluşunu da teleskop olduğunu biliyoruz. Soruyor Feyerabend, "Ne Galile'yi ne de teleskop diye bir aleti bilmediğimizi farz edelim bir an için. Bugünden düşündüğümüzde, yani bu bilimsel yöntem ideolojisinin etkisi altında düşün-

düğümüzde, bir bilim adamının teleskop gibi bir aygıtı keşfedebilmesi için neyin gerekeceğini düşünebiliriz? “Herhalde diye cevap veriyor biraz optik, biraz fizik gibi bilimleri en azından bilmesi gerekiyor, değil mi? Oysa, diyor Feyerabend, Galile optik falan bilmezdi. Hatta ilk teleskop denemeleri çok abuk sabuk veriler ortaya koyuyordu, neye benzediği belli olmayan sonuçlar ortaya koyuyordu. Bu gibi örneklerden yola çıkarak Feyerabend, bilim tarihine aslında metotçu bir disiplinin değil, aksine düzensizliklerin hâkim olduğu çıkarımı yapıyor. Yani bilim tarihine hâkim olan kural düzen değil kaos, anarşi olmuştur. Aslında böyle bir tezi bugün üniversitelerde bilfiil yaşamakta olan birileri olarak en iyi biz takdir edebiliriz sanırım. İyi tezlerin nasıl ortaya çıktığı hakkında yeterince gözlemim olduğunu sanıyorum. Genellikle iyi tezler bazı geleneksel yöntemlerin çok iyi takip edilmesiyle ortaya çıkmıyor. Tezi yapanların tek sorunu iyi yöntem takibi değil, aksine tezi yapanların kişisel özellikleri, yaratıcı muhayyileleri, zekâları, kişisel ve edebi becerileri çok belirleyici oluyor. Yoksa çok iyi dil bilmek, sahasında yapılmış bütün tezleri bilmek, sahasının bütün bilimsel birikimine vakıf olmak, şu veya bu ölçüde metin fişlemesi yapmak, şu veya bu miktarda kaynak okumak, şu kadar örneklem toplamak, bu kadar süre okuma yapmak gibi öne sürülen bazı şartlar... Tabii ki diğer özellikleri yerine zaten getirmiş biri için bunlar çok faydalı olabilir, oysa yine de tek başlarına bir anlam ifade etmiyor. Bunların hiç biri, iyi bir tezin ortaya çıkması sürecinde etkili olan daha kişisel yaratıcı muhayyile ve tesadüfi etkiler oluşmadığında, tek başlarına belirleyici olamıyorlar.

Tam bu noktada ictihad tarihinde de durumun bundan farklı olmadığını iddia edeceğim. İctihad tarihinde de büyük ictihadlar metodolojik bazı prosedürlerin düzenli olarak izlenmesi sayesinde değil, aksine yine bazı parıltıların, bazı kişisel özelliklerin çok belirleyici olduğu kaotik bir düzeyi işaret ediyor. Mesela içtihadın şartları veya bir müçtehitte aranacak şartlar konusunda ortaya konulmuş maddeleri bir hatırlamak bile aslında içtihadı nasıl hayatın gerçeğinden koparan şartların tasviriyle karşı karşıya kaldığımızı çok iyi örnekler. Çok iyi Arapça bilmek, mükemmel bir

Kur'an bilgisi hafızlığına sahip olmak. Kur'an ilimlerinin hepsini, genelini, özelini, nâsihini mensuhünü bilmek, belli bir miktar (ama genellikle ancak çok dahice ve üstün bir çabayla bilinebilecek kadar çok) sayıda hadis bilmek, kişisel olarak faziletli biri olmak, hatta yetmiyor, kendisinden önceki bütün müçtehitlerin ictheadlarını da biliyor olmak... İctihadla ilgili literatüre bakıldığında, müçtehit için şart koşulan özelliklerden sadece bir kısmı bunlar.

Oysa icthead tarihinde bu şartların hepsini haiz bir tane müçtehit var mıdır acaba? Büyük müçtehitlerin çoğunda bütün bu özelliklerde büyük zayıflıklar, buna mukabil birçok başka konularda bazı üstünlükler bulunmaz mı? Zaten bu şartların hepsini haiz bir insan neredeyse bu dünyaya ait biri değildir ki. Böyle biri bu dünyada kalabilir mi? Bu özelliklere sahip birinin gerçek bir şahsiyet olamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Gerçek bir şahsiyet olamayan, bu dünyada olmayan biri de zaten icthead yapamaz ki. İctihad bu dünyayla ilgili bir şey çünkü. Dolayısıyla icthead tarihinde bile, diyorum, atılımlar ve başarılar, büyük ictheadlar, çoğu kez yönetsel prosedürlerin bilinçli veya bilinçsiz olarak ihmal veya ihlal edilmesiyle oluşmuştur. Bilgi dediğimiz şey budur, böyle ilerliyor. Ne yapalım, insan bilgisi mâlul bir şeydir.

