



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 458-483/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 458-483

Journal homepage: <https://apjir.com/>



## TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

### *GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ*

“Riddell, Peter G. “Schools of Islamic Thought In Southeast Asia”. *Symposium of Islam in Southeast Asia and China: Regional Faithlines and Faultlines in the Global Ummah* (Hong Kong: City University of Hong Kong, 2002).

[https://www.researchgate.net/publication/311546146\\_Schools\\_of\\_Islamic\\_Thought\\_in\\_Southeast\\_Asia](https://www.researchgate.net/publication/311546146_Schools_of_Islamic_Thought_in_Southeast_Asia)”

Sevdener CEBECİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf, İstanbul  
Graduate Student, Marmara University Basic Islamic Sciences Tasawwuf, İstanbul/Turkey

[sevdenercebeci@gmail.com](mailto:sevdenercebeci@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-7674-2658](https://orcid.org/0000-0001-7674-2658)

## Öz

Tasavvuf düşüncesi on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Müslüman Güneydoğu Asya'da dini düşüncenin merkezinde yer aldı. Zaman zaman reformist sufi alimlerin mistik pratikleri şeriat ile uzlaştırma çabalarından kaynaklı olarak ciddi tartışmalar yaşandı.

On dokuzuncu yüzyıl, Avrupa sömürgeciliğinin güçlenmesi sebebiyle Güneydoğu Asya Müslümanlığı için bir dönüm noktası oldu. Malezya-Endonezya Müslümanlarının hayatlarındaki eski paradigmalara yerini yeni yaklaşımlara bıraktı. Hem dinî-felsefî hem reformist yazında tasavvufî anlayıştan tasavvuf dışı modern düşünceye doğru yavaş bir değişim yaşandı.

Bu süreç yirminci yüzyılda güçlendi. Gelenekçi alimler, modern organizasyonlar ve eylemci politikalar ile bu duruma karşılık verdiler. Ancak hakimiyet temel kutsal metinleri modern dünyanın problemlerine göre yorumlamak isteyen modernist ve neo-modernistlerin oldu. Tasavvuf bu duruma kendi modern yorumuyla cevap verdi. Yirmi birinci asrın başında ise yaşanan sosyal ve iktisadi kargaşayla birlikte radikal İslamcı sesler dikkat çekmeye başladı.

Bu makale Güneydoğu Asya İslam mozaiğinin beş yüzyıllık macerasını inceleyecek; Malay-Endonezya Müslümanları arasındaki farklı sesleri, ideolojileri ve düşünce ekollerini tanımlamaya çalışacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam, Tasavvuf, Açe, Cava, Sumatra, reformizm, neo-modernizm, modernizm, gelenekçilik, radikal İslamcılık

## SCHOOLS OF ISLAMIC THOUGHT IN SOUTHEAST ASIA

### Abstract

Sufi thinking came to represent a theological default in Islamic Southeast Asia from the sixteenth to the eighteenth centuries. There were severe polemics at times, with reformist Sufi scholars seeking to reconcile mystical practice with the Shari'a.

The nineteenth century represented a watershed for Southeast Asian Islam with the consolidation of European colonialism. Old paradigms gradually gave way to new approaches among Malay-Indonesian Muslims. There was a gradual shift away from Sufi writing, whether theosophical or reformed, towards non-Sufi modernist thought.

This process was consolidated in the twentieth century. Traditionalist scholars responded with streamlined organisations and activist policies. However, the stage came to be dominated by modernists and neo-modernists, who sought to interpret the primary sacred scriptures in terms of modern world challenges. Furthermore, Sufism itself responded with its own modernist response. At the turn of the 21st century, radical Islamist voices raised their profile amidst social and economic turmoil.

This paper will survey the mosaic of Southeast Asian Islam over five centuries, seeking to identify different voices, ideologies and schools of thought among Malay-Indonesian Muslims.

**Key Words:** Islam, Sufism, Ace, Java, Sumatra, reformism, neo-modernism, modernism, traditionalism, radical Islamism

**Atıf / Cite as:** Riddell, Peter G. "Güneydoğu Asya'daki İslam Düşünce Ekolleri". çev. Sevdener Cebeci. *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 458-483.

### 1. Giriş

Bu makale Güneydoğu Asya'daki İslamî söylemin farklı türlerini ele almaktadır. Bu meseleyi değerlendirirken İslam tarihi boyunca daha büyük boyutta süregelen bir tartışmayı göz önünde bulundurmak gereklidir. Tartışmanın bir yanında muhafazakâr güçler yer almaktadır. Bu grup bütün alanlardaki yaklaşım ve politikaların belirlenmesinde İslamî metin ve ilkelerin literal/harfi harfine yorumlanmasına mutlak öncelik verirler. Diğer yanda iki taraf vardır. Biri insanın sahip olduğu akıl yetisi ve rasyonel düşünme gücüne kutsal metinleri yorumlamada öncelik verilmesini savunur. Yirminci yüzyılda görülen modernleşme eğilimlerinde bu amaç gerçekleşmiştir. İkinci olarak ruhani bir arayış içinde olan kimseler de literalistlerle anlaşamamışlardır çünkü çoğunlukla onlar ibadetlerin ve kuralların Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak ve onunla bağlantı kurmakla ilgili olan kısımlarına odaklanmışlardır.

Bu makalede zaman zaman bölge dışındaki gelişmelere gönderme yapılacak olsa da yeterli yer olmadığı için tartışmanın büyük bir kısmı Güneydoğu Asya İslami bağlam ve bulgularıyla ilgili olacaktır.<sup>1</sup>

## 2. On altıncı ve On yedinci Yüzyıllar: Tasavvufun Hakimiyeti

Sömürgecilik öncesi Malay Müslüman devletler arasındaki hâkim dini doktrinlere dair bilgi sahibi olmak için on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Açe Sultanlığına yakından bakmak gereklidir.

Türk arşivleri bu dönemde Arabistan'da Açe'den gelmiş hacılar olduğunu kaydeder (Djajadiningrat 1911:178). Ayrıca Açeli İslam alimlerinin hayatlarının bir kısmını Arabistan yarımadasındaki İslami eğitim merkezlerinde ilim alarak geçirmeleri yaygın bir uygulamadır. Açeli Malay bir alimin İslami ilimler öğrenmek için Arap dünyasına yaptığı yolculuğa dair elimizdeki ilk kayıt on altıncı yüzyılda yaşamış büyük sufi Hamza Fansûrî'ye aittir. Fansûrî'nin ölüm tarihi çok tartışılan bir meseledir. Birçok araştırmacı 1590-1604 yılları arasında bir tarih olduğunu iddia ederken Guillot ve Kalus (2000) epigrafik kanıtlar ışığında Fansûrî'nin 1527'de Mekke'de vefat ettiğini ve meşhur Bab Ma'la mezarlığından gömülü olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>2</sup> Fansûrî Arabistan'da iken Kadiriyye tarikatına intisap eder ve bu sayede ondan sonra gelen birçok Malay alimin takip edeceği bir geleneği başlatır veya diğer bir ihtimalle devam ettirir.

Tanrı'nın mahiyeti ve insanın Yaratıcıyla ilişkisiyle alakalı İslamî teosofik/dinî-felsefî doktrinler bu dönemde Açe'de dini eğitim ve yazıların önemli bir odak noktasıydı. İslam dünyasının her yerinde Tasavvufî düşünce okullarının geliştiği bu çağda Hindistan ve Açe'de birbirleriyle rekabet halinde olan, bazen diğerlerini batıl ilan eden farklı ekoller ortaya çıktı.

Hamza Fansûrî'nin vahdet-i vücud görüşleri Şemseddin-i Sumatrânî (ö. 1630) tarafından genişletilmiş ve onun yazı ve öğretilerinin temelini oluşturmuştur. Sumatrânî, Açe Sultanı İskender Muda döneminde (1607-36) şeyhülislamlık yapmıştır. Ancak onun görüşleri Hamza Fansûrî'ninkilerden farklıydı: Fansûrî, İbn Arabî'nin "Mutlak Bir" ve çok sayıdaki yaratılmış arasındaki varlığın beş mertebesi fikrinden (Hazarâtü'l-Hams) etkilenmişken Sumatrânî'nin öğretileri varlığın yedi mertebesi düşüncesi (Tenezzülât-ı seb'a) üzerine kuruluydu ve o Burhanpuri'nin *el-Tuhfatü'l-mürsele ila ruhi'n-Nebi* adlı eserinden etkilenmişti.

<sup>1</sup>Bu meselenin İslam dünyasındaki gelişmelere gereken dikkati gösteren etraflıca bir araştırması Riddell 2001'de yapılmıştır.

<sup>2</sup>Araştırmalarının kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Braginsky 2001.

Sumatrânî aracılığıyla İskender Muda Nakşibendiliğe intisap etmiştir. Bu durum o dönemde Açe devletinde tasavvufî düşüncenin merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Buna ek olarak Sultanlıkta bu dönemde yapılan İslamî araştırmalar çoğunlukla nazari ve dinî-felsefî doktrinler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu doktrinler başlangıçta Hamza Fansûrî tarafından açıklanmış, Sumatrânî ve talebeleri tarafından işlenmiş ve daha sonra batıl oldukları iddiasıyla yerilmiştir.

İskender Muda'nın 1636'daki ölümü Sultanlığın dini ve fikri yöneliminde tam tersi istikamette bir değişime sebep oldu. Yeni Sultan İskender Sanî'nin başa geçmesinden kısa süre sonra Açe'ye Hindistan, Gucerâtlı bir İslam alimi geldi: Nureddin Rânîrî (ö. 1658). Yeni Sultanın himayesine giren Rânîrî şeyhülislam olarak atandı.

Takip eden yedi yıl boyunca Fansûrî ve Sumatrânî'nin görüşleri Rânîrî ve onun gibi ehli sünneti temsil ettiğini iddia edenler tarafından batıl olmakla suçlandı. Ehli sünnet eleştirilerinin merkezinde vahdet-i vücuda inanan sûfilerin Yaratıcıyla zaruri birlik/fenâ düşüncesi yer alıyordu. Bu düşünceye son derece karşıydılar. Birçok İslam alimi bu görüşü batıl olarak görüyordu ve Rânîrî *Hücutü's-siddiq li-def'il-zindiq* adlı eserinde bu yöndeki fikirlerini açıkça belirtmişti.

