

## İSLÂM VE İDEOLOJİ\*

Prof. Dr. William E. SHEPARD\*\*

Çev. Dr. Mehmet VURAL

Çağdaş İslâmî akımlardan söz ederken “köktenci”, “modernist” ya da “seküler” gibi etiketleri hoşlanmasak bile sıkça kullanmadan edemiyoruz. Açık bir tanımla yapılmadan kullanıldığı için bu tür etiketler, kişilerin ve onların kuşattığı akımların anlaşılmasında bir engel oluşturmaktadır. Ayrıca söz konusu tanımların çok geniş bir şekilde değişmekte olan olguları kapsamaması ve kısmen de kapalı değer ve önyargılar içermesi bir başka engeldir. Kanaatimizce bu özellikler, özellikle “köktenci” tanımı için daha doğrudur.<sup>1</sup> Öte yandan, özellikle dünya ve modern İslâm gibi çok geniş ve karmaşık alanları anlamak için konuşurken bu tanımlardan kaçınmamız olanaksızdır. Buradaki asıl sorun, bu tanımlamaları kullanıp kullanmama değil, onları nasıl kullanacağımızda düğümlenmektedir. Bu çalışmanın amaçlarından biri, bu alanda doğru tanımlamaların kullanılmasına katkı sağlamaktır. Diğer taraftan daha önemli amacı ise, söz konusu tanımlamalar aracılığıyla adlandırılan akımların anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bunu “ideolojik yönelimler”in bir tipolojisini sunup, tartışarak yapmaya çalışacağız. Başlıca ana tipler, laiklik, İslâmî modernizm, radikal İslâmcılık, gelenekselcilik, yeni-gelenekselcilik ve bunların alt tipleri şeklinde ortaya konabilir. Bu tipoloji ve tanımlamaların tamamen yeni olduğu söylenemez. Fakat bunların açık bir bilimsel görüş birliğini yansıttığını sanıyoruz. Bu çalışmanın, görüş birliğini netleştirip

---

\* *International Journal of Middle East Studies*, 19, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 307-336.

\*\* Canterbury Üniversitesi, Felsefe ve Dinî Araştırmalar Bölümü. Christchurch - Yeni Zelanda.

<sup>1</sup> Yvonne Haddad haklı olarak; Batılı okuyucuların “fanatizm” ve “köktencilik” doğalarında olan geçicilikten dolayı görmezlikten gelinmeleri gereken geçici hevesler olarak ciddiye almama eğilimlerinden yakınmaktadır. Bk. *The Link*, 15, 4, Eylül-Ekim (1982), s. 4; Yine bu terim, İslâmî bağlamda pek uygun düşmeyen Protestan-Hıristiyan kontekst içindeki orijinal kullanımından kaynaklanan bir çağrışım içermektedir. Bizim bir alternatif olarak son tercihimiz 91 no’lu dipnotta belirtilmiştir.

aydınlatmaya, konuyu açıklığa kavuşturmaya ve bazı noktalarda yanlışları düzeltmeye yardımcı olması umulmaktadır.<sup>2</sup>

Yukarıda saydığımız tipleri, Max Weber'in (1864-1920) "ideal tipler"i yani ayrıntıda gerçek olaylara uyma olasılığı olsun ya da olmasın, çok sayıda durumu çözümlene ve karşılaştırma yapmada bize yardımcı olacak olan analitik yapılar olarak düşünmemiz, tanımlamanın tehlikelerini de en aza indirmiş olacaktır.<sup>3</sup> Bunları birer "kutu" yerine; iki boyutlu spektrum olarak sunarak tehlikeyi en asgari seviyeye indirmeyi umuyoruz. Bu spektrumun bir ucunda "modernlik", diğerinde ise "İslâmî bütüncülük" bulunmaktadır. Gelenekçilik ve yeni-gelenekçilik modernlik ekseninde diğerlerinden epeyce ayrılmakta, ilk üç tip modernlik ekseninde oldukça yüksekte yer alırken, "İslâmî bütüncülük" ekseninde değişik yerlerde yer almaktadır.

İslâmî bütüncülük derken, İslâmı yalnız teolojik inancın dar anlamında din, ibadet ve ahlâk olarak gören eğilim değil, siyasal, ekonomik ve toplumsal davranış konularında yol göstericiliğini de kapsayan tam bir yaşam tarzı olarak görme eğilimini kastediyoruz. Genellikle bu eğilim, Müslümanların İslâmî devlet yani tüm yasaların İslâm hukuku ile temellendirildiği devlete sahip olması gerektiği iddiasındadır. Bununla birlikte bu iddiada bulunanların genel olarak diğerinden daha iyi Müslüman oldukları varsayılmamaktadır. Ayrıca modernlik ile öncelikle, modern teknoloji ile toplumsal örgütlenme ve harekete geçirmede modern teknolojiyi kullanmaya büyük önem verme eğilimiyle birlikte, çağdaş kurumlar olan parlamento ve siyasal partiler ile değişmeye karşı olumlu yönelim ve ilerlemeye olan inanç eğilimini kastediyoruz.<sup>4</sup> Modernlik aynı zamanda, Batıya karşı karmaşık tavırları ve Batı karşısında Wilfred Cantwell Smith'in (1916-2000) belirttiği gibi "manevî bunalımı" içermektedir. Bu konuda Smith şöyle demektedir: "Modern İslâm'ın temel düş kırıklığı İslâm tarihinin bozulduğu duygusudur. Modern Müslümanların temel problemi ise bu tarihin nasıl yeniden iyileştirilebileceğidir. İlâhî olarak

<sup>2</sup> Bu konu ile ilgili yapılan çalışmalar ve bunlar üzerindeki değerlendirmelerim için makalenin sonundaki (Ek. 1)'e bakınız.

<sup>3</sup> Humphreys, *Islam and Political Values* isimli eserinde aynı noktaya değinmektedir (s. 2).

<sup>4</sup> Burada kullandığımız "modernlik" tabiri, özellikle fiziksel çevre kadar toplumsal çevreyi de içeriyorsa da, çevre üzerinde bilinçli insan kontrolünün artması yolundaki tanımına çok uymaktadır. Bu tanımdan hareketle, örneğin çevre üzerinde komple insan kontrolü ve onunla uyum ifade etme tercihi olarak, çevrecilikle ilgili Batıda ortaya çıkan son bazı eğilimler "post-modern" şeklinde adlandırılabilir.

yönlendirilen bir toplumun yapmak zorunda olduğu, İslâmî toplumun bir defa daha inkişaf edeceği tarzda onu tüm enerjisiyle yeniden oluşturmaktır.”<sup>5</sup>

Tipolojimizin, Batı etkisine ve İslâm tarihinin yeniden iyileştirme önerilerine getirilen yanıtlara dair bir tipoloji olduğu söylenebilir.<sup>6</sup> Modernizasyonun mutlak olarak Batılılaşmayı içerip içermediği bu makalede incelenmeyecektir. şu kadarını söyleyebiliriz ki, bu ikisi kavramsal olarak farklı, ancak uygulamada çoğu zaman birbiriyle büyük ölçüde özdeştir. Gelecekte de böyle bir olaya gerek duyulup duyulmayacağı, buradaki tiplerin farklılık gösterdiği en önemli sorundur. Özellikle radikal İslâmcılık, bu kavramların aynı olmalarının gerekmediği ve bunun zorunluluk ifade etmediği görüşüne bağlıdır.