Buradan tekrar yöntemle ilgili sorunlara döneyim. Doğrusu gerçekten de bu konuda her türlü iyimserliği boşa çıkaracak bir etkide bulunmak istemem. Bir nokta vardır ki, gerçekten her şeye rağmen bir yöntem arayışımızın olması gerekiyor. Bu konuda ciddi sorunlarımızın olduğu düşüncesine sonuna kadar katılıyorum. Benim bu bağlamdaki eleştirim, yöntemle ilgili önerilerimizin Kartezyen bir paradigmanın sınırlarında kalma ihtimaline karşıdır. Yani bir yöntem lazım, ne yapılacak bu yöntemle? Uçulacak mı, bilgi mi üretilecek, nedir? Şu kadar bilgi sorununu kim çekecek, bunları kim çözecek? Bu işte koşulacak olan bir insan yok mudur? Bu insanın özellikleri bilinmeden, bu insanın sonuçta tarihin ve belli bir toplumun içinde olan gerçek bir şahsiyet olduğunu bilmeden genel geçer ilkeler ortaya koymanın anlamı ve faydası nedir?

Kâğıt üzerinde bütün bu şartları oluşturabiliriz. Oysa metodolojinin sorunu daha önce de zikrettiğimiz gibi, bilen insanla bilinen nesne arasında bıraktığı mesafedir. Bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan bu mesafe diğer bilimler için bile bir sürü sorun yaratırken, İslâmi bilimler için ne kadar işlevseldir? Sanki öğrendiğimiz alan, bildiğimiz alan bizim dışımızdaymış ve biz de o alan üzerinde istediğimiz tasarrufa sahipmişiz gibi düşünürüz. Oysa öyle bir şey yok. Bilen insan bildiği dünyanın bir parçasıdır. O dünyaya ait bir şeydir. O mesafeyi oluşturduğumuz zaman ne oluyor? Bir vehme kapılabiliyoruz. Tabiri caizse, bir çeşit istigna duygusu oluşturuyor. Bilen öznenin bildiği şey üzerindeki tasarrufunu, kontrolünü, egemenliğini (egemen-özne) farz ediyor. Yine akademik dünya içindeki bireysel serüvenlerimize şöyle bir göz atmaya davet ediyorum. İyi bir tez yapmayla ilgili değerlendirmeler nasıl yapılıyor? Genellikle bireysel kendini-kanıtama, rekabet ve sair süreçlerin devrede olduğu (pekâlâ dini terminolojiyle oldukça nefsanî karşılanabilecek bir tutum) bir orijinallik arayışı, akademik hayatı tayin ediyor. Akademik bir düzeyde sorunsallaştırılan bir konu, bir dindar insanın hayatında hiçbir ma'kese sahip olmayabilir. Oysa İslâmi ilimler sahasında Müslüman insanların da işine yarayabilecek bir sorunsallaştırma işleminin akademik bir değeri olmayabilir veya tersi. İslâmi bilim hangi dünyanın bilimidir? Müslüman bir dünyanın bilimi midir yoksa Kartezyenist bir akademik dünyanın bu dünya hakkındaki bir bilimi midir? Bunun ayırımını çok iyi yapmak gerekiyor.

### **Hermenötik İslâmi İlimlerin Aradığı Yeni Yöntem midir?**

Ünlü Alman filozof Heidegger'in bilimlerin doğasına yaptığı çok ilginç bir eleştirisi vardır. Der ki: bütün bu bilimler doğanın bilimi olma, doğayı yansıtma, açıklama, anlaşılır kılma iddiasıyla yola çıkarlar, ama giderek kendi içlerinde bir söyleme dönüşürler. Kavrıyacaklarını iddia ettikleri nesnelere iyice koparak kendi içlerinde bir monologa dönüşürler. Bilimlerin doğayı anlamak ve açıklamak üzere ürettikleri teoriler ve söylemler kısa bir süre sonra doğayı orada öylece bırakır kendi aralarında nesnesinden kopuk

mantıksal bir tartışma yürütmeye başlarlar. Bu aslında nesnellüğün tabiatının zorunlu olarak çağıracağı bir kopukluk, bir varlığı unutma halidir. Gerçekliğin doğrudan tecrübe edilmesi düzeyinden kopan bilim, kendi içindeki monologunu sürdürdükçe, kavramlar, teoriler ve hipotezler arasında süren bir monologdan başka bir anlam ifade etmez.