Bununla birlikte Rânîrî tasavvuf öğretilerinden kaçınmıyordu. Hatta kendisi bir sufiydi, Rifaiyye tarikatına intisap etmişti ve ayrıca Ayderûsiyye ve Kadiriyye tarikatlarıyla da bağlantısı vardı. Ancak o hak tasavvuf olarak ele aldığı bir tasavvuf biçimi ortaya koymak istiyordu. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından neo-sufizm olarak isimlendirilmiştir (Azra 1992).

Üstte geçen Açe'deki tartışmanın yirmi-otuz yıldan fazla bir süre önce benzer bir biçimde Hindistan'da da yaşandığını belirtmekte fayda var. Hindistan'daki Babür sarayında on altıncı yüzyılın sonlarında güç sahibi olan sûfiler Cihangir'in (1605-27) başa geçmesiyle gözden düştüler. Cihangir Nakşibendiyye şeyhi Ahmed es-Sirhindî'den oldukça etkilenmiştir. Ahmed es-Sirhindî bir sufi olmakla birlikte üstte belirtilen Yaratıcı ve yaratılmış arasındaki farka vurgu yapar ve panteizme yaklaştıklarını düşündüğü sûfilere olan tepkisi Rânîrî'nin bu konudaki görüşüne benzemektedir.

Bu dönemde Arabî ilimlerin (Ulûm-u Arabiyye) bağlantılarının İslam dünyasının uzak köşelerinde neo-sufi reformist bir dalgayı harekete geçirdiğinden söz etmek gereklidir. Azra, Rânîrî'yi "takımadaların en önemli erken dönem müceddidlerinden biri" olarak tanımlar (Azra 1992:351). Bu adlandırmaya uygun olarak Rânîrî Arabistan ve Hindistan kaynaklı reformist eğilimleri aktarıyor ve takımadaların İslamlaşmasına katkı sağlıyordu.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında Açe Sultanlığı'nın dini hayatında merkezi bir rol oynayan İslam alimi Abdürraûf b. Ali el- Fansûrî es-Sinkilî (1615-93) idi. Yirmi altı ya da yirmi yedi yaşındayken Abdürraûf es-Sinkilî Açe'den ayrıldı ve İslamî ilimlerdeki bilgisini arttırmak için Arabistan'a gitti. Orada on dokuz yıl kaldı ve önde gelen birçok alimden ders aldı. Bu alimlerin arasında on yedinci yüzyılda çok sayıda Hintli sûfinin manevi hocası olan Ahmed el-Kuşâşî ve onun halifesi İbrahim el-Kûrânî vardı. Kûrânî daha sonra Sinkilî'ye hilafet vererek Açe'de tarikatı devam ettirmesine izin verdi. Takımadalarda Şuttâriyye tarikatı bu sayede oldukça geniş bir alana yayıldı. Abdürraûf es-Sinkilî Arabistan'dayken o 1642'de ayrılmadan önce Açe'de şiddetli tartışmalara sebep olan meselelere cevaplar aradı. Açe'ye 1661'de döndükten sonra çok sayıda eser yazdı. Fansûrî ve Sumatrânî'nin uzun süren hakimiyeti sırasında ihmal edilen şeriata ehemmiyet vererek Rânîrî tarafından başlatılan tasavvufî yaklaşımı devam ettirdi.

Abdürraûf es-Sinkilî'nin önemli bir eseri *Tercümânü'l-Mustafid* adında 1675'te yazdığı Kur'an-ı Kerim tefsiridir. Erken dönem Malay İslam alimlerinin bazı yazılarındaki kısmî tefsir bölümleri günümüze kadar gelmiştir ancak bu eser Kur'an-ı Kerim'in Malay dilinde yazılmış ilk tam tefsiridir. Uzmanlık gerektiren bir alan olmasına rağmen tefsirler erken dönem Malay dünyasındaki İslamî çeşitliliğe ışık tutabilir. Üstte ele aldığımız erken dönem Açeli alimlerde gördüğümüz gibi on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda tasavvuf dışı gruplar Malay İslam dünyasında etkisiz bir konumdaydılar. Ancak bu erken dönemde bu grup tefsirde öne çıktı. Tefsir İslam ilimleri arasında tasavvufî yaklaşımların temel olmadığı bir alandı. Tam aksine Güneydoğu Asya'daki tefsir çalışmalarından on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan kalanların hiçbirinde tasavvufî mecazî yorum öne çıkmaz. Dolayısıyla tefsir tasavvuf dışı düşüncenin aktarıldığı önemli kanallardan biri olmuştur. Malay İslam tarihinin sonraki dönemlerinde bu düşünce merkezi bir rol oynamıştır.

### 3. On sekizinci ve On dokuzuncu Yüzyıllar: Tasavvufa İtiraz

Bakar şöyle yazar:

"... Tasavvufun Malay medeniyetine olan en büyük katkısı İslamlaşma sürecinin geç döneminde yani 9./15. yüzyıldan 12./18. yüzyılın sonuna kadar olan sürede entelektüel ve manevi ortamı şekillendirme ve netleştirmesidir." (Bakar 1991:259)

Sömürgeci güçler Malay dünyasına yerleşmeye başladıkları sırada çok sayıda tarikat da bölgeye nüfuz ediyor ve konumlarını güçlendiriyorlardı. Bu tarikatların başında Kadiriyye, Çiştîyye, Şazeliyye, Rifaiyye, Nakşibendiyye, Şuttariyye ve Ahmediyye geliyordu. Ancak başka İslamî sesler de bölgede duyulmaya başlanmıştı. Bunlar birbirlerine İslamî eğitim merkezlerinin sağladıkları ağlarla bağlıydılar ve bu merkezler

coğrafi konumlarına göre farklı isimlerle anılıyordu: medrese, pondok ve pesantren. Bu kurumların bazıları tasavvufi yaklaşımlara temayüllü olsa da tasavvuf eğilimli olmayanlar da mevcuttu ve bunların sayıları zamanla artıyordu.

### 3.1. Cava'da Durum

Vahdet-i vücud görüşünde olan tasavvufî eserlerin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda devam eden dolaşımı özellikle Cava'da popüler mistik hareketlere olan ilgiyi beslemeye devam etti. Bu eğilim yavaşça bölgede gücünü arttıran ve öncülüğünü Rânîrî ve Sinkilî'nin yaptığı reformist düşünceyle kaçınılmaz bir çarpışmaya doğru gidiyordu.

On sekizinci yüzyılın başında merkezi Cava'daki İslam'ın durumu konusunda bahsedilmesi gereken önemli bir isim Cavalı lider I. Pakubuwana'nın eşi Ratu Pakubuwana'dır. 1729-30 yıllarında, ölümünden yaklaşık iki yıl önce, Ratu Pakubuwana bir dizi dinî-İslamî esere sponsor olmaya karar verdi. Bu eserler arasında *Carita Sultan Iskandar* ve *Kitab Usulbiyah* vardı. İlk eserde büyük ölçüde bir yerleştirme mevcuttu, bu Müslüman kıssası tamamıyla Cava bağlamına yerleştirilmişti (Ricklefs 1998:40-53). *Kitab Usulbiyah* olağan dışı bir şekilde popüler oldu. Bu esere öyle çok değer veriliyordu ki onu çoğaltmanın/istinsah etmenin Mekke'ye bin defa hac yapmaya ya da Kur'an-ı Kerim'i bin defa okumaya eşdeğer olduğu söyleniyordu. Savaşırken yanında taşımının kesinlikle zafere götürüleceği düşünülüyordu. Kitabın mistik güçler taşıdığına inanılıyordu, hatta Tanrı'nın kelimelerini içerdiği iddia edilerek açıkça kutsal metinle bir tutuluyordu (Ricklefs 1998:62-91).

Bu dönemde yaşamış diğer bir önemli isim I. Raden Ngahebi Yasadipura'dır (1729-1803). Surakarta, Merkezi Cava'da 1729 yılında dünyaya gelmiş olan I. Yasadipura bölgeden çıkmış en ünlü yazar ve düşünürlerden biridir. Ona ait olduğunu söylenen eserler arasında *Serat Cabolek* yer alır. Bu hikâye İslam dünyasında yüzyıllardır tartışılan batınî ve zahirî ilimlerin yeri meselesini kısa ve öz bir şekilde özetler. Hikâyenin baş kahramanı Hacı Mütemekkin dininin zahirî ve şekli gereklerine önem vermez, Tanrı ile birleşme arzusuyla arayışa girmeyi tercih eder. Mütemekkin'in şeriatı arka plana atması geri teper çünkü bu durum tasavvufî ilkeleri yanlış anlamasına sebep olur. I. Yasadipura bu hikâyede açıkça şeriatın dışlanması cezasız kalmayacağı prensibini işlemiştir; demek ki yaşadığı çevrede bu mevzu devamlı tartışılmaktadır.

I. Yasadipura'nın oğlu olan II. Yasadipura Surakarta'da Sultan'ın sarayında memur olarak görev almıştır. Konumuzu ilgilendiren en önemli eserlerinden biri 1825'te yazılan *Sasana Sunu*'dur. *Sasana Sunu* Cava seçkinlerinin genç üyeleri için yazılmış, onlara günlük hayatlarında şeriatın emirlerini uygulamayı tavsiye eden bir eserdir. Yazar beş şarta bağlılığı, beslenmeyle ilgili yasaklara uymayı, alkolden ve diğer temel İslamî yasaklardan

kaçınmayı tembihler (Kumar 1997). Görüldüğü gibi İslam'ın şekli kaidelerine uyma meselesi tekrar ele alınmıştır. Bu meselenin dönemin literatüründe devamlı yinelenmesi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Cava toplumunda şeriatın yaygın bir biçimde ihmal edildiğini gösterir.

Bu dönemde yaşamış Cavalı önemli bir kişi de Ranggawarsita'dır (1802-73). Surakarta şehrindeki son büyük saray şairidir. İlginç eserleri arasında öne çıkanlardan biri *Wirid Hidayat Jati*'dir. Eserin başlangıcında öğretilerinin şeriatın dört kaynağına dayandığını söyler: Kur'an-ı Kerim, Peygamberin hadisleri, alimlerin icmâsı ve kıyas. Dolayısıyla baştan itibaren şeriatle tasavvufî öğretileri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu eserde zahirî ilimleri önemseyen Müslümanları memnun edecek bazı unsurlar vardır, örneğin şu yazılıdır: Allah Hâlik'tir, Allah Kadir'dir, Allah Vahid'dir.