Yine, “İdeolojik yönelim” ifadesi, ideolojik sorunlarla uğraştığımız gerçeğini vurgulamak için kullanılmaktadır. Örneğin birbirinden farklı, hatta kökten karşıt ideolojileri içeren laiklik gibi bir tip, ideoloji düzeyinde modern bir olgu iken, gelenekçi tavırların en koyu anlamda ideoloji içerdiği söylenemez.<sup>7</sup> İslâmî bir ideoloji olarak görme eğilim için ben “İslâmcılık” tabirini kullanacağım. İslâmî bütüncülük ekseninde, laiklikten radikal İslâmcılığa doğru sağa doğru ilerlediğimizde ideoloji gittikçe İslâmîleşir. Modernlik ekseninde saf gelenekçilikten yukarı doğru ilerlediğimizde İslâm gittikçe ideolojik hale gelir. Bu tanımımız aşağıda sunulacakları bir ölçüde özetleyebilir.

Burada üzerinde durulan, liderlik tarzları, siyasal yöntemleri ve toplumsal konuları değil, öğretisi ve ideolojilerin içerikleridir. Aynı zamanda bu tipoloji James Bill’in “resmî İslâm” ve “popülist İslâm” ayırımı gibi diğer olası tipolojileri de

<sup>5</sup> Smith, Wilfred C., *Islam in Modern History*, New American Library, Menter, New York 1957, s. 47; Modern düzende İslâm’ın manevî buhranının hâlâ mükemmel bir analizi olan ifadeler için bu eserin birinci ve ikinci bölümüne bakınız.

<sup>6</sup> Burada Modern Çağdaki İslâmî gelişmeleri sadece dış etkenlerin oluşturduğu söylemek istenmemektedir. Modern dönem öncesi yeniden dirilişçi hareketler gibi iç etkenler açıkça önemli olagelmüştür. Fakat bu tipoloji bakımından onların taşıdığı önem, böyle bir tipolojiden çok, Müslümanların verecekleri yanıt tiplerini etkilemeleri bakımındandır.

<sup>7</sup> İdeolojiyi, toplumsal değişmeyi harekete geçirme ve ona rehberlik etme doğrultusunda sistematik olarak geliştirilmiş bir dünya görüşü şeklinde tanımlayabiliriz. Ronald Bruce St. John tarafından önerilen belli bir toplumsal düzeni meşrulaştırıcı ya da ona saldııcı görüşler, inançlar ve mitler sistemi şeklindeki tarif için bk. *IJMES*, 15, 4, Kasım (1983), s. 471; Geleneksel İslâm’a oranla yeni olan şey, daha büyük toplumsal ve dünyevî yönelim, toplumsal bir doktrin bilincli ve sistematik olarak değerlendirilmesi ve insan çabasıyla başarılmış önemli toplumsal değişim beklentisidir.

kapsayıcı niteliktedir.<sup>8</sup> İlke olarak bu ideolojik yönelimlerin her biri ya resmî ya da popülisttir. Aynı şekilde her biri kısmen karizmatik liderliğe eğilimlidir. Yine çoğunluğu elitist, sözde veya fiilen de şiddete sahip ve az ya da çok devrimcidirler.<sup>9</sup> Bunlar aynı zamanda Sünnî ve Şîî olabilirler.<sup>10</sup> Şunu vurgulamak gerekir ki, her bir tip, kısmen karmaşık ve entelektüel yönden tutarlı olabilir. Fakat hepsinin birbirine eşit olarak yaşayabilir olduğu, yani İslâm toplumunun uzun süre ideolojik temelini oluşturabileceği söylenemez. Makalenin son bölümünde bu tiplerin yaşayabilirliği konusunda bazı tasarımlarımız olacaktır.

### 1. Laiklik

Burada laiklik terimi kamusal yaşamda İslâm'dan başka bir ideolojiye tâbi olmayı ifade etmektedir.<sup>11</sup> Laikliğin en radikal biçimi, anayasasında hiç dine yer

<sup>8</sup> Bill, James, "Resurgent Islam in the Persian Gulf", *Foreign Affairs*, 63, 1, Güz (1984), s. 108-127; Bill terimi kullanırken köktencilüğün doktrinel içeriğini açıklığa kavuşturmamaktadır. Fakat bu bizim radikal İslâmcılık ve reddiyeci yeni-gelenekselcilik tiplerimize uyuyor gözükmektedir. Köktencilüğü popülist İslâm ile özdeşleştirdiği için, köktencilüğün şu anda İran'a ve önemli ölçüde de Pakistan'da kurumlaşmış olduğu gerçeğini hesaba katmamıştır. Bu, Ali Şeriatî ve Halkın Mücahitlerinde olduğu (bk. s. 313-314) gibi, modernizmin belli formlarının, kendi kastettiği anlamda popülist olabileceği gerçeğini de örtmektedir (ayrıca bk. 9 no'lu dipnot).

<sup>9</sup> Bu Voll'un "metin yönelimli" ve "lider yönelimli" (Vehhabilik ve Mehdilik) arasında yaptığı ayrımı da ilgili bir durumdur. Atatürk'ün hareketi "lider yönelimli" bir laiklik, aynı şekilde İran Devrimi de kesinlikle "lider yönelimli" bir harekettir. Bunun karşısında Ali Abdurrazık'ın eseri "metin yönelimli" bir laiklik, Mevdudî ve Seyyid Kutup'unukiler ise "metin yönelimli" radikal bir İslâmcılık arz etmektedir. Benzer şekilde Saadetin İbrahim tarafından betimlendiği üzere, "Teknik Askerî Akademi Grubu" ve "Tekfir ve Hicret Grubu" ideolojik yönelimler bakımından birbirine yakın gözükmelerine karşılık, ilki daha çok "metin yönelimli", diğeri ise "lider yönelimli" gözükmektedir. Bk. Saadetin İbrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *IJMES*, 12, 4, Aralık (1980), s. 423-453.

<sup>10</sup> Şîî-Sünnî farklılıklarının bu tipleri etkileyebileceğine ancak yeri geldikçe atıfta bulunacağız. Bu durumda şunu söylemek yeterli olacaktır, Şîîler muhtemelen daha çok İslâmî bütüncülük ölçeğinin uçlarına doğru meylediyorsa da, hem Sünniler hem de Şîîler arasında, kendilerine yüklenen özelliklerle birlikte bu tiplerin tümünün bulunabileceğine inanıyoruz.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman şöyle demektedir: "İslâm'da laiklik, yasaların diğere toplumsal ve siyasal kurumların, İslâma başvurmadan yani Kur'an ve Sünnet prensiplerinden çıkarmaksızın ya da organik olarak bağlantı kurmaksızın kabulüdür. İslâmî modernizm tamamıyla İslâm

vermeyen, yönetiminin cami ve kilise gibi ibadet yerlerini kapatmış olduğu Marksist Arnavutluk'tur. Bu ülkede İslâm kamu ve özel tüm alanlarda başka sistemlerle değiştirilmiştir.<sup>12</sup> Bununla beraber, bu tür bir radikal laiklik, İslâm ülkelerinde pek görölmemiştir.<sup>13</sup>

Bundan daha etkili olanı ise, dini siyaset ve kamu yaşamından ayırmaya çalışan “ılımlı laiklik”tir. Bu durumda genelde kapitalizm, sosyalizm, liberalizm vb. ideolojilerle milliyetçilik ittifak halinde sunulmaktadır. İlimli laiklikte İslâm devletin dini değildir ve egemenlik tanrı'nın değil, ulus veya halkındır. Bunun en tipik örneği 1924 Anayasasında İslâmı devletin dini kılan hükmü kaldıran Türkiye'dir. Bununla ilgili Anayasa maddesi şöyledir: “Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devletidir.” (1982 T.C. Anayasası, Madde: 2). Egemenliği “kayıtsız şartsız” ulusa vermekte ve dinin kutsal öğretilerini devlet işleri ve politikadan kesin bir şekilde ayırmaktadır.