Bugün Kur'an veya herhangi bir dini tecrübe hakkındaki akademik konuşmanın da böyle bir duruma düşme riski her zaman mevcuttur. Kur'an'ın doğru anlaşılması hakkında üretilen teoriler veya yürütülen tartışmaların çoğu, Kur'an'ı anlamayı nesnel prosedürlere bağladıkça, Kur'an'ı anlamamanın aslında her zaman açık olan doğrudan tecrübesinden gittikçe uzaklaşma istidadı taşıyorlar. Giderek Kur'an'ı bir kenara bırakan ve Kur'an hakkında konuşan, Kur'an'ı nesneleştiren bir söyleme dönüşmektedirler. Bunun basit sebebi, Burhanettin Tatar'ın da dediği gibi, Kur'an'ı anlamamanın bir yöntem sorununa indirgenmesidir. Genel olarak bütün metinler için geçerli olan bu sorunun Kur'an metni için bilhassa önemli olduğunu kaydetmek gerekiyor. Zira Kur'an metni kendi okuma kurallarına uyulmadığı sürece kendini açmayacağını söyleyen ve çok özel bir etki etme tarzı olan bir metindir. Kur'an'ın anlaşılması diyebileceğimiz bir sonuca ancak bu tarzın etkisini sürdürebilmesiyle ulaşılabilir. Herhangi bir insanın dil, tarihsel bilgi, semantik gibi bazı teknik şartları yerine getirerek Kur'an'ı sorunsuz bir şekilde anlayacağını varsaymak, Kur'an metninin kendi özel etkileme yolları olduğunu ve bu yolların genellikle sadece bu şartları yerine getirmekle açıldığı bilgisini göz ardı etmek anlamına gelir.

Bu çerçevede özellikle yeni anlama yöntemleri geliştirerek veya var olan yeni anlama yöntemlerine başvurarak Kur'an'ı daha iyi anlayacağımız beklentisi üzerinde durmak gerekiyor. Burada bir yeni anlama yöntemi olarak sıkça zikredilen hermenötik konusundaki bir yaygın yanlışı (galat-ı meşhuru) düzeltmek gerekiyor. Hermenötik okumak veya hermenötiği bir metne yaklaşım yolu olarak benimsemek Kur'an'ı daha iyi anlamayı sağlamaz. Ama

tabii ki sadece hermenötik okumuş olmanın insanı özellikle Kur'an'ı anlamaktan uzaklaştırdığı da hiç söylenemez. Bu bağlamda, söylenebilecek olan Kur'an'ı anlamayla ilgili tecrübelerin hermenötik okumalarından görece bağımsız bir şekilde, Kur'an okumanın kendine özgü yollarıyla geliştiğidir. Kuşkusuz insanın yaşadığı her türlü tecrübe, bilgi birikimine katılan her unsur onun her konudaki anlamasına etki eder, onun anlamasına özel bir boyut, özel bir renk katar. Hermenötik okumuş olmanın başka faktörler sıfırlandığı takdirde bu tür bir renkten daha fazla bir katkısı yoktur. Üstelik bu okumaların şu gerçeği daha görünür kılmaya ihtimali yüksektir: Hiç kimse hermenötik okuyarak Kur'an'ı daha iyi anlamının sihirli formüllerini ele geçirmiş olmaz. Hermenötik olsa olsa Kur'an okumakta olan bir insanın okumayla ilgili, okuduğunu anlamayla ilgili tecrübeleri üzerinde durup düşünmeyi sağlar. Bu da doğrudan Kur'an'ın değil, Kur'an'ı anlayan kişinin anlaşılmasını sağlayabilir. Kendini anlayan kişinin Kur'anı veya başkalarını daha iyi anlayacağından hareketle, hermenötik'in Kur'an'ın anlaşılmasında dolaylı bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Ama daha işin başında Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili bütün sorunlarımızı çözecek beklentisiyle hermenötiği bir anlam dekoderi olarak düşünmek yanlıştır.

Dolayısıyla hermenötiği okumaktan tevellüt eden en önemli fayda, insanın insanı tanınması, kendini tanınmasıdır. Çünkü bu hermenötik, anlayan kişi, anlayan özne üzerinde düşünür. Anlamasına etki eden faktörlerin metnin anlaşılmasına nasıl etkide bulunduğu farkına vardırırmaya çalışır. Oysa anlayan kişinin kalbi mühürlenmişse bin bir türlü hermenötik okuma da yapılmış olsa, metin, hele ilahi metin anlaşılması gerektiği gibi anlaşılmaz. Metot bilgisi de varıp bu soruna dayanıyor. Belli bir standart var sayıyor. Sanki insanlar belli prosedürleri uyguladığında bazı donanımlara sahip olduğunda her şeyi anlayabilirlermiş gibi. Daha iyi tefsir yapabilirler, daha iyi hadis bilgisine vakıf olabilirler veya daha iyi bir kelim bilgisine ulaşabilirlermiş gibi. Sonuçta, özellikle İslâmi ilimler söz konusu olduğunda, İslâmi ilimler alanında samimi olmak her şeyin başıdır. Allah'a kendini açmak her şeyin

başdır ve bu, yokluğu halinde metodolojik herhangi bir donanım-  
la telafi edilebilen bir şey değildir.