Buna rağmen eserin mistik yönü daha ağır basmaktadır. Varlığın yedi mertebesi ve yaratılmışların dizilişlerinin yedi seviyede olması mistik düşüncede yedi sayısına verilen önemle örtüşmektedir. Vahdet-i vücud düşüncesini andıran sözler bolca mevcuttur:

“Allahu Teâlâ bizim gözlerimizle görür; bizim kulaklarımızla duyar; bizim burunlarımızla koku alır, bizim dillerimizle konuşur, O bütün hisleri bizim duyularımız aracılığıyla hisseder...”(Simuh 1987:72)

### 3.2. Diğer Bölgeler

Abdüssamed el-Palembânî (1704-89) Sumatra'nın Palembang bölgesindedir. Genç bir adamken eğitim almak için Arabistan'a gitmiş, orada yaşayan Malay alimlerden ilim almıştır. Bu alimlerin bazıları Muhammed Arşad el-Bancarî, Abdulvehhab Bugis (Nasution 1992:33) ve Sammaniyye tarikatının kurucusu Muhammed el-Sammanî'dir (ö. 1776). Palembang sayesinde Sammaniyye tarikatı Palembang'a ve takımadaların diğer yerlerine yayılmış ve yerleşmiştir.

Palembânî'nin Malay İslamına en büyük katkısı klasik Arapça eserleri Malaycaya uyarlamasıdır. Başyapıtı İmam Gazalî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Din* aldı eserini Malaycaya çevirip özetlediği kitabıdır. Bu kitabı on yıllık bir çalışmanın sonucunda 1789'da tamamlamıştır. Eser Malezya ve Endonezya'nın bazı bölgelerinde hala basılmakta ve kullanılmaktadır (Johns 1987:417). Palembang, Gazalî ve İbn Arabî'yi tasavvufî arayışta birbirini tamamlayan iki yolun temsilcisi olarak görmüştür. Gazalî tasavvufî arayışta olanı Allah hakkında ilim sahibi olmaya yönlendirir, İbn Arabî ise İlahi olanın mahiyeti ve Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ilişkinin doğası üzerine metafiziksel sezgiler ortaya koyar (Nasution 1992:34).

Malay dünyasında uç noktada vahdet-i vücudcu fikirlerin tartışıldığı bir dönemde Palembânî'nin şeriata önem veren görüşlere Malay dilinde yer vermesi kayda değer bir durumdur. Ayrıca Palembânî, Fansurî ve Sumatranî'nin takipçisi olduğu Vücutiyye akımının teorik vahdet-i vücud öğretilerini bizzat eleştirmiştir. Eserleri ölümünden yüz sene sonra reformist Malay Müslümanları tarafından yeniden basılıp dağıtılmıştır.

Malay dünyasında sömürgecilik döneminde yaşananlara ışık tutan başka bir kaynak Leiden Üniversitesi'nin kütüphanesinde yer alan Leiden Cod. Or. 2222 numaralı yazmadır (Janson, Tol and Witkam 1995). Bu yazma 1870'de tahta çıkan Açeli Sultan Mahmud Şah'a aittir ve Açe Savaşı başlamadan hemen önce sarayla bağlantısı olan Açeli alimlerin faaliyetleri ve dini eğilimleri üzerine önemli bilgiler verir.

Eser dini yaklaşımlarına kaynak olarak Kuşâşî'nin (1583-1661) öğretilerini gösterir. Sumatra'ya Abdürraûf es-Sinkilî'nin getirdiği Şuttariyye tarikatı üyeleri tarafından yazılmıştır. Eserde Yaratıcı ve yaratılmış arasında birlik gören bir anlayış vardır ve sık sık yedi mertebeye atıf yapılmıştır. Bu metin vahdet-i vücud görüşüyle reformist Tasavvuf arasında süregelen gerilimin bir kanıtıdır ve muhtemelen reformist düşüncenin daha da yükselmesini sağlayacaktır.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Malay dünyasından konuşurken tarihi metinleriyle tanınan Riaulu Raca Ali Hacı (1808-70)'den bahsetmek gereklidir. Raca Ali Hacı henüz gençken dini bir otorite olarak görülmeye başlanmıştı çünkü erken yaşta İslamî ilimler ve Arapça üzerinde oldukça iyi bir eğitim almıştı (Osman, 1976:140). Farklı bölgelerden birçok İslam alimini Riau'da hocalık yapmalarını sağladı. Onun ve meslektaşlarının çabaları sayesinde Riau ehl-i sünnet İslamının gelişip serpildiği bir yer olarak ün saldı (Andaya and Matheson 1979:110). Raca Ali Hacı Nakşibendiyye tarikatının Riau şubesinin önde gelen üyelerinden biri oldu. Yazılarında çoğunlukla İslamî ilkelere göre dindar bir hayat yaşanmasını ısrarla tavsiye ediyordu, dolayısıyla reformist tasavvufu teşvik ediyordu.

Raca Ali Hacı görüşlerinde tam bir muhafazakardı. Yaşadığı toplumu büyük bir yozlaşma içinde görüyor ve Peygamber'in dönemindeki toplumu her bireyin ulaşmak için uğraşması gereken bir ideal olarak sunuyordu. Şeriata sıkıca bağlanmayı, dini metinleri iyice öğrenmeyi ve yerleşmiş ilmi anlayışlara itaati tavsiye ediyordu.

### 3.3. Arap Dünyasıyla İrtibat: Reformun Bileşenleri

On dokuzuncu yüzyılda Malay dünyası ve Orta Doğu arasındaki entelektüel ve sosyal bağlar daha da güçlendi. İslam talebeleri Güneydoğu Asya'dan Orta Doğu'ya yolculuk yapmaya devam ettiler. Ayrıca bu yüzyılda Arap dünyasından, özellikle Hadramut'tan,



## GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

Güneydoğu Asya'ya çok büyük bir göç yaşandı. Son olarak, Arabistan'daki Arap alimler Malay dünyasından gelen ve birçok farklı konuyla ilgili sorulara cevap olarak sayıları gittikçe artan uzun mesafeli yasal görüşler/fetvalar yazdılar. (Cf. Kaptein 1995 and 1997).

Bu gibi gelişmeler Malay İslam düşüncesinin yavaş yavaş yeniden yapılanmasına büyük katkı sağladı. Tasavvufun on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda hem radikal vahdet-i vücud hem de reformist anlayışlarla Malay İslam düşüncesine nasıl hâkim olduğunu gördük. Mevcut duruma karşı çıkış on dokuzuncu yüzyılın sonlarında hız kazandı ve yirminci yüzyılda baskın hale geldi.

Muhammed el-Nevevî el-Cavî (1813-97) köyün başkadısının (*penghulu*) oğlu olarak Batı Cava'da Bentem'de doğdu. İlk yıllarını Cava adasının farklı yerlerinde eğitim alarak geçirdi. Ergenliğinin son senelerinde Arabistan'a hacca gitti, üç yıl orada kaldıktan sonra Cava'ya döndü. 1855 yılı civarı Mekke'ye tamamen yerleşmek için gitti. Mekke, Mısır ve Suriye'de ilim tahsil etti ve hoca olarak bölgeye yerleşti. (Snouck Hurgronje 1931:268).

Nevevî bazı çağdaşlarının savunduğu tasavvuf karşıtı fikirlere sahip değildi ancak bölgede ondan önce yaşamış Kuşâfî gibi alimlerin yaptığı gibi tasavvufi yaklaşımları dini kuralların olağan bir parçası olarak da ele almıyordu. Mesela talebelerini herhangi bir tarikata intisap etmeleri için teşvik etmiyordu. Derslerinde Gazalî gibi büyük sûfilere eserlerinden faydalansa dahi sapkınlık olarak görülebilecek kısımların olduğu metinleri dışarıda bırakıyordu. Özellikle vahdet-i vücud düşüncesinin önde gelen isimlerini dahil etmiyordu. İçinde bulunduğu Vahhabî çevreye göre davranıyordu. Malay dünyası İslamî eğitim anlayışında bir değişiklik yaşıyordu.

Nevevî yalnızca Arapça yazmıştır ve en az doksan dokuz eser yazdığı söylenmektedir (Nasution 1992:424). Bu eserlerin çoğu hala Endonezya'nın reformist *pesantrenlerinde* okunmaktadır (Aboebakar 1957:88). Ayrıca Nevevî hem Mekke'de hem Güneydoğu Asya'da yaşayan Malay takipçileri için çok sayıda fetva yazmıştır.

Şüphesiz en meşhur eseri *Marah Labid*'dir. Bu eser Arapça yazılmış iki ciltlik bir Kur'an-ı Kerim tefsiridir. Malay bir alim tarafından yazılmış ikinci tam tefsirdir. 1886'da tamamlanan eser Mekke ve Kahireli alimlerin onayını aldıktan sonra Kahire'de basılmıştır. Mekke ve Kahire'deki dini otoritelerin resmi onayını alması bu eserin niteliği hakkında bilgi vermektedir. On dokuzuncu yüzyılda bu iki şehir de reformist düşüncenin hâkim olduğu yerlerdi. Üstelik bu reformist düşünce zaman geçtikçe tasavvuf karşıtı bir renk alıyordu.

Nevevî, Güneydoğu Asya tasavvuf kalıbının parçalanmasına katkı sağladı. Güneydoğu Asya'ya dönen Malay alimler üzerindeki etkisi Güneydoğu Asya İslam'ında yaşanacak ciddi değişikliklerin gerçekleşmesine yardım etti.

Davud b. Abdullah Fetânî (ö. 1850 civarı) Arabistan'daki diğer bir önemli Malay İslam alimiydi. Patani (Fetânî) şehrinde doğmuştu ve hayatının otuz beş yılını Mekke ve Medine'de ilim tahsil ederek ve öğretmek geçirdi (Nasution 1992:203). Çok sayıda eser yazmıştır ve sayısı elli yediye ulaşan eserleri Güneydoğu Asya'da hala basılıp kullanılmaktadır (Azra 1992:522). Metinlerinde çok çeşitli konular işlemiştir.