Buna benzer ılımlı bir laiklik tipi Endonezya Anayasasında da yer almaktadır. Bu Anayasanın “Beş İlke”sinde (*Pancasila*) biri olarak, “Tek, Yüce İlah”tan<sup>14</sup> söz edilmekle beraber bu doğrudan, İslâm veya Allah'ı işaret etmemektedir. Bu

---

hukukunun özü doğrultusunda değişimin sonuçlandırılması demektir.” Bk. Fazlur Rahman, *Islamic Modernism*, s. 311.

<sup>12</sup> Anayasada dine yapılan atıflar sadece 37. ve 55. maddelerde yer almaktadır. Bunlardan ilki şöyledir: “Devlet, hiçbir dini kabul etmez ve halk arasında bilimsel maddeci dünya görüşünü telkin amacıyla ateist propagandayı destekler.” Diğeri ise, “faşist, anti-demokratik, dini, savaş kışkırtıcı ve anti-sosyalist faaliyet ve propagandalar yasaklanmıştır.” Arnavutluk'ta 1967 yılında cami ve kilise gibi ibadet yerleri resmen kapatılmıştır.

<sup>13</sup> 1980 Afganistan Anayasasında, “kutsal İslâm dininin prensiplerini azimle izlemekten” bahsedilmektedir. Temel ilkeler ve yasa olarak İslâm hukukunun kurallarını içerir (Madde: 56). Güney Yemen Anayasası da 46. maddeye kadar olmasa da, İslâmı resmî din olarak kabul etmektedir.

<sup>14</sup> “Katuhanan” terimi tanrı'dan ziyade “efendi” anlamında ise de, bu terim *katuhanan yang maha esa*'nın bize ait çevirisidir. Endonezya diline ait bu terimin, sadece tanrı için çok soyut bir anlam içermekle kalmayıp, daha İslâmî bir özelliğe sahip olan Arapça kökenli kelimelerden kaçınıldığı da kayda değer bir durumdur. 1945 Cakarta Beratı, Müslümanların İslâm hukukuna uymakla yükümlü tutulması koşulunu içermiş, ancak bu anayasada yer almamıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Boland, B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Nijhoff, The Hague 1970, s. 24-39.

durumda, Türkiye tipi laikliği “tarafsız laiklik”, Endonezya tipi laikliği “dinsel laiklik” olarak niteleyebiliriz.

İslâmî devletin dini olarak kabul eden anayasalar sağ laik tipine tam olarak uymamaktadır. Fakat İslâmî modernizmden çok laikliğe yakındır. 1972 Mısır Anayasası “devletin dini İslâm’dır” ve “İslâm hukuk kuralları yasamanın tek kaynağıdır” demesine rağmen “egemenlik kayıtsız şartsız halka aittir” diye de belirtir. (Madde: 2 ve 3). Arap dünyasında yaygın olan bu tür laiklik türüne bağlı olanları “Müslüman laik” olarak niteleyebiliriz.

Saf biçimiyle laiklik, hukuk reformuyla İslâm hukukunu, kamu hukukunun tüm alanlarında, uygulamada Batı yasalarıyla değiştirmekte ve ayrı dinlerden vatandaşları yasa önünde eşit saymaktadır. Bunun en tipik örneği 1920’lerdeki Türk hukuk reformlarıdır. Diğer İslâm ülkeleri de aynı şeyi yapmışlar, fakat evlenme, boşanma, miras gibi aile yaşamıyla ilgili “duyarlı” alanlara dokunmamışlardır. Bu, Batıdakilerden farklı olsa “dinsel olan” ile “laik olan” arasındaki çizgi İslâm hukukunun ilişkili olmadığı alanları oluşturmada olabildiğince laiktir.

Burada iki farklı ılımlı laik tipinin karşılık geldiği iki ana motif göze çarpmaktadır. İlki “ilerleme” ve “ulusal gücü” elde etmeyi içermektedir. Bu amaçlardan ancak Batılı bir modeli benimsemekle ulaşabileceği inancındaki Türkiye tipi “ılımlı” laiklik ortaya çıkmaktadır.<sup>15</sup> Diğeri ise, önemli ölçüde gayrimüslim azınlığın bulunmasından kaynaklanan ulusal birlik endişesidir. Hıristiyan ve Hinduların da yaşadığı Endonezya’da “ilâhîlik” vurgulanmakla birlikte özel bir tanrı’dan bahsedilemez. Yine önemli bir Kıptî azınlığa sahip Mısır’da siyasal konuşmalarda İslâm yerine daha çok din’den söz edilmektedir.<sup>16</sup> Bununla birlikte Mısır ve Endonezya’da ilerleme ve ulusal güç endişesi yok demek değildir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının başlangıç kısmında “dünya milletler ailesinin eşit haklara sahip şerefli bir üyesi olarak; Türkiye Cumhuriyetinin iletbet varlığı, refahı, maddî ve manevî mutluluğu ise çağdaş medeniyetler düzeyine ulaşma azmi yönünde” ibaresi yer almaktadır.

<sup>16</sup> Örneğin Nasır’ın şu sözleri: “Her birimiz kendi dinimize göre dine uygun olmakla övünürüz. Müslümanlar kendi dinini, Hıristiyanlar ise kendi dinini savunur, çünkü din doğru yolu temsil eder. Bu devrimin başarılarının ardındaki büyük sır şudur: Dine bağlılık. Bk. Smith, D.E. (ed.), *Religion and Political Modernization*, Yale University Press, New Haven and London 1974, s. 275.

<sup>17</sup> Örneğin Tâhâ Hüseyin’in meşhur ifadesi: “Avrupalılarla eşit seviyede olmak için, onların yaptığı her şeyi harfî harfine ve içtenlikle yapmalıyız; boşa giden ve gitmeyen taraflarıyla şu andaki uygarlığı onlarla paylaşmalıyız.” Bk. Tâhâ Hüseyin, *The Future of Culture in*

Bu yüzden laiklikten dinin kamusal yaşamdan ayrılması biçiminde söz etmek yanıltıcıdır. Çünkü Müslüman laikliği, Amerikan tarzı kilise-devlet ayrılması gibi cami ile devlet ayrılmasını içermez. Laik yönetimler dinsel eğitim ve kurumları bir ölçüde hem destekler hem de kontrol ederler. Aslında laiklik, dinin devlet tarafından kontrolü ve milliyetçi-kalkınmacı amaçlara hizmette kullanılması çabasıdır.<sup>18</sup> Daha da önemlisi özellikle milliyetçilik biçiminde, laiklik kültürel bir miras olarak İslâm'ı yüceltir, hatta onu ulusal varlığın vazgeçilmez öğelerinden biri olarak görür. Örneğin Türkiye'de yaygın kanıya göre Müslüman olmayan kişiler “Türk” olarak kabul edilmez.<sup>19</sup> Şiilikte ise son zamanlarında Şah'ın zorlamasıyla “İranlılık” önemli bir unsur olmuştur.<sup>20</sup> Aynı şekilde Müslüman ya da Hristiyan olsun Arap milliyetçileri Hz. Muhammed ve ashabını Arap ulusal kahramanı olarak görmekten geri durmazlar.<sup>21</sup> Bütün bunları laik kılan şey İslâmı ulusal kimliğe benzetme ve İslâmî mirası insanlığın kültürel bir başarısı olarak görme eğilimidir. Aynı şekilde Panislâmizm'in de laik olduğu söylenebilir. Çünkü Panislâmizm, Müslüman halklara sempati anlamına gelir. Ancak onlardan yaşamlarını İslâm nizamına göre düzenlemelerini istemez. Panislâmizm aynı zamanda İslâmî modernizm ve radikal İslâmcılıkla uyum içindedir. Bunlar arasında gösterdikleri büyük farklılıklara rağmen, bu tiplere bağlılıkları arasında ideolojik bir işbirliği temeli sağlanabilir.