Tabii ki genel olarak hermenötiği azımsamak veya onunla ilgilenmenin gereksiz olduğunu söylemek istemiyorum. Aksine, belki de hermenötikle ilgilenmenin en önemli getirisi, Kur'an'ı anlama sorununun tabiatı hakkında edinilen bilinçle, Kur'an'ı anlamamanın bazı bilimsel veya yöntemsel prosedürlerin işi olmadığı-  
nın ayırdına varmaktır. Tatar, Kur'an'ı anlama ve yorumlamayla ilişkilendirilebilecek birçok yaklaşımı sıraladıktan sonra, hiç birinin Kur'an ve hadisleri anlama konusunda kendilerine atfedilen yardım beklentilerimizi karşılayamayacağını söylüyor. Çünkü Tatar'a göre sorun ne bir dili, ne bir tarihsel bağlamı veya ortamı, ne bir takım yorum geleneklerini, ne de yazarı veya yorumcuyla anlamakla üstesinden gelinebilecek türden değildir. Kaldı ki bütün bu unsurları veya yaklaşımları anlamakla ilgili sorunlarımız Kur'an'ı okuyup anlamakla ilgili sorunlarımızdan daha ciddidir.

Örneğin tarihsel bağlam veya ortam dediğimiz şey yorumcunun kurduğu ve icat ettiği bir şey midir, yoksa gerçekten de orada hazır bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey midir?

Veya dili anlama ile bir dilin içinde anlama arasındaki gerilim bize nasıl bir dil ötesi eleştiri yapabilme şansı tanır?

Veya metnin yorumcu tarafından keyfi üretilmesini ve kontrol edilmesini engellemek isteyen niyetsevciler son kertede yazarın kontrolünü de yorumcunun eline vermiş olmuyorlar mı, gibi can alıcı sorularıyla metin anlamalarında hermenötiğin bir teknik veya bir yöntem seti olarak algılanması bizi nasıl bir çıkmaza sürüklüyor? Oysa esas sorun "kendini anlama" sorunudur ve bu da birkaç yöntem sorununun çözülmesiyle halledilemeyecek kadar ciddi bir şeydir (Tatar, 2004).

Gerçekten de hermenötiğin muhtemel en önemli katkısı da insanın kendini anlamasına yardımcı olmasıdır. Genellikle hermenötik yöntemin veya yanı sıra başka bazı yeni yöntemlerin uygulanmasıyla Kur'an veya hadislerin daha iyi anlaşılacağı yönünde bir beklenti var. Bu büyük ölçüde son zamanlarda



hermenötiğin kazandığı popülerlikten kaynaklanıyor olabilir. Ancak bu beklentinin biraz naifçe olduğunu kaydetmek gerekiyor. Zira ne hermenötik ne de başka herhangi bir bilgi disiplini Kur'an'la ilgili sorunlarımızı tek başlarına çözemezler. Esasen Kur'an'ın bütün insanlar için ve bütün zamanlar için bütün anlam sorunlarının giderilmesine dair bir beklentinin de izleri var bu tür yorumlarda. Oysa böyle bir an da olmaz. Kur'an sahip olduğu metinsel özellikler dolayısıyla ve kendisine giderilemeyen yaklaşım farklılıkları dolayısıyla her zaman için bazı insanlara kendini açacak bazı insanlara da kendini görece kapatacaktır. Bunu söylemenin göreceliğe prim tanımakla alakası da yoktur. Bunu bizzat Kur'an da söylemektedir, ama hermenötik incelemeler, metne yaklaşım farklarının müteakıl sonuçlarını iyi görür.