Ahmed el-Fetânî (1856-1906) Mekke'de yaşayan Patanili diğer bir alimdir. Kahire ve Mekke'de eğitim almıştır. 1880'li yılların ortasında Mekke'de Türk yetkililerin yönetiminde olan ve Malayca kitap basan bir matbaanın başına getirilmiştir (Matheson and Hooker 1988:28). Fetânî'nin Mekke'de yetiştirdiği Malay öğrencilerinden en meşhuru sonradan Tok Kenali adıyla tanınan Muhammed Yusuf'tur (1868-1933). Ayrıca Malay müslümanlarıyla önemli dini meseleler üzerine mektuplaşarak kurduğu diyalog çok önemlidir. Bu iletişim biçimi reformist düşüncenin Malay dünyasına yayılmasında mühim bir rol oynamıştır.

Bu dönemde dikkat çeken diğer bir durum Malay dünyasına göç eden Arap muhacirlerin önemli katkısıdır. On dokuzuncu yüzyılda Hollanda Doğu Hindistan Bölgesi'nde Hadramî muhacir topluluğunun bir üyesi olarak literatüre en çok katkıyı yapan alim Seyyid Osman b. Abdullah b. Yahya'dır (1822-1913). Batavya'da vefat eden Seyyid Osman çoğunluğu Malayca olan yaklaşık yüz tane eser yazmıştır (Azra 1997:252).

Seyyid Osman tasavvufa yönelttiği şiddetli eleştirileri sebebiyle bazı Malay Müslümanların muhalefetiyle karşılaşmıştır. Nakşibendiye tarikatına karşı polemikçi bir saldırı başlatmıştır. Seyyid Osman tasavvuf üzerine toplamda yedi eser kaleme almıştır ve bunlar çok sayıda tartışmalı, tasavvuf karşıtı yorumlar içermektedir. Eleştirilerinin ana noktası tarikatlara katılan kitlelerin şeriatı yeterince bilmeden intisap etmeleri ve tarikat şeyhlerinin bile temel İslam kuralları hakkında bilgisiz olmalarıyla durumun daha kötüleşmesidir (Amiq 1998:100). Onun bu görüşlerini kendi makamlarına bir tehdit olarak gören tasavvuf ehli yerel din alimleri ile Seyyid Osman arasında gerilim yaşanmıştır.

### 3.4. İstikrar ve Değişim

Güneydoğu Asya'da statükoyu korumak isteyen, devamlılık ve istikrarı destekleyen güçler uzun süredir baskındı. Malay dünyadaki farklı topluluklar muhafazakardı. Bu makalede şu ana kadar incelenmiş dönemlerdeki hâkim yapılar ve paradigmlar kemiklemişti.

Önceki iki yüzyılda olduğu gibi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların büyük kısmında sûfiler İslam ilahiyatının merkezinde yer aldılar. Eski çekişmeler yaşanmaya devam etti, özellikle reformist tasavvuf ile radikal teosofik/dinî-felsefî doktrinler arasındaki gerilim sürüyordu.

Buna rağmen on dokuzuncu yüzyılda Güneydoğu Asya Müslümanlarının alışık olduğu dünya hızlı bir değişime uğradı. Malay Müslümanlarının günlük hayatlarında, sömürgeci güçlerin farklı kademelerde kontrol sahibi olması çarpıcı sonuçlara yol açtı. Eski dogmalar giderek daha fazla sınıandı ve yetersiz bulundu. On dokuzuncu yüzyıl sona yaklaşırken harici sömürge hakimiyeti sorununa yeni çözümler aranmaya başlandı. Ek olarak, istikrar kültürü hakimiyetini yeni değişim kültürüne bıraktıkça yeni dinî yaklaşımlar keşfedildi.

Sömürgeciliğin getirdiği bu çarpıcı değişiklikler tasavvufun hakimiyetinin sonunu ve dinî reform anlayışının başlangıcını haber veriyordu. Bu süreç on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde hala çok yeniydi. Bir anlamda bu dönem iki devir arasında bir köprüydü.

### 4. Yirminci Yüzyıl: Reform Çağı

#### 4.1. Malay Dünyanın Reformist Düşünceye Cevabı

Yirminci yüzyılın başında Hollanda Doğu Hindistan bölgesinde Ümmetçilik/Pan-İslamizm ideolojisinin çeşitli tezahürleri görülüyordu. Yerli liderlerle Türkiye'deki Osmanlı Hilafeti arasında iletişim artıyordu. Endonezya Müslümanları Hollanda yönetimine karşı giriştikleri mücadelede rehberlik için İslam dünyasındaki dinî yetkililere yöneliyorlardı.

Aynı zamanda modernist düşünceler Malay-Endonezya dünyasına tohumlarını atmaya başlıyordu. Bu durumu kanıtlayan çok sayıda delil mevcuttur. Üstelik bu aktarım yalnızca düşüncelerin nakledilip Güneydoğu Asya'da bağımsız olarak geliştirilmesi şeklinde değildi. Daha çok Malay Müslümanlar ile modernist fikirlerin kaynağı olan Orta Doğu'daki Müslümanlar arasında gerçekleşen devamlı bir diyalog biçimindeydi.

Bluhm-Warn (1997:295) Malay Müslümanlar ile Mısır'daki reformist *el-Menar* dergisinin editörleri arasındaki diyalogun izini süren bir araştırma yapmıştır. Malay Müslümanlar tavsiye ve fetva almak amacıyla çok çeşitli konularda bu dergiye yazıyorlardı. Din, ekonomi ve çevre meseleleri; teknolojik gelişmeler, vatanseverlik ve milliyetçilik gibi mevcut siyasî konular ve daha fazlası hakkında soru soruyorlardı. Kaptein (1997) Malay dünyası ve Mekke arasında yaşanan benzer bir duruma dikkat çekmiştir.

Güneydoğu Asya'dan yazan kişilerin meselelerine çözüm için Orta Doğu'ya başvurmaları iki noktaya işaret etmektedir: Güneydoğu Asya'nın Arap dünyasını otorite olarak görmesi

ve gayrimüslim bir yönetimle ve geleneksel Müslüman liderlerle yaşadıkları çatışmalara karşı Müslüman kardeşlerinin desteğini almanın verdiği güven.

Güneydoğu Asya'da devam eden reformist gelişmelere olan Orta Doğu etkisi Ahmed Surkati'nin gelişile güçlendi. Surkati Mekke ve Medine'de eğitim almış bir Sudanlıydı. 1911'de İslamî eğitim kurumlarına müfettiş olarak Cava'ya geldi. Bu görevi Osmanlıların Endonezyalı Müslümanların Orta Doğu'da ilim öğrenmeleri için verdiği bir burs programının parçasıydı. Surkati Endonezya'daki modernist hareketlerin gelişimine büyük tesir etti. 1912'de Muhammediyye'yi kuran Ahmed Dahlân'ın yakın bir arkadaşıydı ve Muhammediyye'ye ilk yıllarında çok büyük etkisi oldu.

Genç modernistler kendilerine Kaum Muda (Genç Nesil) diyorlardı. Malay toplumunun geleneksel liderleri olan Sultanlar onların eleştirdikleri tek grup değildi. Kaum Tua (İhtiyar Nesil) gelenekçilerini devamlı ve güçlü bir şekilde tenkit ediyorlar, onların İslam inancı ve ibadetleri konusunda muhafazakâr din alimlerinin hakimiyetini sorgusuz sualsiz kabul ettiklerini ve savduklarını düşünüyorlardı. Kaum Muda'nın yayını olan *el-İhvan* dergisinde 1929'da şunlar yazılıydı:

“Kaum Tua ulemanın yazdığı her kelimeyi kabul etmek zorundaymış gibi davranıyor, adeta Kur'an'la bir tutuyor... Kaum Muda ise yalnızca Kur'an ve Hadislerin böyle bir yetkiye sahip olduğuna, ulemanın yanılmaz olmadığına ve ulemanın sözlerini eleştirel şekilde inceleyebilecek akıl ve zekayı Allah'ın bizlere verdiğiğine inanıyor.” (De Beer 1983-84:45)

Modernist reformistlik incelenirken göz önünde bulundurulması gereken bir yer Sumatra'nın Minangkabau bölgesidir. Bu bölge uzun yıllar boyunca Orta Doğu'dan gelen yeni fikirlerin Malay dünyaya aktarımında bir kanal olmuştur. Bazı önde gelen Minanglı alimler Mekke'ye yerleşmişlerdi, örneğin Şeyh Ahmed Hatib (1852-1916) daha önce bahsettiğimiz Muhammed el-Nevevî gibi Mekke'yi ziyaret eden öğrenciler üstünde büyük bir etkiye sahipti. Mescid-i Haram'ın Şafii imamı olarak görev yapan Ahmed Hatib tarikatları açıkça eleştirmiş, Nakşibendiyye'yi panteizmi yaymakla suçlamıştır (Roff 1994:60). Ayrıca Minang örfi kanunlarını tenkit etmiş, anaerkil Minang toplumundaki miras hukukuna İslam dışı olduğu için karşı çıkmıştır (Djamal 1998:6ff). Ahmed Hatib'in talebeleri Güneydoğu Asya'daki İslamî entelektüel diyaloga derin izler bırakmışlardır. Minangkabaulu alim Şeyh Muhammed Tahir b. Celaledin el-Ezherî (1869-1957) bu kişilerden biridir.

Değişim ruhunun etkileri İkinci Dünya Savaşı sonrasında belirginleşmiştir. Malay-Endonezya dünyasındaki sömürgeler Endonezya, Malaya/Malezya ve Singapur olarak

bağımsız devletlere dönüşmüştür. Bağımsızlık öncesinin hareketleri ideolojileri devlet yapılarına aktarmak zorunda kalmışlardır ve bu bağlamda kayda değer birkaç nokta vardır.

Öncelikle, erken dönem modernist düşünürlerin etnik köken ve din arasındaki bağı kırma çabalarına zıt olarak Malaya, sonraki adıyla Malezya; 1957 Anayasası'na bu bağı koyarak onu korumuştur. İkincisi, bağımsızlık sonrası dönemde gelenekçiler ve modernistlerin İslam düşüncesine hâkim olmak için verdikleri mücadeleye devam etmiştir. Malezya'da bu gerilim Malezya İslam Partisi ve Birleşik Malay Milli Örgütü arasında görülürken Endonezya'da baş oyuncular Nahdatu'l-Ulema ve Muhamediyye'dir.