İlimli laiklik mutlaka “dinsizlik/din karşıtı” demek değildir. Laik bir kişi İslâmî ahlâk kurallarını yerine getirebilir. Onlar, Müslümanları daha içten ibadete ve

*Egypt*, çev. Sidney Glazer, American Council of Learned Societies, Washington 1954, s. 21.

<sup>18</sup> Türkiye'de ezanın Türkçe okutulma çabaları ulusçu amaçlarla dine müdahale konusunda aşırı olmakla birlikte, dünya tarihinde tek örnek değildir. Mısır yönetiminin dini kendi amaçları için kullanması hususundaki çabaları için bk. Creelius, Daniel, *The Course of Secularization in Modern Egypt*, (3. Bölüm); Ayrıca bk. Esposito, J. (ed.), *Islam and Development*, Syracuse University Press, Syracuse 1980; Özellikle s. 69-70.

<sup>19</sup> Örneğin Smith tarafından *Islam in Modern Egypt*, s. 85'te bu durum kaydedilmiştir. Bu kimliğe olan büyük azim ve güven, Atatürk'ün kendi laik reformlarını mümkün kılan faktörlerden biri olmuştur.

<sup>20</sup> Muhammed Rıza Şah Pehlevi, *Mission for My Country*, Hutchinson, London 1961, s. 20, 23-24.

<sup>21</sup> Bk. Haim, S. G. (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology*, California University Press, Berkeley 1976, s. 57-64, 167-170, 214; Arapçılıkla İslâm arasındaki yakın ilişki Abdurrahman el-Bazzaz tarafından *Islam and Arab Nationalism* adlı eserinde vurgulanmıştır. Gerçi Arap ulusçuluğu ile İslâmı karşılıklı olarak meşrulaştırmaktan çok, Arap ulusçuluğunu İslâmı meşrulaştırdığı için, burada laikten ziyade İslâmî modernist gözükmektedir. (s. 172-188).

ahlâk kurallarına uymaya teşvik edebilir ve gayrimüslimleri de İslâm'a çağırabilirler. Yine aktif olarak hayır kurumlarına yardım ve destek verebilirler. Laikler, dini ve ahlâkı, kamu düzeni ve refahı için zorunlu görebilirler. Aynı şekilde aklın yanında, duyguların geliştirilmesi için de dinin gerekli olduğunu düşünebilirler.<sup>22</sup>

Gerçekte, belirli şartlar altında laik biçimler ve konuşmalar hayli İslâmî olabilir. Atatürk (1881-1938), Yunanlılara İslâmî renkler altında direndi ve bu çabalarından dolayı İslâmî bir nitelik olan "Gazi" unvanı aldı. Kuşkusuz, bu tür İslâmî unvanlar, yani "güven belgeleri" alması, onun daha sonraları İslâmî "reform" etme başarısının bir şartı idi. Benzer gerekçelerle Albay Muammer Kaddafi de, tüm "köktenci" söylemlerine karşın sonuçta bir laiktir.<sup>23</sup> Bu değerlendirmeler artan dinsel pratiğini, kültürel mirasa ilgiyi, Panislâmî duygular içeren İslâmî "yeniden diriliş" in bir dereceye kadar laik çatı altında ifade olunabileceği anlamına gelmektedir.

---

<sup>22</sup> Örneğin Tâhâ Hüseyin'in (1889-1975) meşhur araştıran, eleştiren, analiz eden, akılcı şahsiyetle; eleştiri, araştırma ve analiz olmaksızın hoşlanan ve acı duyan, sevinen, üzülen duygusal kişi arasındaki ayırım için bk. Tâhâ Hüseyin, *es-Siyasetü'l-Usbüyye*, Temmuz, 17, Kahire 1926, s. 5; Krş. Adams, Charles, *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford University Press, London 1933, s. 258'deki çeviri. Ayrıca bu konu hakkındaki görüşlerimiz ve Tâhâ Hüseyin'in meslektaşısı Ahmed Emin (1886-1954) tarafından ifade olunan benzer görüşler için bk. Shepard, William E., *The Faith of Modern Muslim Intellectual*, Indian Institute of Islamic Studies in Association with Vikas, New Delhi 1982, s. 8-9, 68-83.

<sup>23</sup> Bu yorum, son zamanlarda iki makalede yer alan dokümanlara dayanmaktadır. Bk. Ronald Bruce St. John, "The Ideology of Muammer al-Qadhdhafî: Theory and Practice", *IJMES*, 15, 4, Kasım (1993) ve Mayer, Ann Elizabeth, *Islamic Resurgence of New Prophethood: The Role of Islam in Quadhdafî's Ideology*; Ali E. Dessouki'nin editörlüğünü yaptığı *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, Praeger 1982, içinde, s. 6, 196-220 ve onun *Yeşil Kitabı*'nın İngilizce çevirisinin (*Green Book*, Public Establishment of Publishing, Advertising and Distribution, Tripoli tarihsiz) değerlendirmesi üzerine.



## 2. İslâmî Modernizm

İslâmî modernizm<sup>24</sup> laikliğin aksine, İslâm'ın kamusal yaşam için yeterli bir ideolojik temeli olduğunu ileri sürer. Mısırlı devlet adamı Abdurrahman Azzam Hz. *Muhammed'in Sonsuz Mesajı* isimli eseriyle bu eğilimin temsilcisi olarak alınabilir. Azzam şöyle demektedir: “İslâm ile diğer dinler arasındaki fark, İslâm'ın yalnızca belirli ibadetleri yapmakla sınırlı olmayıp, toplumun gereksinimlerini Sezar'a ve geçici yönetim organlarına bırakmamasıdır. Aksine, İslâm, idare yöntemlerini, bireyin aile üyeleri ve uluslara karşı davranış biçimlerini, ilişkilerini, hak ve sorumluluklarını tespit etmiştir.”<sup>25</sup> Bize göre aynı şekilde modernist<sup>26</sup> olan 1973 Pakistan Anayasası “tüm evrende egemenlik yalnızca Allah'a aittir” ve “halkın yetkisi O'nun öngördüğü sınırlar içinde kullanılan kutsal bir emanettir” demektedir. (Başlangıç kısmı).