Hermenötiğin bir metin incelemesi olarak Kur'an'ı bir metne indirgediği, dolayısıyla da onu kutsiyetinden, vahye dayalı mahiyetinden arındırdığına dair bazı eleştiriler vardır. Bu eleştirilerde hermenötik bir öze doktrin olarak düşünülüyor, oysa öncelikle belirtmek gerekiyor ki, Kur'an'ı bir metin olarak almak ile onu vahyedilmiş bir söz olarak almanın birbirine aykırı, birbiriyle çelişen şeyler olmadığını da yeri gelmişken söylemek gerekiyor. Ayrıca Kur'an'ın bir metin olarak görülmesi, onun Allah tarafından vahyedilmiş bir söz olduğu gerçeğine veya bilgisine hiçbir hanel getirmez. Metin hakkındaki ancak çok özel ve zorlama bir tanım, onun Kur'an'ın tabiatıyla çelişik görülmesini sağlayabilir. Hermenötik, spesifik bir doktrin adı değildir. Onu bir doktrin bütünlüğünde ve yekpareliğinde görerek ona ne bir keramet atfedilebilir ne de bu düzeyde karşılanarak eleştirilebilir. Hermenötik gelenek içerisinde yöntem düşüncesine şiddetle karşı çıkanlar olduğu gibi, romantik bir hermenötik anlayışla, metinde bulunacak bir hakikati doğru bir yöntemle bulup ortaya çıkarabileceğimizi savunanlar da vardır. Kendi içerisinde epeyce çeşitlenmiş ve zenginleşmiş bir bilim veya felsefe disiplinine dönüşmüş olan hermenötik, zorunlu olarak tarihselcilik gerektirmediği gibi, zorunlu olarak görecelik de gerektirmez. O yüzden hermenötik hakkında konuşurken içerdiği bütün çeşitlilikleri göz ardı ederek tek

bir doktrinmiş gibi konuşmamak gerekir. Bilhassa Gadamer ve Heidegger çizgisinde gelişmiş olan felsefi hermenötik, herhangi bir metin hakkında nihai bir karar vermeye karşı okuru sürekli daha mütevazı olmaya yöneltirken, okuyucuya odaklanan dikkatleriyle, metne veya varlığa kalp kulağı ve kalp gözü açık bir kaygı durumunu öne çıkartırlar. Bu durumda bir metni anlamak, ondan işe yarar belli sonuçlar çıkarmanın bir yöntem sorunu olmaktan öte bir şey olduğu anlaşılıyor.

### **Alınız İlmini Garbın ...**

Merhum Mehmet Akif Ersoy'un İslâm modernleşmesi, akıl, ictihad gibi konularda günümüzün birçok İslâmcısından daha açık fikirli olduğu söylenebilir. Hatta onun bilhassa "Alınız ilmini garbın..." diye başlayan mısraları ile "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısraları genellikle Müslümanların modernleşmeye karşı tutumlarıyla ilgili öneriler olarak birçok İslâmcı düşünür tarafından hayli naif bulunmuştur. Özellikle Batı'nın ilmini almakla ilgili tartışmaya ilişkin sorular mevzu her gündeme geldiğinde bir ezberden boşalarak peş peşe sıralanır: "Batı'yı parçalayıp istediğiniz kısmını alıp istediğiniz kısmını bırakabilir misiniz? Teknolojisini alıp kültürü ve ahlâkını bırakabilir misiniz? Batı'nın ahlâkı hakkında biz de bir tür oksidentalizm mi yapıyoruz? Yani Batı'nın ahlâkı o kadar kötü mü?" Tartışmanın tarihsel ve sosyolojik bağlamı aslında 19. yüzyılın son günlerine kadar gidiyor ve burada Müslümanların modernleşmeyle karşılaştıklarında sergiledikleri tutumların bir gözden geçirilmesi açısından önemli bir vesiledir.

19. yüzyılın üçüncü çeyreği, Osmanlı'nın askeri, idari ve sosyal reformlarının yavaşladığı, buna mukabil, kültürel etkilenmenin gittikçe arttığı bir dönemdir. Etkilenme edebiyatta, sanatta ve giderek dini anlayışta bile oluyordu. Avrupa'ya gidip gelişme karşısında büyülenmiş olarak geri dönen Müslüman seyyahlar veya öğrenciler, teknik adamlar, bu dönemin entelijansiyasını oluşturmuş ve Jön Türkler denilen hareketi başlatmışlardır. Bu hareket daha sonra İslâmcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık gibi akımların da

ilk inisiyatifini oluşturacaktır. Bu dönemden itibaren bütün İslâm dünyasında da sorulan can alıcı soru gündemdedir: İslâm dünyası niçin gerilemiştir? Veya niçin Avrupa ilerlerken İslâm dünyası geri kalmıştır?

Süreç içinde Batılılığı iyice içselleştirmiş kesimler bu soruyu açıkça dini, yani İslâm'ı sorumlu tutarak cevapladılar. Oysa modernist veya modernist olmayan Müslümanlar bu soruya son derece naif bir cevap yetiştirdiler. Cevap "Müslümanların dinden uzaklaşmış olması" idi. Bu durumda "Avrupalıların nasıl oluyor da Hıristiyan oldukları halde ilerleyebildikleri" sorusuna bir cevap bulmak gerekiyordu. Bu cevap da aynı derecede naifti: "Çünkü onlar da Hıristiyanlıktan uzaklaştılar; onun için ilerleyebildiler". Yani Hıristiyanların kendi dinlerinden uzaklaşmaları onların ilerlemelerine yol açarken, paradoksal olarak Müslümanların gerilemesine İslâmiyet'ten uzaklaşmak sebep oluyordu. Çünkü Müslüman reformculara göre İslâm özü itibariyle ilerletici iken Hıristiyanlık geriletici idi ve Müslümanlar ilerletici olan değerlerden uzaklaşarak gerilerken, Hıristiyanlar da ayak bağı olan dinlerinden uzaklaşarak ilerleyebiliyorlardı.<sup>4</sup>