Bunlara ek olarak, yirminci asrın ikinci yarısında Malezya ve Endonezya'da neo-modernist düşünce değişim geçirmiştir. Endonezyalı gayrimüslim liderlerin destekleriyle beraber bazı Endonezyalı Müslümanların İslam'ın ayrıcalıklı konumuna karşı çıkararak çok dinli bir devlet kurmak için verdiği mücadele bu durumun ilk işaretlerindedir. En açık örneği 1945'te Sukarno tarafından ortaya atılan ve Endonezya devletinin felsefesi olarak kabul edilen **Pancasila** kavramıdır.

Eski dünya yerini yavaşça yeni İslamî düşünce biçimlerine bırakıyordu. Geleneksel otorite yapılarına olan itiraz, Tasavvufî yaklaşımların Malay dinî dünyasındaki hakimiyetine karşı çıkışla bir arada ilerliyordu. Tasavvuf güneşi batmıştır çünkü "Tasavvuf, özellikle modernist Müslümanlar arasında, İslam dünyasındaki gerilemenin ana sebeplerinden biri olarak görülmeye başlanmıştı" (Azra 1992:549).

### 4.2 Müslümanların Modern Dünyaya Yanıtlarının Bir Tipolojisi

İslamî bakış açılarının bir tipolojisini yapmak, Güneydoğu Asya'daki çağdaş İslam siyasetini anlamak için çok yardımcı olacaktır. Ancak kategoriler tartışmaya açıktır ve etiketler farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde kullanılmıştır. Uzun süredir kullanılan modernistler ve gelenekçiler şeklindeki ayırım yakın zamanda yapılan araştırmalarda tenkit edilmiş, üç ya da dört tane kapsamlı kategori ortaya çıkmıştır (Abdillah 1997:19). Bu makale için incelenen veriler dörtlü bir tipolojiye işaret eder. Modernizm ve muhafazakâr gelenekçilik arasındaki köklü ayırım tanınmış, ayrıca neo-modernizm ve radikal İslamcılık kategorileri eklenmiştir. Reformist fikirlere olan temayül yalnızca tek bir kategoriye ait değildir, hatta ileride göreceğimiz gibi dört grubun hepsinde kendini göstermiştir. Odaklanmanın sağlanabilmesi için konu Endonezya bağlamında işlenecektir.

#### 4.2.1. Neo-Modernistler

İnceleyeceğimiz ilk İslam düşüncesi akımı neo-modernizmdir. Bu akım Endonezya'da 1960'lı yılların sonunda, 70'li yıllarda ortaya çıkmıştır ve liderleri geleneksel pesantren ve medrese mezunlarıdır (Barton 1997:328). Önemli bir İslam araştırmacısı olan Jalaluddin Rakhmat Endonezyalı neo-modernistlerin bazı ortak noktalarını belirtmiştir. Bu kişiler İslam'a şeriat bakış açısıyla değil, evrensel değerler açısından yaklaşır. Onların görüşlerine göre bu değerler yalnızca Müslümanlar tarafından değil, gayrimüslimler tarafından da tanınmalıdır. Ayrıca devletin temeli olarak şeriatın kabul edilmesi için verilen mücadeleye önem verilmemektedir. Neo-modernistler diğer Müslüman gruplara kıyasla Batı tarzı bir demokrasiye daha yatkındır ve kamusal söylemleri insan ve kadın haklarına daha fazla vurgu yapmaktadır. (Rakhmat 2000). Kutsal metinler söz konusu olduğunda neo-modernistler Kur'an ve Sünnetin yeni ve değişken yorumlara açık olması gerektiğini savunurlar. Saeed (1997:287) onların İslamî kutsal metinlere yaklaşımlarını "şüpheli" olarak niteler çünkü hadis literatürünü önemli görseler dahi güvenilir bulmazlar. Genel olarak neo-modernistler İslamî eğitimin özüne önem verirler, şekline değil. Dolayısıyla kadınların tesettürlü giyinip giyinmemeleri meselesi ahlakî yaşam kadar mühim görülmez. Neo-modernistler liberal Batı düşüncesine daha olumlu yaklaşır; sosyal ve ekonomik çıkarları siyasî güçten üstün görürler ve laik topluluklarla işbirliği yaparlar (Schwarz 1994:178).

Harun Nasution (1919-98) yirminci asrın en önde gelen Endonezyalı neo-modernistlerinden biriydi. Pematang Siantar, Sumatra'da doğmuş ve Orta Doğu'da üniversiteye başlamadan önce hem Hollanda hem Müslüman okullarında eğitim almıştır. El-Ezher Üniversitesi'ndeki İslam ilimleri eğitiminden memnun kalmayarak Kahire Amerikan Üniversitesi'ne geçiş yapmış ve burada eğitim ve sosyoloji alanlarında lisans eğitimini tamamlamıştır.

Nasution, yeni bağımsız olan Endonezya Cumhuriyeti'nin hükümetinde diplomasi alanında çalışmaya başlamıştır. 1960'da Kahire'ye dönerek İslam Hukuku eğitimi görmüştür. Daha sonra Kanada'da McGill Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Tezi Muhammed Abduh'un metinlerinde rasyonel düşünce üzerinedir.

Çalışma hayatının kalanını Cakarta'daki IAIN Syarif Hidayatullah'da lisansüstü bölümlerin dekanı ve rektör olarak geçirmiştir. Onun yönetiminde IAIN Cakarta'da dinamik ve modern bir müfredat işlenmiş, geleneksel İslamî ilimler ile Sosyoloji, Antropoloji, Karşılaştırmalı Dinler ve seküler Felsefe gibi modern Batı eğitim modelleri kaynaştırılmıştır (Saeed 1999). Ayrıca Cakarta IAIN'ında ehl-i sünnet İslam alimleri tarafında şüpheli yaklaşılan bazı İslamî düşünce akımları da müfredata koyulmuştur, örneğin İbn Arabî'nin metinleri ve Mutezile teolojisi.

## GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

Nasution çok sayıda eser yazmıştır ve eserlerinin çoğu felsefe, rasyonel düşünce, modernizm ve Mutezile'nin rasyonel teolojisi üzerinedir (cf. Martin, Woodward and Atmaja 1997). Nasution, İslam dünyasının genelinde uzun zaman önce önemini yitirmiş olan Mutezile ekolünü hararetle savunmuştur. Bunu yaparken gösterdiği büyük cesaret uzun kariyeri boyunca yazdığı metinlerin ayırıcı noktasıdır.

Diğer bir önemli Neo-Modernist Nurhâlis Mâcid'dir (1939-). İlk eğitimini hem devlet okulunda hem pesantrende alan Nurhâlis Mâcid, Cakarta'daki IAIN Syarif Hidayatullah'da Arap Edebiyatı bölümünde lisans eğitimini tamamlamıştır. Modernist Fazlurrahman'ın danışmanlığında İslam düşüncesi üzerine doktora yapmış, Chicago Üniversitesi'nden 1984'de mezun olmuştur.

Nurhâlis Mâcid 1975-98 yıllarının çoğunu IAIN Cakarta'da farklı seviyelerde hocalık yaparak geçirmiştir. Ayrıca Endonezya'nın önde gelen müslüman düşünürlerinden biri olarak birçok yerde görev almıştır. Muhtemelen en etkili girişimi 1986'da başkanlığını yaptığı Paramadina Vakfı'nı (Yayasan Wakaf Paramadina) kurması olmuştur. Paramadina bir düşünce kuruluşu olarak çalışmaktadır. Bu kurum yazılı, sesli ve internet üzerinden basın açıklamaları, konuşmalar ve çok sayıda materyal yayınlar; İslam ve modern dünyayı ilgilendiren birçok farklı konuda görüş bildirir.

Nurhâlis Mâcid birçok eser kaleme almıştır, çeşitli kitapları ve çok sayıda yayınlanmış makalesi bulunmaktadır. *Islam, Kemodernan, dan Ke-Indonesiaan* (1987) adlı eseri Nurhâlis Mâcid'in fikirlerinin bir antolojisi gibidir ve neo-modernist düşüncelerini ortaya koyar. Modernistlerin başında beri savundukları İslam ile modern dünyanın bir araya getirilmesi fikrini destekler ancak modernist yaklaşımdan ayrıldığı bir nokta vardır. O, kurulacak olan bağın Abduh, Rida ve onların Malay-Endonezyalı öğrencilerinin savunduğu şekilde kaynakların son dönemdeki abartılı yeni yorumlarıyla değil; geleneksel İslam düşüncesinin zengin kaynaklarının temel alınarak yapılmasını ister. Ayrıca modern çerçevenin İslamî temellerinin milliyetçi bir bağlamda ifade edilmesini önerir: 'keIndonesiaan'.

Nurhâlis Mâcid, İslam ve siyasetin tamamen ayrılması gerektiğini iddia eder. 1970'de söylediği meşhur sözü "İslam evet, İslamî parti hayır" (Madjid 1998:285) sık sık alıntılanır, özellikle Suharto'nun Yeni Düzen hükümetinin Mayıs 1998'deki dağılmasından sonra yaygınlaşmıştır. Nurhâlis Mâcid'in sözleri, onun İslam'ın özel alana sürgün edilmesini desteklediğini ve şeriatın devlet meselelerinde artan önemine karşı çıktığını göstermektedir ((Tesoro 1998). Bu görüşü onun öğrencilik yıllarına dayanmaktadır, 1972'de verdiği bir konuşmada şunları söylemiştir:

“...İslam Devleti kavramı din ve devlet arasında düzgünce ayarlanmış/oranlanmış ilişkinin bozulmasıdır. Devlet, akılcı ve müşterek olan dünya hayatının meseleleriyle ilgiliyken din manevî ve kişisel alanlarla ilgilidir.” (Madjid 1998:294)

Bu görüşü, onu liberal Batı düşüncesine çok yakın olmakla suçlayan bazı modernist grupların tenkitine uğramıştır.