İslâmcı tavır, kamusal yaşamda, İslâm'ın esnekliği üzerinde önemle durmaktadır: Bu esneklik Batı ideolojileri ile olumlu diyalog kurulabileceği şeklinde yorumlanabilir. Sünnilerde içtihat kapısının yeniden açılması için ısrar edilmekte, Müslümanların dört fıkıh mezhebine temsil edilen Orta Çağ sentezine güvenmeyip,

<sup>24</sup> İlimli İslâmcılık gibi bir etiket, diğer radikal İslâmcılıktan ziyade daha tutarlı olabilir, fakat İran'ın Halkın Mücahitleri gibi grupları içeren bir tip için “ilimli” tabiri bize bir parça yanıltıcı gözüküyor. İslâmcı modernist kullanımı daha iyi olabilir ve bizim İslâmcılığı, ideoloji mahiyetinde İslâm olarak tanımlamamıza uygun düşmektedir. Ancak iyi bilinen ve genellikle yeterli bir terim olarak “İslâmî modernizm”e bağlı kalacağız.

<sup>25</sup> Caesar E. Farah tarafından yapılan İngilizce çeviri, New American University, New York 1964, s. 82; Krş. *Al-Risala al-Khalida*, al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-İslâmiyya, Kahire 1964, s. 53; Kanaatimizce başlık en iyi şekilde “Sonsuz Görev” olarak çevrilebilir ve Baascı düşüncedeki Arap ulusunun “Sonsuz Görev”iyle karşılaştırılabilir. Bu tavır üzerinde önemsiz bir varsayım, dünyevî sorunlarda İslâmî din (*ed-dinü'l-İslâmî*) ile Müslümanların düşüncesi (*fikrü'l-müslimin*) arasında bir ayrılıktan (*infisal*) değil, farklılıktan (*temayüz*) bahseden Muhammed Ammara'dır. Bk. Ammara, Muhammed, *al-Islam wa al-Müstaqbel*, Dar al-Shuruq, Kahire ve Beyrut 1984, s. 43; İkinci alanda yetkisi metinlerin bulunduğu yerlerde bile, önemli ölçüde içtihat özgürlüğü söz konusudur (s. 31 vd.).

<sup>26</sup> Kolaylık açısından, bağlamın anlama açık kıldığı yerlerde “İslâmî modernist” yerine “modernist” tabirini kullanacağız. Modernist kelimesi, zaman zaman İslâmî modernistleri kapsadığı gibi, laikleri de kapsar biçimde kullanılmaktadır. Örneğin, Adams *Islam and Modernism in Egypt* adlı eserinin “Mısırlı İki Genç Modernist” bölümüne Ali Abdurrazık ve Tâhâ Hüseyin'i örnek kişi olarak almıştır. Bk. Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, Rusell and Russell, New York 1968, ilk defa 1933'te yayımlandı (s. 253-268).

Modern Çağa uygun yeni yorum ve sentez aramak amacıyla Kur'an ve Sünnet'e başvurması ve İslâm öncesi yerel kültürlerden çıkarılan hurafelerin de bertaraf edilmesi istenmektedir. Azzam bu konuda şöyle demektedir: "Kitap'a, Sünnet'e ve Hulefa-i Raşidin dönemi İslâm tarihine baktığımızda, İslâm'ın bütün zaman, mekân ve uluslar için uygun prensipler üzerinde kesin ve şüpheden uzak kararları olduğunu görüyoruz. Bu prensiplerin uygulanması sırasında, İslâm'ın esnekliği, aklımıza ve içtihadımıza verdiği yetki açıkça görülür. Aslında İslâm hukuku, Hz. Peygamber'in "siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz" hadisinde verdiği rehberliği savunmaktadır. Böylece insan düşüncesi için geniş bir alan bırakmış ve doğru hareketi yanlıştan ayırt etme de akıl ve tecrübeye büyük önem vermiştir."<sup>27</sup>

Bu alıntının son bölümü, aslında laikliğin haklı gösterilmesi gibi görülebilir. Gerçekte de İslâmî modernistlerin bir bölümü bu noktaya çok yakındır. Dahası Azzam'ın "genel prensipler"<sup>28</sup> dediği adalet, özgürlük, hümanizm, emeğin değeri, dinsel hoşgörü ve toplumsal adalet gibi konular daha çok Batılı gözükmektedir. Aynı şekilde Pakistan Anayasası, "İslâm'ın açıkladığı üzere demokrasi, özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve toplumsal adalet ilkeleri tam olarak gözetilecektir" başlangıç hükmü ile hayli Batılı görünmektedir. Yine modernistler, İslâmî toplumsal ilkelerin kalkınmayı sağlayabileceğini ve zamanı yakalayabilir olduğunu iddia edebilirler.<sup>29</sup> Burada önemli nokta, modernistlerin laiklerden farklı olarak, genel ilke ve gelişmeleri Kur'an ve Sünnet'e dayandırmaya çalışıyor oluşlarıdır.

Her ne kadar, yasal reform, mutlak içtihadın açık bir kullanımından çok geleneksel yasal hilelerle meşrulaştırma yönünde hareket ediyorsa da,<sup>30</sup> daha öncede belirttiğimiz gibi, aile gibi daha duyarlı alanlarda hukuksal reform çoğunlukla laik bir tarzdan ziyade modernist bir tarzda gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda, modernizm üç temel konuda esneklik sağlamıştır. Bunlardan birincisi, bağlayıcı kaynakları Kur'an ve Sünnet ile sınırlandırmış, sahih sünneti de köktenci bir hadis

<sup>27</sup> Azzam, *Risala*, (Arapça), s. 212; İngilizce çevirisi, s. 105.

<sup>28</sup> Azzam, *Risala*, İngilizce çevirisi, s. 54, 90-92, 101-102; "İslâmî devlet" üzerine olan bölümde Smith'in Türkler için gerçekliğini ifade ettiği İslâm hukukunun egemen bir ulusun bile haklı olarak çiğnemeyeceği yasaların bulunması gerçeğinden öte bir anlama gelip gelmediğini söylemek zordur. Bk. Smith, *Islam in Modern History*, s. 185-187.

<sup>29</sup> Malezya Başbakanı Mahathir Muhammed, *New York Times*, 16 Mayıs 1985, s. 2'deki alıntı.

<sup>30</sup> Özellikle bk. Anderson, J.N.D., *Law Reform in the Muslim World*, Athlone Press, London 1976, (2. Bölüm).

eleştirisine tâbi tutmuştur.<sup>31</sup> Bu, daha sonraki birikimlerin görmezlikten gelinmesi anlamında değil, ancak onu seçerek kullanmak yönündedir. Pakistanlı Perviz gibi bazıları daha da ileri giderek mutlak bağlayıcı olarak yalnızca Kur'an'ı görmektedirler.<sup>32</sup> Bundan daha da radikal olanı ise, Sudan'daki Cumhuriyetçi Kardeşler'in idam edilen lideri Mahmud Muhammed Tâhâ'dır. Tâhâ (1909-1985), bağlayıcı olarak sadece Kur'an'ın Mekkî sürelerinin olduğunu iddia etmiştir.<sup>33</sup> Bununla birlikte bu tür radikal yaklaşımların açıkça savunulması oldukça enderdir.