Burada görülmesi gereken şey gerek ulema gerek modernist olarak nitelenen Müslüman aydınların modernleşmenin temel faraziyelerini, örneğin değişim ve ilerleme düşüncesini paylaşıyor olmalarıydı. O açıdan din ile modernlik arasında bu dönemde aslında çok kayda değer bir uzlaşmazlık sorunu yoktur. Batılı kurum ve tekniklerin benimsenmesi dini açıdan gereği kadar meşrulaşmıştır. Çünkü bu kurumlar bir İslâm ülkesi olan Osmanlı'nın güçlü olması için gerekli görülmektedir. Bunu şunun için söylüyorum. Genellikle din ile modernlik arasında varsayılan "uzlaşmazlık" aslında çok geç bir faraziyedir. İslâm'ın değişime karşı muhafazakâr bir tepkiyle özdeşliği biraz da "içselleştirilmiş oryantalist bakış açısı"nın bir beklentisidir. Bu bakış açısı Türkiye'deki Batıcı modernistlerin iktidarı devralmasıyla birlikte dini her halükarda gerici bir unsur olarak gören bildik Aydınlanmacı görüş olarak yaygınlık kazandı. Ama doğrusu değişime karşı direnç, bu deği-

şim Osmanlı'nın siyasi yararı için bazı Batılı tarzları benimsemeyi gerektirdiği durumlarda, İslâm adına yetkin bir biçimde hareket edebilen ulemanın tipik tavrı değildi. Hatta yön verici motif devletin bekası olunca, ilk modernleşme iradesinin ulema tarafından başlatıldığı bile bir gerçektir. Kısacası, modernleşme ve dinin karşı olduğu düşüncesi geç bir faraziye dir ve Cumhuriyet sonrası dinle ilgili politikaların meşrulaştırılmasına hizmet etmek üzere beslenmiştir.

Bununla birlikte bu modernleşmenin muhtevasında Frenk dünyasına, Hıristiyan dünyasına dini ve kültürel açıdan öykünme söz konusu olduğunda aynı ulema ve İslâmcı çevreler buna karşı tepkisiz kalmamışlardır. O yüzden modernleşme konusunda İslâmcı çevrelerle diğer çevreler arasında yaşanan gerilim, modernleşme sürecine karşı olmak veya ondan yana olmak arasında değil, aksine bu modernleşmenin kültürel boyutuyla veya onsuz olması şeklinde iki seçenek arasında cereyan ediyordu. Aynı zamanda modernleşmenin körü körüne bir Batı taklidi ve hayranlığına dönüşmesi İslâmcı tepkiyi daha kolay harekete geçiriyordu. Osmanlı'nın son sadrazamlarından, aynı zamanda İslâmcı düşüncenin de en önemli temsilcilerinden Prens Sait Halim Paşa'nın analizleri, mesela, Batılı kurumların Türk toplumundaki farklılıklar göz önünde bulundurulmadan motamot tercümeyle körü körüne taklit edilmesine karşı idi. Anayasacılığın Türk toplumuna neden uymadığını anlattığı yazıları, modernleşmeye değil modernleşmenin tarzına bir itirazı ifade ediyordu.

Başını Mehmet Akif Ersoy'un çektiği İslâmcı *Sebilürreşad* çevresi bu konudaki çözümü oldukça basit bir formülle ifade etmişti bile: Batı'nın tekniğini ve işe yarar bilgilerini alıp kültürünü onlara bırakmalıydık. Sonradan bu formül yetmişli yıllardan sonraki İslâmcı entelektüeller tarafından çok eleştirildi. Eleştirilerin temelinde teknik ile kültürün bir birbirinden ayrıştırılamayacağı, tekniği bir kültürün yarattığı ve teknik alındığı takdirde kültürün de zorunlu olarak geleceği varsayımı vardı.

İlk bakışta çok şık görünen bu tezin bir avantajı, Türk mo-

dernleşmesinin sonraki seyrinde ampirik olarak gerçekleşen olaylarla desteklenebiliyor olmasıydı. Çünkü zamanla teknikle birlikte sonuçta Batı kültürü de alınmış bulunuyordu. Bugün Türk modernleşmesi sadece Batılı teknikleri ve kurumları almakla yetinmemiş, Batılı ideolojik değerleri ve gündelik hayat tarzı ve kültürünü de olduğu gibi ithal etmiştir.