#### 4.2.2 Modernistler

İslam düşünce akımlarından kayda değer ikincisi Modernist Reformistler'dir. Bu topluluk yirminci yüzyılın başında Mısır'da ortaya çıkan İslam düşüncesi'ndeki modern devrimin devamıdır. Geleneksel İslamı iki noktada çokça eleştirmişlerdir. Birincisi, gelenekçilerin bazı senkretik pratiklerini modernistler dinin yozlaşması olarak görmüşlerdir. İkinci olarak, gelenekçilerin İslam kutsal metinleriyle türetici bir ilişkiye girmek yerine dini liderlerin söylediklerini taklitle/eleştirisiz takip etmeye olan temayülleridir. Modernistler çoğunlukla şehir nüfusundan destek görmüşler ve liberal Batı düşüncesine ve Müslüman neo-modernistlerin fikirlerine şüpheyle yaklaşmışlardır. Neo-modernistlerin dinin önemli kısımlarını gözden çıkardıklarını düşünmüşlerdir. İslamı güçlü bir siyasî kuvvet olarak meydana çıkarmaya kararlıdırlar ancak anayasal süreçlere de saygı duyarlar. Çoğunlukla şeriatın devlet yasalarında hangi seviyede yer alması gerektiği konusunda anlaşmazlığa düşerler.

Daha önce verdiğimiz yirminci asrın başlarında yaşamış örneklere ek olarak, son yıllar için önde gelen Endonezyalı siyasî figür Dr. Amien Rais (1944-) bu grubun bir temsilcisidir. 1944'de doğmuş ve ilk eğitimini Solo'daki Muhammediyye okulunda almıştır. Yogyakarta, Universitas Gajah Mada'da siyaset bilimi alanında lisans eğitimini tamamlamış ve Chicago Üniversitesi'nde Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketi üzerine doktora tezi yazmıştır.

Yeni Düzen hükümetini sözünü sakınmadan eleştirdiği halde devlet tarafından 1990'da ICMI'ye (Endonezyalı Müslüman Entelektüeller Birliği) atanmıştır. ICMI'nın koyu bir destekçisi olmuştur ve Abdurrahman Vahid gibi neo-modernistlerin tenkitlerine şöyle yanıt vermiştir:

“...ICMI'nın kuruluşundan beri eleştiriler ve hücumlar sürekli gelmektedir. Benim düşünceme göre bu iyiye işarettir. Eğer ICMI hiç kimsenin tepkisini çekmeden ortaya çıksaydı, ICMI fidanının büyümesi engellenmiş olurdu... ICMI'daki dostlarımıza hep söylediğim gibi harici hücum ve eleştirilerden ürpermeyin çünkü Peygamberin sünnetinden cesaret almak zorundayız... (Rais 1995:281-282)



Rais, modern bir bakış açısıyla ICMI'yi kutsal metinlerin modern biçimde bir ifadesi olarak görmüştür.

Rais'in kamuoyundaki gücü 1993'te Muhammediyye'nin başkanı olarak seçilmesiyle iyice güçlenmiştir. Devlet Başkanı Suharto'nun Mayıs 1998'deki istifasında tetikleyici bir rol oynamıştır. Ona doğrudan görevden çekilmesini tavsiye etmiştir. Bu davranışını izah eden Rais, sebeplerini İslamî terimlerle açıklamıştır:

“Açıkça yanlış olan bir şeye karşı hakkı söylemenin vacib-i kifaye olduğunu düşündüm. ABRI, Golkar, diğer partiler ve STKlar sessizdi. Öyleyse, Bismillah, bunu söyleyen kişi olmaya cüret ettim.” (Rahman 1998)

Suharto'nun düşüşünden sonra Rais Partai Amanat Nasional'ı (Milli Görev Partisi) kurmuştur ve 1999'da başkanlık seçimlerine bu partinin adayı olarak girmiştir.

Amien Rais gazete ve dergilerde çok sayıda makale yazmıştır. İlk kitabı *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (1987) çeşitli İslamî meseleler ve sorunlar üzerine kaleme aldığı yazılarından yapılmış bir derlemedir. Bu derlemede siyasî meseleler, devlet konuları ve İslam'ın modern dünyadaki rolü öne çıkan temalardır. İkinci eseri, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (1998), Rais Muhammediyye başkanlığını yürütmeye başladıktan birkaç sene sonra yazılmıştır. Dolayısıyla, bu kurumun üst kademelerinin görüşleri hakkında değerli bilgiler sağlamaktadır. Kitabın özgün ismi “*Sosyal Tevhid*” Rais'in icadıdır ve uzun süredir modernistlerinin hedefi olan inançla toplumu kaynaştırma arzusunun temsilidir.

### 4.2.3. Gelenekçiler

Üçüncü İslamî düşünce akımı muhafazakâr gelenekçiliktir. Kurzman (1998:5) bu grubu şöyle tanımlar: “Yerel pratiklerle İslam dünyasının genelindeki uygulamaların bir birleşimi olan geleneksel İslam'ın takipçileri.” Bu akımın iki yönü vardır. Bir yanda yerel velilere saygı gösterenler vardır. Bu kişiler modernist reformistlerin yoğun eleştirisine maruz kalmışlardır. Ayrıca çeşitli senkretik pratikleri uygulayan kişiler de bu grubun içindedir, özellikle Cava'da çok sayıda mevcuttur (Beatty 2000:41-2). Diğer yanda bu senkretik uygulamalara tepki gösteren gelenekçi din adamları vardır. Bu kişiler kutsal metinlerdeki hükümlere sıkı sıkıya bağlılığı teşvik ederler ve her şeyden önce yerleşmiş dini liderliğe itaati savunurlar.

Endonezya siyaset sahnesinde bu topluluğun sesi Milli Uyanış Partisi (PKB) olmuştur. Parti 23 Temmuz 1998'de Nahdatul Ulema'nın (NU) önde gelen üyeleri tarafından

kurulmuştur. Endonezya'daki ehli sünnet gelenekçiliğinin siyaset dışı ana temsilcisi 1926'daki kuruluşundan beri NU olmuştur. NU kuruluşundan itibaren:

“İslam devleti kurma ya da Endonezya devletinde İslam hukukunu resmi şekilde uygulamaya koyma amaçları gütmeyen Endonezya halkının değerlerine öncelik vermiştir. Bu yüzden PKB Endonezya Cumhuriyeti'nin mevcut biçimini devletin son hali olarak kabul etmektedir” (Iskandar 1998:26).

PKB'nin başkanı H. Matori Abdülcelil, Abdurrahman Vahid'den yaptığı alıntıyla esas gerekenin “İslamî değerlerin resmi olarak tanındığı bir Endonezya devleti yerine İslamî değerlerin Endonezya ulusal devleti altında uygulandığı bir İslam toplumu” olduğuna dikkat çeker (Abdul Djalil 1999). Bu şekilde İslam Endonezya'nın bünyesine yerleşmiş oluyor. (Tam aksi ileride bahsedilecek olan radikal İslamcılar tarafından ısrarla savunulmuştur)

Bu kurumun şu anki üye sayısı yaklaşık olarak otuz milyondur (Mujiburrahman 1999:340). NU'nun kontrolünde büyük bir eğitim sistemi vardır: 5742 pesantren, bunların kapsadığı 4114 anaokulu, 780 orta okul, 299 lise, 19 üniversite ve 26 akademik enstitü (Mangkey 2000).

NU'nun gelenekçi tarihine rağmen son yıllarda NU'nun genç kadrosu modernitenin yeni fikirlerine ve sorunlarına karşı daha ilgili olmaya başlamıştır. Bunun bir nedeni NU yönetimindeki pesantren İslamî okul sistemi aracılığıyla aktivist sivil toplum kuruluşlarının gittikçe artan etkisidir. Bu bağlamda özellikle önemli bir STK Pesantren ve Toplum Gelişme Merkezi(P3M)'dir. 1983'te kırsal kesimdeki pesantren yöneticileri (kiai) ve STK liderleri tarafından kurulmuştur. Pesantrenler arasında anlaşma yapılmasını sağlar ve onları toplum geliştirme çalışmalarında merkez olarak kullanır. Ayrıca İslam hukuku (fıkıh) alanında sosyal meselelere odaklanan düzenli seminerler ve atölyeler (halkalar) yürütür, örneğin arazi hukuku, miras hukuku, adil yönetici hukuku (Effendi 1997). Pesantren sisteminin moderniteyle bir araya gelmesine bir başka örnek de Bojonegoro, Doğu Cava'daki Pondok Pesantren An-Nawawi adlı kurumdur. Kiai K.H Fachurrozi burada akıl hastalıklardan muzdarip olan İslam alimlerini (santri) tedavi etmeye odaklanmıştır. Tedavi yöntemleri alternatif ilaçlar ve mistik pratiklerin bir karışımı şeklindedir (Kurniawan 1999).

Muhafazakâr gelenekçi bakış açısını yansıtan başka bir kurum takımadalar genelinde farklı seviyelerdeki dini liderleri bir araya getiren Endonezya Ulema Konseyi (Majelis Ulama Indonesia – MUI)'dir. Bununla birlikte, böyle bir yapı içinde, bu sayfalarda incelenen farklı İslamî düşünce akımlarını temsil eden çeşitli sesler duyulabilir.

#### 4.2.4. Radikal İslamcılar

İnceleyeceğimiz dördüncü ve sonuncu İslamî düşünce akımı İslamcılarındır. Uluslararası medyanın dikkatini oldukça çeken ve çeşitli biçimlerde (bağlılık derecelerine göre) aşırılıkçı, köktendinci, radikal veya İslamcı olarak anılan gruptur. Bu topluluk demokratik bir sistem altında çalışabilir ancak nihayetinde bu sistemi İslamî bir yapıyla değiştirmeye kararlıdır. İslam Hukukuna öncelik veren, Müslümanların liderliğinde ve İslam kutsal metinlerinin hükümlerinin üstün olduğu bir yapı.