İkincisi, değer verilen kaynakların az ya da çok kökten yeniden yorumlanmasıdır.<sup>34</sup> Bu özellikle modern görüşlerle çatışıyor görünen çok kadınla evlilik, had cezaları, cihat ve kâfirlere karşı davranış konularındaki Kur'an ayetleriyle<sup>35</sup> ilgili bir durumdur. Örneğin zina konusunda had cezasının

<sup>31</sup> Örneğin Muhammed Abduh, Müslümanların sadece mütevatir hadisi kabul etmekle yükümlü olduğu, haklarında şüpheleri olduğu diğerlerini reddetmekte serbest olduğunu söylemiştir. Bk. Abduh, Muhammed, *Risalat al-Tawhid*, (17. Baskı), Maktabat al-Kahire, Kahire 1960, s. 201-203; İngilizce çevirisi, Cragg K. ve Masa'ad, I., *The Theology of Unity*, Allen ve Unwin, London 1966, s. 155-156; Ahmed Emin ise, İslâm kültür tarihi üzerine kaleme aldığı halk dizisinde, çekinceyle sadece birkaç tane mütevatir hadis olduğunu öne sürmüştür. Özellikle, Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslâm*, (10. Baskı), Maktaba al-Nahda al-Misriyye, Kahire 1965, s. 218, ayrıca bk. Juynball, G.H.A., *The Authenticity of Tradition Literature: Discussion on Modern Egypt*, Brill ve Leiden 1969 ve Shepard, *Faith of a Modern Muslim Intellectual*, s. 113.

<sup>32</sup> McDonough, Sheila, *The Authority of the Past: A Study of Three Modernists*, Pa: American Academy of Religion, Chambersburg 1970, s. 37.

<sup>33</sup> Ona göre Kur'an'ın hukuksal ayrıntılarını içeren Medenî kısmı, İslâm'ın Hz. Peygamber döneminde zorunlu olan ilk mesajdır, fakat şimdi Mekkî kısmında yer alan genel prensipler içindeki "ikinci mesaj"la yer değiştirilmiştir. Tâhâ ve hareketi hakkında bk. Magnarella, Paul, "The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan", *Muslim World*, 72, 1 Ocak (1982), s. 14-24 ve Stevens, Richard P., "Sudan's Rebuticican Brothers and Islamic Reforms", *Journal of Arab Affairs*, 1, 1 (1981), s. 135-146.

<sup>34</sup> Arapçada tevilin, yorumlama ya da yeniden yorumlama olup olmadığı, burada peşin hüküm vermek istemediğimiz tartışmalı bir konudur.

<sup>35</sup> Bk. Çok eşlilik hakkında (Kur'an, 4:3), hırsızın elinin kesilmesi hakkında (Kur'an, 5:8), zina eden için kırbaç cezası hakkında (Kur'an, 24:2-5) (aynı konuda evli olanların recmedilmesi şeklindeki rivayet hadiste mevcuttur), kılıç ayeti olarak adlandırılan, modernistler için zor pasajlar olan cihat ve kâfirlere muamele hakkında ise, Arap müşrikleri için (Kur'an, 9:5), Ehl-i kitap için (Kur'an, 9:29), Kur'an'la ilgili bu ve diğer atıflarda Muhammed Marmaduke Pickthall'ın numaralama yolunu takip ediyoruz. *The Meaning of the Glorious Koran*, New American Library, Mentor, New York tarihsiz.

uygulanmasını olanaksız hale getiren dört şahidin gerekliliği<sup>36</sup> ya da dört kadınla evlenme izninin kocasının adaletle muamele etmesine bağlı kılınması<sup>37</sup> ve bunun olanaksız olduğunu bir başka ayette belirtmesi gibi... Bazıları ise bu durumu, “Kur’an hukuksal düzeyde eşlerin sayısını dörtle sınırlanmış ancak tek eşliliği toplum için ideal bir durum olarak önermiştir” şeklinde ifade etmektedir.<sup>38</sup> Burada İslâm’ın esnekliği vurgulanmaktadır. Modernist eğilim, cihadı savunma amaçlı bir savaş olarak yorumlamakta, Müslümanları, gayrimüslimlere karşı hoşgörülü olmaya çağırın ayetler üzerinde durmaktadırlar.<sup>39</sup> Bazı durumlarda, bu alanlarda ve diğerlerinde modernist yorumlama, bazen gelenekçi bir yol izliyorsa da, geleneksel fıkıh doktrininden faydalanyor olabilir.

Yeniden yorumlamanın en aşırı biçimi Fazlur Rahman’ın önerdiği “neo-modernizm”dir. Burada Kur’an ve Sünnetteki tüm özel durumlar, ahlâkî ilkelere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Bu anlayışta özel durumların ne gibi ahlâkî prensipler içerdiklerinin incelenmesi ve bu prensiplerin bağlayıcı kabul edilmesi önerilmektedir.<sup>40</sup>

Üçüncü yol, İslâmî geleneğin çeşitli yönlerini Batılı düşünce ve pratiklerle ilişkilendirilen özür dileme (savunma) yoludur. Bu yol, Batılı uygulamaların İslâm’dan çıktığını iddia etmektedir. Bu basit bir kimlik tespiti olabilir. Şöyle ki Nasırcı bir yazar Mısır’da Yugoslav tipi doğrudan demokrasinin özgün bir şey olmadığını aksine, bunun ilk dönemlerinde İslâm’da bulunduğunu<sup>41</sup> iddia ederek, Batılı uygulamaların modern şartlar içinde geleneksel İslâmî emirlerin en iyi uygulaması olduğunu dahi ileri sürmektedir. Ahmed Behçet, Kur’an’daki bir konu hakkında diğer kişilere danışma (*şura*) emri hakkında şöyle demektedir: “Şura, modern siyasal terminolojide demokrasi demektir. İslâm bu demokrasinin biçimini,

<sup>36</sup> Kur’an, 24:4.

<sup>37</sup> Kur’an, 4:129.

<sup>38</sup> Bu delilin bir örneği için bk. Rahman, *Islam*, (2. Baskı), s. 38.

<sup>39</sup> Cihadın modernist tarzda ele alınması hakkında bk. Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton, The Hague 1979, (4. Bölüm).

<sup>40</sup> Fazlur Rahman, “Islamic Modernism”, *IJMES*, 1 (1970), s. 329-331; Ayrıca bk. Fazlur Rahman, *Islam: Challenges and Opportunities*, Welch and Cachia, s. 323, 327.

<sup>41</sup> Abdul Mugni, Said, *Arab Socialism*, Blandford Press, London 1972, s. 50; Ahmed Şelebî, BM’in yıllık toplantısını, İslâm’daki Hacc’ın benzeri olarak göstermektedir. Ahmed Şelebî, *Islam, Belief, Legislation, Morals*, Renaissance Bookshop, Kahire 1970, s. 225, ayrıca bk. aşağıdaki 43 no’lu dipnot.

türünü ve aşamalarını açıklamayıp, bunu Müslümanların anlayışlarına, zamanın ve mekânın şartlarına bırakmıştır.”<sup>42</sup>

Bununla birlikte İslâm’ın bazı yönlerden üstün olduğu iddia edildiğinden bu sadece özdeşleştirme sorunu değıldir. İslâm birbirine karşıt Batılı ideolojiler arasında bir orta yol olmakta ya da bu ideolojilerde var olan ikilemlere çözüm getirmekte olup, Batının tamamıyla materyalist kurumuna manevî bir boyut eklemektedir. Bu bağlamda Mustafa Mahmud şöyle demektedir: “İki aşırı ucun (kapitalizm ve komünizm) diyalektik bir sentezi olarak İslâm, her ikisinin de erdemlerini birleştirir. Üstelik bunun yanında insana tarifsiz mutluluk ve manevî haz vererek onlardan daha ileri gider.”<sup>43</sup> Ali Şeriatî’ye göre de İslâm ve özellikle ilk Şîî imam olan Hz. Ali “mistisizm, eşitlik ve özgürlüğün” olumlu yönlerini içine almıştır. Eşitlik ve özgürlük olumsuz biçimleriyle Marksizm ve egzistansiyalizm’de mevcuttur.<sup>44</sup>