Oysa Türkiye'nin Batılı değerleri benimsemesi bazı Batılı teknolojileri ithal etmiş olmasının zorunlu bir sonucu değildi. Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte zaten *Sebülürreşad*çıların tezlerinin sınanma zemini veya imkânı kalmamıştı. Çünkü Cumhuriyet bir siyasal irade olarak modernleşmeyi topyekûn bir Batılılaşma projesi olarak benimseyenlerin diğerlerini tasfiyesiyle sonuçlandı. Bu saatten sonra zaten artık kültürsüz bir teknoloji ithali seçeneğini takip edebilecek bir siyasal irade kalmıyordu. Cumhuriyet'i kuran kadroların modernleşme programı, Batılı değerler arasında fazla eleyici bir seçim yapmıyor, aksine, bütün Batılı değerler, kurumlar, hatta giyim kuşamın bile topyekûn ithalini öngörüyordu. Hiç kuşkusuz bu süreç Akif ve arkadaşlarının önerdikleri tercihli veya seçmeci (bir tanıma göre eklektik) önerileriyle tamamen alakasız bir şekilde işliyordu. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte modernleşme ve din ilişkisine yeni bir ilişki yakıştırılmaya başlandı. Cumhuriyet kendini meşrulaştırabilmek için geçmişteki dini güçlerin "değişim ve yenilik adına ne varsa karşı çıkan mürteci" bir imgesini özenle işledi. Doğrusu, Cumhuriyet'in dine karşı tutumu, dindar çevrelerde bir reaksiyon da doğurdu. Bu reaksiyonla modernleşme ve yeniliğe karşı eskiden olmayan muhafazakâr bir bakış benimsendi. Her şeyi alıp götürmeye yüz tutmuş modernleşmeye karşı sergilenen çok anlamlı bir refleksti bu.

Cumhuriyet'in kurulmasıyla Kemalistler Türk modernleşmesinde radikal anlamda yeni bir evre başlatmış oldular. Türkiye'nin Arap dünyasından ve İslâm âleminden radikal anlamda koparılması için alfabenin Arap harflerinden Latin harflerine dönüştürülmesini de kapsayan bir dizi reform yaptılar. Türk modernleşmesinin tek amacı topyekûn Batılılaşmak olunca, dindar kesimin

bunu benimsemesi tabii ki beklenemezdi. Kemalistler Türkiye'yi Batılılaştırmak için doğululuktan uzaklaştırmak durumunda kalıyorlardı. Bu uzaklaşmanın gerektirdiği mücadele aslında Türkiye'nin doğululuğunun altını daha fazla çizen bir dizi önlemi gerektiriyordu. Bu yüzden Batılılaşmak aslında paradoksal olarak çok daha fazla doğululaşma sonucunu doğuruyordu. Kemalist devrimlerin her zaman bir miktar da anti-batıcı bir gen taşımasının sebeplerinden biri de belki bu olmuştur.

Bu çelişki, laik Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte nüfus yoğunluğu olarak Anadolu'nun daha fazla Müslümanlaşmasıyla devam etti. Bu gerçekten bir paradokstur. Çünkü "laik vatandaş" mefhumunu özenle işleyecek olan Cumhuriyet, savaşa girerken yüzde 30'a yakını gayrimüslim olan Anadolu'yu Balkan ülkeleriyle giriştiği mübadele anlaşması yoluyla yüzde 99'a yakın bir oranda Müslümanlaştırdı. Ancak burada Müslümanlığın, yaşanan bir din ve hayat tarzı olarak Müslümanlıktan ziyade bir etnik aidiyet olarak işlenmesi söz konusuydu. Yani Cumhuriyet yeni ülke ve milletin uyruğu olarak artık sadece Müslümanlara güvenecekti. Ama Müslümanların da hayat tarzı olarak Müslümanlığı devam ettirmeleri arzulanan bir durum değildi. Yüzyıla yakın bir süredir uhdesindeki bütün unsurlarla milliyetçi gerilimler yaşamaktan usanmış olan Türkiye'de Müslümanlık, etnik ve milli aidiyeti sağlayan en güçlü bağ olarak görülecekti, ama rolü onunla bitmeliydi. Daha fazlası Kemalistlerin Batılılaşma programlarını sekteye uğrattı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batı'yla bütünleşme o raddeye ulaştı ki, dinin Protestan formları taklit ederek reforme edilmesi bile düşünüldü. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu yolda düşünülen adımların birçoğu atılmadı, ama düşünülen reform programının, ezanın Türkçe okunması ve Kur'an'ın Latin harfleriyle yazılması ve okunmasını içeren maddeleri bir süre uygulamaya konulabilirdi. Sadece akim kalmış bu teşebbüs bile reform kelimesine karşı dindar kesimde kutsal bir antipati gelişmesine yol açtı.