Yirminci asrın büyük kısmında açıkça fark edilebilir bir radikal İslamcı hareket Güneydoğu Asya İslam'ının kayda değer bir parçası değildi. Ancak bu böyle bir durumun tamamen yok olduğunu göstermez. Tam tersine İslamcı düşünce birkaç belgede net bir şekilde görülebilir. Örneğin, Endonezya Hollanda'dan bağımsızlığını kazandıktan sonra başlayan başarısız Daru'l-İslam isyan hareketinin lideri Kartosurwirjo'nun yazdığı cihad odaklı 1949 Proklamasi Negara Islam Indonesia (Endonezya İslam Devletinin İlanı):

“İnşallah, bu cihad ya da devrim şu zamana kadar devam edecektir: Endonezya İslam devleti Endonezya'nın tamamında 100% fiili ve hukuki, güvenli ve sağlam bir şekilde kurulacak, işgal ve köleliğin bütün şekilleri yok olacak; Allah'ın, dinin ve devletin bütün düşmanları Endonezya'dan sürülecek; İslam hükümleri bütün Endonezya İslam devleti içinde kusursuzca uygulanacak.” (Sastrawiria and Wirasutisna 1955:262-263)

Bununla birlikte, bu gibi metinler Müslüman Güneydoğu Asya'da yirminci yüzyılda yaşanan olayların yönüne nadiren ve çok az etki etmiştir. Radikal İslamcılar hiçbir Güneydoğu Asya Müslüman toplumunda asla güç kazanacak gibi durmadılar. Yirminci asrın ikinci yarısında Orta Doğu'da oldukça baskın olan İslamcıların devrim çağrısı ana muhalefet gruplarına yansımamıştır. Örneğin Malezya'daki PAS siyasî partisi ve Endonezya'daki Muhammediyye sosyal kurumunda böyle bir yaklaşım mevcut değildir.

Ancak 90'lı yıllarda, özellikle 1998'de Başkan Suharto'nun düşüşünden sonra Güneydoğu Asya İslamcılık faaliyetlerinde fark edilebilir bir artış yaşanmıştır. Modern Endonezya bağlamında önemli bir isim Ahmad Sumargono'dır. Haziran 1999'da Ay Yıldız Partisi(PBB)'nin bir üyesi olarak Endonezya Parlamento(DPR)'suna seçilmiştir. Aynı parti Ekim 1999 başkanlık seçimlerinde onu aday olarak göstermiştir. Ayrıca Sumargono Endonezya İslam Dünyası Dayanışma Komitesi (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam - KISDI)'nin başkanı olarak görev yapmaktadır. Bu kurum dünyadaki Müslümanlar için uluslararası bir yaklaşıma öncelik vermektedir ve yurtdışındaki Müslümanları davaları ve çatışmalarında desteklemiştir. 90'lı yıllarda yaşanan Batı Şeria ve Gazze, Bosna, Kaşmir ve Cezayir olayları bunlara örnektir (Hefner 2000:109-10).

Sumargono, Suharto yıllarında İslamcılarının hissettikleri düş kırıklığını hararetle ifade eder:

“Yeni Düzen döneminde, İslam karşıtı bir grup 24 yıl boyunca, 1966-1990 arasında iktidardaydı. Bu dönemde, (İslamcılar) ötekileştirildiler ve faşist olarak görüldüler... Suharto da bu dönemde İslam karşıtıydı... Daha sonra Suharto değişti. 1993’ten itibaren ortam İslam ümmeti için daha elverişli bir hale geldi. Bank Muamalat ve ICMI kuruldu, hükümet açık yeşil oldu. Ancak Suharto İslam için değişmedi, siyasi çıkarı için değişti” (Sumargono 1998:33).

Sumargono 1980’de Suharto yönetimini eleştiren bir konuşma verdiği için altı ay hapis yatmıştır. Bununla birlikte, yönetimin değişerek daha İslamî bir renk almasıyla Sumargono devletin ileri gelenlerinin bazılarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Onun demokrasiye oldukça sınırlı desteği, Suharto’nun düşüşünün ardından kızışan tartışmalardan birinin zirvesinde basına yaptığı açıklamada açıkça görülmektedir: “Eğer demokrasi varsa ideal olan orantılı olmasıdır ve bu liderin Müslüman olması gerektiği anlamına gelir” (Sumargono 1998:35).

Özel hayatında Sumargono İslamî hükümlere katı bir bağlılık örneği sunmaya çalışır. Kızlarının başörtü takması konusunda ısrarcıdır ve çocuklarının toplum içinde karşı cinsten biriyle çift halinde yürümesini yasaklamıştır. DPR’nin bir üyesi olduğu halde hala özel bir Kur’an-ı Kerim hocasıyla Kur’an kıraati ve tefsiri öğrenmektedir. Çok eşliliğin dini ilkelere uygun olduğu ve ilk eş kabul ettiği sürece helal olduğunu savunur, dullar ve çocuklarının bakımı için çok yararlı bir yöntem olduğunu iddia eder (Sumargono 1999).

Endonezya’daki Müslüman genç kesimler arasında İslamcılara verilen destek giderek artmaktadır. Özellikle öğrenci aktivistler arasında önemi gittikçe artan genç bir İslamcı H. Muhammed Anis Matta’dır. Bone, Güney Sulawesi’de Ekim 1968’de doğan Anis Matta, hem kaset olarak hem internet üzerinden Ayayılan vaazlarıyla genç ve ateşli bir vaiz olarak ün kazanmıştır. Ağustos 1998’de kurulan Adalet Partisi (Partai Keadilan)’ne genel sekreter olarak atanmıştır ve bir sonraki yıl Abdurrahman Wahid’in neo-modernist görüşlerine muhalefet ederek onun Başkan olarak göreve gelmesine karşı kulis yapmıştır (‘M. Anis Matta’ 2000). Adalet Partisi genç “dava aktivistleri” (Dijk 2001:315) tarafından kurulmuştur. Parti genel merkezlerinde kadın ve erkeklerin ayrı yerlerde durmasına dikkat eder ve kadın ve erkek üyelerinin el sıkışmasını yasaklamıştır.

Göz önündeki siyaset sahnesinin gerisinde radikal İslamcı fikirler farklı gruplar tarafından dile getirilmektedir. Mart 1998’de Endonezya Müslüman Öğrenciler Birliği (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia – KAMMI) kurulmuştur ve sonraki yıllarda

## GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

çok aktif gösteriler organize etmiştir. 2000 yılında bölgesel ve mezhepsel çatışmalar alevlendikçe birliğin protestoları giderek daha yoğun hale gelmiştir. KAMMI'nin lideri Fahri Hamza bir röportajında gece kulüplerinin, alkolün ve fuhsun derhal yasaklanarak Endonezya'nın İslamî ilkelere göre yönetilmesi gerektiğini söylemiştir (Loveard 1998).

90'lı yılların sonunda gayrimüslim komşularıyla çatışma halinde olan Endonezya Müslüman toplulukları adına askeri cihad düzenlemeye kararlı radikal bir grup olan *Ahlu Sunnah wal Jamaah Laskar Cihad* ortaya çıkmıştır. Tutarlı bir grup olarak ilk defa 1999'da Maluku Adaları'ndaki sorunlar sırasında meydana çıkmıştır. Laskar Cihad'ın lideri Cafer Ömer Talib bir röportajında hedefin Maluku'dan 10.000 gönüllü savaşçı toplamak olduğunu söylemiştir ('Who are the Laskar Jihad?' 2000). 2000-02 yılları arasında Laskar Cihad savaşçılarının Hristiyanlara yönelik katliamlarının yanı sıra halkı zorla İslam'a geçirme ve rıza dışı sünnet olaylarına dair sürekli haberler geliyordu. 12 Ekim 2002'de Kuta Sahili, Bali'deki gece kulüpleri terör bombalamalarından sonra Laskar Cihad sözcüsü organizasyonun dağılacığını ilan etmiştir. Bu makalenin yazıldığı sırada Laskar Cihad savaşçılarının Maluku ve Sulawesi'yi terk ettiğine dair haberler vardı.

21. yüzyılın başlarında kötü şöhret kazanan diğer bir grup Cemaati İslamiye'dir. Surakarta doğumlu Abdullah Achmad Sungkar tarafından 70'lerde kurulmuştur. Genç bağnazları üye olarak toplamış; bu kişilerin 400 tanesi ABD'de 11 Eylül, 2001'deki terörist saldırılarından mesul olan uluslararası radikal grup El-Kaide'nin Afganistan'daki askeri kamplarında talim görmüşlerdir. Sungkar'ın 1999'daki ölümünden sonra Cemaati İslamiye'nin liderliği yakın arkadaşı olan 1938 Jombang, Doğu Cava doğumlu Ebu Bekir Beşir'e geçmiştir. Bu şahıs aynı anda çok sayıda farklı görevi olan biridir. Surakarta'nın 30 kilometre doğusunda yer alan Sukoharjo'da Ngruki köyündeki 500 öğrencili aktivist pesantren Al-Mukmin Ngruki'nin yöneticisidir (Kartika 2002). 90'lı yılların başlarına gelindiğinde El-Kaide, Cemaati İslamiye'ye büyük ölçüde sızmıştı (Gunaratna 2002: 186).

Radikal İslamcı eğilimler Ağustos 2000'de Yogyakarta'da düzenlenen Birinci Endonezya Mücahitler Kongresi gibi etkinliklerle beslenmiştir. Bu etkinliğe 5000 kişi katılmış ve İsveç, Almanya ve Avustralya'daki Müslümanlardan bağış toplanmıştır. Endonezya'nın aynı yolda ilerleyebileceği korkusuyla, Atatürk tarafından geliştirilen Türk sekülerleşme modeline eleştiriler dile getirilmiştir. Kongre Endonezya Mücahitler Konseyi(MMI)'nin kurulmasıyla sona ermiştir. Kongre komitesinin başkanı Irfan S. Awwas'a göre konseyin amacı

“Şeriatın Endonezya'da ve dünyadaki Müslümanlar tarafından tasdik ve muhafaza edilmesidir...Asıl amaç dünyadaki bütün Müslümanlar için Peygamber dönemindekine benzer bir hilafet veya tek bir yönetim kurmaktır” (Wahyuni 2000).

Endonezya Mücahitler Konseyi'nin başkanı da Ebu Bekir Beşir'dir. Ayrıca Kongre'den çıkan başka bir belge Yogyakarta Sözleşmesi'dir. Bu belge Endonezya anayasasının değiştirilerek şeriatı uymayı Endonezya Müslümanlarına zorunlu kılmayı önerir.