Modernist görüş, birçok bilim adamınca, yüzeysel, taklitçi ve psikolojik açıdan tahripçi<sup>45</sup> olduğu gerekçesiyle şiddetle eleştirilmektedir. Öyle ki bu

<sup>42</sup> Ahmed Behçet, *Enbiyaullah*, Dar al-Shuruq, Kahire ve Beyrut 1977, s. 436; Krş. Muhammed İkbâl’in icmayı, bir yasama meclisi olarak irdelemesi için bk. İkbâl, Muhammed, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, Aşraf, Lahor 1960, s. 173-174; Ayrıca bk. Aqqad, Abbas Mahmud, *The Arab’s Impact on European Civilation*, çev. Keşmirî ve Halidî, (2. Baskı), Suprame Council for Islamic Affairs, Kahire tarihsiz, s. 140-146; Her ne kadar daha naif ise de İkbâl’in peygamberliğin amacının aklın yüceltilmesi olarak yorumlaması, *Reconstruction*, s. 126-127 ve tevhidin tiranlığa karşı direniş ve hurafenin reddini içerdiği yolundaki düşüncesi için bk. İkbâl, Muhammed, *The Mysteries of Selflessness*, çev. A. J. Arberry, John Murray, London 1953, s. 21-23 ve Shepard, *Faith of a Modern Muslim*, s. 99-111 aynı çizgidedir.

<sup>43</sup> Mustafa Mahmud, *Marxism and Islam*, çev. M.M. Enan, Kahire tarihsiz, s. 21; Krş. Şelebî, “fakat modern uygarlık İslâmî davranışları bütünüyle kopya edemez. BM örgütü Hac’cın maddî yönünün, yani yıllık toplantı yönü alınmış, İslâm’ın Hac’ca verdiği önem unutulmuştur.” Şelebî, *Islam*, s. 225.

<sup>44</sup> Şeriatî, Ali, *Mysticism, Equality and Freedom, Marxism and Other Western Fallacies*, çev. R. Campbell, Mizan Press, Berkeley ve California 1980, s. 97-111 özellikle s. 118-119; Bu, Ali Şeriatî’nin İslâmî Marksizm ya da egzistansiyalizmle özdeş kıldığı anlamına gelmemektedir. O, İslâmı, özde Batılı terimler kapsamında ifade olunan Batının sorunları için bir çözüm olarak sunmaktadır.

<sup>45</sup> Bk. Smith’in *Islam and Modern History*’de Ferid Vecdi’yi eleştirisi, s. 139-159; Gibb’in bugünkü modernistlerin zihinsel karşılıkları ve bilinci karartan felç edici romantizminden yakınması için bk. Gibb, H.A.R., *Modern Treds in Islam*, Chicago University Press, Chicago 1947, s. 105-106.

modernist görüş modern İslâm literatüründe kötü anlamlı bir terim olmuştur. Yine de modernist savunmacı tavır gerçekte zorunlu olarak kötü bir şey değildir. Aslında akılcı bir dinde böyle bir tutum yer almalıdır. Modernist savunmacı tavır, pratikte bu eleştirilere açık olsa da, başarısızlıkları tavrın doğasında değil, daha çok modern Müslümanların içinde buldukları psikolojik güç durumdan kaynaklanmaktadır. Modernizm, zaman zaman laiklerin açıkça yaptıklarının bir parça kılıfı ise de, en azından birbiriyle yarışan Batılı ideolojiler arasında İslâm'a bir seçicilik niteliği vermektedir. İşte bu yüzden Marksizm ve faşizmden ziyade, milliyetçilik ve sosyalizm gibi ideolojilerin Müslümanların arasında kabul görmesinin nedeni de budur. Modernizm aynı zamanda benimsenen herhangi bir ideoloji veya uygulamanın İslâmlaştırılmasına da yöneliktir. Örneğin demokrasiyi “şura” diye adlandırmak, kavramın özellikle Batının dilinden anlamayanların zihinlerinde geleneksel İslâm'ın şura uygulaması yönünde yorumlanmasını kolaylaştıracaktır.

Kuşkusuz modernist ideolojiler, belli durumlarda en çok bilinen ve Batılı modellerin izlendiği bu üç yola bağlı olarak farklılık gösterecektir. Böylelikle ağırlıklı olarak, “özdeşleştirme”nin daha az kapalı biçimlerine dayanan bir “savunmacı” modernizmden ve bu durumdan kaçınmak isteyen bir “yeniden yorumlayıcı” modernizmden bahsedilebilir. Bunun yanı sıra bir “liberal-nasyonalist modernizm”den, “sosyalist modernizm”den (İslâm sosyalizmi gibi) ya da “üçüncü dünya radikalizm”i ya da “Marksizm sonrası devrimci modernist” (yani Şah'ın İslâmî Marksizmi gibi) modernizmden bahsedilebilir.

Bu sonuncusu Kur'an ve Sünneti oldukça esnek biçimde kullanmakta ve Batıda esaslı kökenleri bulunan modern eğilimlere, özellikle Karl Marks (1818-1883), Max Weber (1864-1920) ve Frantz Fanon (1925-1961) gibi yazarlara ilgi duymaktadır. Ali Şeriatî (1933-1977) ile Halkın Mücahitleri (*Mücahidin-i Halk*) buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Ali Şeriatî'nin “köktenci” olarak değil “modernist” görülmesi, kendisinin toplumsal sorunlar konusunda tanrı ile insanları (*en-nas*) fiilî olarak özdeşleştirilmesiyle açıklanabilir. “Kur'an'da toplumsal sorunların anıldığı her yerde, “Allah” ile “en-nass” fiilen sinonimdir. “Hüküm, Allah'a aittir” sözü “hüküm insanlara aittir” anlamına gelir. Bk. Şeriatî, Ali, *Sociology of Islam*, çev. Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley 1979, s. 116; Seyyid Kutup, Mevdudî ya da Humeyni karşılaştığımızda bu gibi kişilerin böyle bir şeyi söylemeleri düşünülemez. Bk. Khomeini, *Islam and Revolution*, çev. Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley 1981, s. 55

### 3. Radikal İşlâmcılık

“Radikal İşlâmcılık” deyimiiyle daha çok “kœktenci” diye adlandırılan birœok akımı kastetmekteyiz. Bu tip œzellikle Ebü'l A'la el-Mevdudi (1903-1979) ve Seyyid Kutup'un (1906-1966) son dœnem yazıları<sup>47</sup> ve biraz daha az derecede İmam Humeyni (1902-1989) ve diğer gœnœmœz İnan liderlerince temsil edilmektedir.