Normal pratiği itibariyle din, aslında kendiliğinden sürekli

olarak yeniden yorumlanmaktadır. Hiç kimse müdahale etmese bile bir dönemde anlaşılan ve uygulanan din ile bir sonraki dönemde anlaşılıp uygulanan din arasında kendiliğinden bir fark oluşmaktadır. Bu değişim bazen dinin yetkili kişi veya kurullarının birikimsel yorumlarının bir sonucu da olabiliyor. Ancak “reform” kavramının Müslümanların hayatına bu şekildeki mütecaviz girişi, dindarların bu kavrama antipati duymalarına ve bu yolla dini konularda son derece muhafazakâr bir tutum geliştirmelerine yol açtı. Sonuçta bu şekilde dinin ictihad kapısının kapanması bu süreç içinde de bir kez daha kendiliğinden bir refleks olarak gelişti. Bu da din üzerinde herhangi bir düşüncenin gelişimini sekteye uğrattı.

Kısacası, Akif’in “alınız ilmini garbın” sözünün geçersizliğini kanıtlayacak bir gelişme olmamıştır Türkiye’de. Garbın teknolojisini aldığı için kültürü kendiliğinden girmiş değildir. Aksine gardırop devrimciliği eleştirisini hak edecek şekilde, teknolojisi Türkiye’de böyle bir kültür ithalini zorunlu olarak gerektirmediği halde garbın kültürü, bütün tarihsel ve sosyolojik şartlar zorlanarak ithal edilmiştir. Bu da artık böyle bilinmelidir.

### **Kaynakça**

- Aktay, Yasin, 1997, *Body, Text, Identity: Islamist Discourses of Authenticity in Modern Turkey*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: ODTÜ.
- Aktay, Yasin, 1999, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı: İslâm Protestanlığı ve Alevilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Yasin, 2004, *Halife-Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı, Modern Türkiye’de Siyasi Düşüncü: İslâmcılık*, 6. Cilt (ed. Yasin Aktay) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P., 1990, *The Logic of Practice*, translated from the French (1980) by R. Nice, California: Stanford University Press.
- Câbirî, M. A., 1997, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz.
- Clement, W. R, 2002, *Reforming the Prophet: the Quest for the Islamic Reformation*, Canada: Insomniac Hress.
- Feyerabend, Paul, K, 1089, *Yönteme Hayır, Bir Anarşist Bilgi kuramına Dağru*, Çev. Ahmet İnam, Ankara: Ara Yayınları
- Gellner, Ernest, 1981, *Muslim Society*, Chicago: University Press.

- Göka, Erol, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, 1995, *Önce Söz Vardı: Hermenötik Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Lapidus, Ira M. 2002, *A History of Islamic Societies*, 2nd edition, Cambridge: University Press (Türkçesi, Yasin Aktay, *İslâm Toplumları Tarihi 2 Cilt*, 2002, 2009, İstanbul: İletişim Yayınları).
- Naim, Abdullah Ahmed, 1990, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: University Press.
- Roberson, B.A 2003, (ed.) *Shaping the Current Islamic Reformation*, London: Frank Cass Publishers.
- Subaşı, Necdet, 2003, "İhya", "Tecdit" ve "İslah"ın Modern kullanımları, *tezkire*, sayı 33, ss. 130-153.
- Tatar, Burhanettin, 1999, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Tatar, Burhanettin, 2004, *Ayrımların eşiğinde Anlama, Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler, 02-06 Ekim 2002)* Ankara: DİB Yayınevi, ss. 413-438.
- Turner, Bryan S., 1997, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.



## İslam and Life in the Context of Reformation, *İjtihad* and *Tajdid*

**Citation/©:** Aktay, Yasin, (2008). *İslam and Life in the Context of Reformation, İjtihad and Tajdid*, MİLEL VE NİHAL, 5 (2), 43-73.

**Abstract:** The concepts of reform, *İjtihad* and *tajdid*, being thought in the context of their theoretical history, underlie the very characteristic of Islam as a religion of life. The gate of *ijtihad* in Islam is supposed to have been closed since the Ghazzali's time. Although this idea is a widely wrong idea, it is understandable in its relevance with the post-caliphate condition where in it emerged as a defensive reaction. Nevertheless Islam as a religion of life during centuries and everywhere has always been interpreted and reinterpreted even after al-Ghazzali so that it met with numerous cultural and social experiences and produced a variety of synthesis. All these synthesis were made possible by a permanent praxis of *ijtihad*. In this article the hermeneutical and methodological conditions of this *ijtihad* will be examined and the religious relevance of the expectations for Reforming Islam will be discussed.

**Key Words:** Islamic reformation, *ijtihad*, *tajdid*, Islamic modernization, hermeneutics of *ijtihad*.