## 5. Sonuç

Hem etiketler hem tipolojiler her zaman problemlidir, özellikle bireyleri ve organizasyonları kategorilendirmek için değişmez bir ilke olarak kullanılıyorlarsa. Bunun yerine etiketler kolaylık için uygun bir yöntem olarak görülmelidir. Bu etiketler etrafında oluşturulan tipolojiler, çeşitli ideolojilerin karmaşıklıklarını anlamak için genel bilgiler sağlayacak şekilde kullanılmalıdır. Buna Güneydoğu Asya'daki İslam inancını anlamak da dahildir.

Güneydoğu Asya'da sömürge öncesi dönemde ve sömürge döneminin büyük kısmında Tasavvuf'un İslam sahnesinde başrol oynadığını gördük. Ancak, bu durum homojenlik anlamına gelmez. Nitekim, bu dönemde sûfiler arası tartışmalar sufi olan ve olmayan Müslümanlar arasındaki gerilimler kadar şiddetliydi.

Yirminci asır Güneydoğu Asya'da tasavvufun nisbî derecede ötekileşmesine ya da en azından tasavvufun siyasi ve idari merkezden tabana kaymasına tanık oldu. Çeşitli İslamî aktörler tasavvufun bıraktığı boşluğu doldurmak için rekabete girdiler. Modernistler ve gelenekçiler bir asır boyunca farklı alanlarda ve çok çeşitli meselelerde yarıştılar. Yirminci yüzyıl sona ererken neo-modernistler ve radikal İslamcılar da yarışa katıldılar. Radikaller yirmi birinci asrın başında ön plandaymış gibi görünüyordular. Ancak İslamcıların çektikleri ilginin, büyük ihtimalle nispeten az sayılarını gizlediğine dikkat edilmelidir.

Bu şekilde sunulan “düşünce ekolleri” tarifi zor kavramlardır ve ihtiyatla kullanılmalıdır. Dikkatli davranılırsa, bu kavramlar gözlemcilerin Müslüman Güneydoğu Asya'nın giderek karmaşıklaşan dünyasında yollarını bulmalarına yardım edebilirler.

## Kaynakça

Abdillah, M. (1997) Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993), Hamburg: Abera Publishing House.

Abdul Djalil, H. Matori (1999) “Hubungan Islam dan Demokrasi”, Media Indonesia, 9 Nisan.

Aboebakar, H. (1957) Sejarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. K. H. A. Wahid Hasjim.

## GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

- Amiq (1998) "Two Fatwas on Jihad Against the Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopographical Approach to the Study of Fatwa", *Studia Islamika* 5/3: 77-124.
- Andaya, B. W. and Matheson, V. (1979) "Islamic Thought and Malay Tradition: The Writings of Raja Ali Haji of Riau", A. Reid and D. Marr (ed.) *Perceptions of the Past in South East Asia*, Singapore: Heinemann, s. 108-28.
- Azra, A. (1992) "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian `Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" Doktora tezi, Columbia University.
- Azra, A. (1997) "A Hadhrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid `Uthman", U. Freitag ve W. G. Clarence-Smith (ed.) *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s*, Leiden: E. J. Brill, s. 249- 63.
- Bakar, O. B. (1991) "Sufism in the Malay-Indonesian World", S. H. Nasr (ed.) *Islamic Spirituality II: Manifestations*, London: SCM, s. 259-89.
- Barton, G. (1997) "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectuals", *Studia Islamika*, 4/1: 34-75.
- Beatty, A. (2000) "Islamic and Non-islamic Prayer in Java", D. Parkin and S. C. Headley (ed.) *Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque*, Richmond: Curzon, s. 39-62.
- Bluhm-Warn, J. (1997) "Al-Manar and Ahmad Soorkattie", P. G. Riddell and T. Street (ed.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, Leiden: E.J. Brill, s. 295-308.
- Braginsky, V. (2001 ) "On the Copy of Hamzah Fansuri's Epitaph published by C. Guillot and L. Kalus", *Archipel* 62: 21-33.
- De Beer, P. (1983-4) "L'Islam en Malaisie", *L'Afrique et L'Asie Modernes* 139: 43-55.
- Dijk, K. van (2001) *A country in despair. Indonesia between 1997 and 2000*, Leiden, KITLV Press.
- Djajadiningrat, H. (1911) "Critisch Overzicht Van de in Maleische Werken vervatte gegevens over de Geschiedenis vanhet Soeltanaat Van Atjeh", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 65: 135-265.
- Djamal, M. (1998) "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah", *Studia Islamika* 5/3: 1-46.
- Effendi, Djohan (1997) "Breaking out!", *Inside Indonesia* 52, Ekim – Aralık.

- Guillot, C. and Kalus, L. (2000) "La stèle funéraire de Hamzah Fansuri", *Archipel* 60: 3-24.
- Gunaratna, Rohan *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, London: Hurst.
- Hefner, R. W. (2000) *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Iskandar, A. M. (1998) "PKB: Politik Rahmatan lil-'Alamin", S. L. Hassan, K. Sukardiyono and D. M. H. Basri (eds.) *Memilih partai Islam: Visi, Misi, dan Persepsi*, Jakarta: Gema Insani.
- Janson, A., Tol, R. ve Witkam, J. J. (ed.) (1995) *Mystical Illustrations from the Teachings of Syaikh Ahmad al-Qusyasyi: A facsimile edition of a manuscript from Aceh (Cod. Or. 2222) in the Library of Leiden University*, Leiden: INIS and Leiden University Library.
- Johns, A. H. (1987) "Islam in Southeast Asia", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* Vol. 7, New York: Macmillan Publishing Co., s. 404-22.
- Kaptein, N. (1995) "Meccan Fatwas from the End of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs", *Studia Islamika* 2/4: 141- 160.
- Kaptein, N. (1997) *A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*, Jakarta: INIS.
- Kartika Bagus C. (2002) "MMI has no links with Osama", *The Jakarta Post*, 22 January.
- Kumar, A. (1997) "Pancasila Plus, Pancasila Minus", P. G. Riddell ve T. Street (ed.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, Leiden: E.J. Brill, s. 253-76.
- Kurniawan, Gin (1999) "East Java 'pesantren' treats the mentally ill", *The Jakarta Post*, 14 Kasım.
- Kurzman, C. (ed.) (1998) *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press.
- Loveard, Dewi (1998) "Radicals want their say", *Asiaweek*, 19 Haziran.
- "M. Anis Matta: Memperingatkan Amien Rais", *Suara Hidayatullah*, Aralık 2000.
- Madjid, N. (1997) *Islam, kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Madjid, N. (1998) "The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding", C. Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press, s. 284-94.



## GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

- Mangkey , J. (2000) "The Church in Indonesia: Facing New Challenges Towards a New Indonesia". The Annual Conference of Kirche, Not/Ostpriesterhilfe, Königstein'de sunulmuştur. <http://www.sedos.org/english/JohnMangkey.htm>.
- Martin, R. C., Woodward, M. R. ve Atmaja, D. S. (1997) *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld.
- Matheson, V. ve Hooker, M. B. (1988) "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of a Tradition", *Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society* LXI/1: 1-86.
- Mujiburrahman (1999) "Islam and Politics in Indonesia: the political thought of Abdurrahman Wahid", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10/3: 339-52.
- Nasution, H. ve diğerleri (ed.) (1992) *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan.
- Osman, M. T. (1976) "Raja Ali Haji of Riau: A figure of Transition or the last of the Classical Pujanggas?", in S. M. N. Al-Attas (eds), *Bahasa Kesustraan Dan Kebudayaan Melayu: Essei-essei penghormatan kepada Pendita Za'ba* Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan Malaysia, s. 136-60.
- Rahman, Ahmad Faiz bin Abdul (1998) "Dr. Amien Rais on Democracy and Reform in Indonesia", *BIC News*, 1 Ağustos.
- Rais, M. A. (1987) *Cakrawala Islam: antara cita dan fakta*, Bandung: Mizan.
- Rais, M. A. (1995) "ICMI Harus Menyentuh Akar Rumput Umat", in N. Ali-Fauzi (ed.), *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan, s. 281-86.
- Rais, M. A. (1998) *Tauhid Sosial: formula menggempur kesenjangan*, Bandung: Mizan.
- Rakhmat, Jalaluddin (2000) "Tentang Syariat, Islam Fundamentalis dan Liberal", *Tempo Interaktif*, 11 Aralık.
- Ricklefs, M. C. (1998) *The seen and unseen worlds in Java, 1726- 1749: history, literature, and Islam in the court of Pakubuwana II*, St. Leonards, N.S.W: Asian Studies Association of Australia in association with Allen and Unwin.
- Riddell, P. G. (2001) *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, London: C. Hurst and Co.
- Roff, W. R. (1994) *The Origins of Malay Nationalism*, 2. ed., Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Saeed, A. (1997) "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia", *Islam and Christian-Muslim Relations* 8/3: 279-96.

- Saeed, A. (1999) "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: the Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia", *Indonesia and the Malay World* 27/79: 177-91.
- Sastrawiria, T. and Wirasutisna, H. (1955) *Ensiklopedi Politik*, Djakarta: Perpustakaan Perguruan Kem. P.P. Dan K.
- Schwarz, A. (1994) *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, Sydney: Allen and Unwin.
- Simuh (1987) "Aspek Mistik Islam Kejawaen dalam 'Wirid Hidayat Jati'", A. R. Hasan (ed.) *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, s. 59-78.
- Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka in the Latter Part of the nineteenth Century*, Leiden and London: E.J. Brill and Luzac.
- Sumargono, Ahmad (1998) "Kalau Status Quo ini Menguntungkan Islam, Mengapakan Tidak?", *Tempo Interaktif*, 23 Kasım:32-5
- Sumargono, Ahmad (1999) "Banyak Tokoh Gagal Mendidik Anaknya Sendiri", *Suara Hidayatullah*, Aralık.
- Tesoro, Jose Manuel (1998) "Worldly Matters", *Asiaweek*, 19 Haziran.
- Voorhoeve, P. (1960) "'Abd al-Samad b. `Abd Allah al-Palimbani", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., c. I, Leiden: E.J. Brill, s. 92.
- Wahyuni, S. (2000) "Give Islamic 'syariah' a chance: Mujahidin leader", *The Jakarta Post*, 9 Ağustos.
- "Who are the Laskar Jihad?", *BBC News*, 20 Haziran 2000.