Radikal İşlâmcılar, modernistler gibi ama onlardan daha da ısrarlı biœimde, İşlâm'ın kişisel yaşama ilaveten toplumsal yaşamın tamamını kapsadığını ileri sœrmektedirler. Bunlar İşlâm'ın esnek bir din olduğu ve İşlâm dışı “hurafelerin” ortadan kaldırılması gerektiği konularında modernistlerle aynı gœrœřtedirler. Aynı zamanda radikaller, iœtihadın gerekli olduğu kabul ederler, ancak ona az bir alan tanirlar ve iœtihadın aslına uygun bir tarzda yapılması gerektiğini œrtœlœ biœimde Batı'yı kabul etme aracı olmaması gerektiğini vurgularlar. Mevdudi, “İœtihadın amacı insan yapısı hukukun yerine ilâhî hukuku ikame etmek değil, onun gerœek hedefi ilâhî hukuku anlamaktır” demektedir.<sup>48</sup> Seyyid Kutup da, İşlâm'ın esnek olduğunu ama kararsız olmadığını ifade ederek<sup>49</sup> “kesin bir nass varsa iœtihada gerek yoktur; eğer nass yoksa o zaman Allah'ın kendi yœnteminin ilkelerine uygun olması şartıyla, iœtihada sıra geleceğini” vurgular.<sup>50</sup> Radikal İşlâmcılar, geœmiř âlimlerin iœtihatlarının bœyœk bœlœmœnœ kabul ederler. Yine de Modern œađın œncesi cemaatin hataları œzerinde de dururlar. Ancak daha œok Batı sœmœrgeciiliđinin neden olduğu tahribatı ısrarla işaret ederler.<sup>51</sup> Yine onlar İşlâm'ın gœœlœ bir şekilde

<sup>47</sup> Seyyid Kutup'un *Al-Adaletü'l-İœtimaiyye*'nin ulaşabildiğimiz œnceki basımları (3. Baskı), Matbaatü'l-Kitabi'l-Arabî, Kahire 1952 ve œok sonraki bir basım Dar al-Shuruq, Kahire ve Beyrut 1974'in bir karşılaştırılması, Seyyid Kutup'un son yıllarında, spektrum boyunca sağa doğru nasıl yer değiştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu eserlerde, œeřitli noktalarda Mevdudi'nin etkilerini aœıkœa gœstermektedir. Mœslœman Kardeşler genellikle, bizim terimlerimizde “kœktenci” ya da “radikal İşlâmcı” olarak gœrœlœrlar, ancak gerœekte onlar kuşkusuz, kimilerinin radikal İşlâmcıdan œok modernist olmaya yakın gœrœndœđœ, bu gœrœřler tayfını iœlerinde bulundururlar. Bk. Aşağıdaki 53 no'lu dipnot.

<sup>48</sup> Mevdudi, *The Islamic Law and Constitution*, œev. H. Ahmed, (5. Baskı), Islamic Publications Ctd., Lahor 1975, s. 72.

<sup>49</sup> Esneklik, akılcılık (harfî harfîne erime) değildir. Bk. Seyyid Kutup, *Ma'alim fi't-Tarık*, 1975, s. 121; Krş. İngilizce œevirisi: Seyyid Kutup, *Milestones*, The Holy Koran Publishing House for the IIFSO, Beyrut ve şam 1978, s. 197.

<sup>50</sup> Seyyid Kutup, *Ma'alim*, s. 94-95; Krş. Seyyid Kutup, *Milestones*, s. 157-158.

<sup>51</sup> Mevdudi, İşlâm hukukunun İngilizler tarafından Hindistan'ı ele geœirinceye kadar bu œlkede uygulandığını ifade eder. Mevdudi, *The Islamic Law*, s. 118; Seyyid Kutup'un *Adala*'sının daha sonraki baskısı, Hœlefa-yı Raşidin sonrası cemaatin kusurlarına œnceki baskıdan daha az œnem vermektedir (Krş. Yukarıdaki 47 no'lu dipnot). Örneğin sonraki

farklılığından da bahsetmektedirler. Mevdudi, İslâm'ı “demokrasi”, “komünizm” ya da “diktatörlük”le özdeşleştirmek isteyenlere karşı çıkararak, “bu tür özdeşleştirmelerin dinimizin modern inançlar sistemine benzediğini gösteremediğimiz takdirde, biz Müslümanların şeref ve itibar kazanamayacağımız inancından” kaynaklandığını savunur.”<sup>52</sup> Radikal İslâmcılar, İslâm Sosyalizmi gibi terimlere de karşı çıkarlar. Nitekim Humeyni, İran İslâm Cumhuriyetinin unvanına demokratik kelimesinin konulmasına karşı çıkmıştır.<sup>53</sup> Halkın Mücahitleri ise aksine İran Demokratik İslâm Cumhuriyeti'nden bahsetmektedir. Gerçi, daha kapalı olarak farklılığa, ayrı ve bütünleşmiş olarak İslâm'ı vurgulamak suretiyle ulaşılmaktadır; öyle ki bireysel öğeler farklı görülmesi de İslâmî sistemdeki yerleri onları farklı kılacaktır.<sup>54</sup> Bu yaklaşıma uygun olarak bazıları, hırsızın elinin kesilmesi gibi cezaların gerçek anlamda bir İslâm toplumu kurulduktan sonra uygulanması gerektiğini düşünmektedirler.<sup>55</sup>

Otantikliğe ve farklılığa aşırı düşkünlüğün yanı sıra radikal İslâmcılar savunuya daha az önem vermektedirler. Pratikte bu sadece bir derece farkı olabilir ama niyet açısından durum çok fazladır. Gerek Mevdudi gerekse Seyyid Kutup, modernist görüşte bir aşağılık kompleksi görürler.<sup>56</sup> Özellikle gayrimüslim azınlıklar konusunda uzlaşamama eğilimindedirler. Mevdudi, yasa önünde eşitliği bir yalan olarak görerek açıkça saldırır ve zimmî statüsü için İslâm'ın vazettiği hükümleri savunur.<sup>57</sup>

Radikal İslâmcılar, İslâm hukukunu uygulamanın zorunluluğu üzerinde diğerlerinden çok dururlar. O, yalnızca bilinen ve saygı duyulan bir ideal değil, uygulanıp, itaat edilecek bir yasadır. Bu konu, Humeyni'nin İslâmî yönetim üzerine verdiği konferanslarının ana eksenini oluşturmaktadır.<sup>58</sup> Bazıları İslâmî yasama konusunda kısmî bir yaklaşımı kabullenmez ve diğer ideolojilerle işbirliği taraftarıdır. Mısır'da Müslüman Kardeşler'in (İhvân-ı Müslimîn) bazı üyeleri, 1984'de Wafd Partisi (Nasır öncesi dönemin önde gelen laik partisi) üyesi olarak

---

baskıda Emevilerin iktidara gelmesinin çöküş olduğu söylenirken, daha sonraki basımında bunu gerçek bir bela olarak betimleniyor.

<sup>52</sup> Mevdudi, *The Islamic Law*, s. 118.

<sup>53</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, s. 337-338.

<sup>54</sup> Seyyid Kutup, *Adala*, 1974, s. 94; Krş. Seyyid Kutup, *Social Justice*, s. 88.

<sup>55</sup> Bk. Mitchell, Richard P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, London 1969, s. 240-241.

<sup>56</sup> Mevdudi, *The Islamic Law*, s. 118; Seyyid Kutup, *Milestones*, s. 259-261.

<sup>57</sup> Mevdudi, *The Islamic Law*, s. 265-268.

<sup>58</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, s. 27-165.



parlamentoya seçildiler. Diğer radikal İslâmcılar da, İran Devriminde ya da Enver Sedat'ın öldürülmesi olayında olduğu gibi şiddet ve devrimci harekete yöneldiler. Bunlar, yukarıda sözü edilenleri davayı satmak ve ihanetli suçlayabilmektedirler.<sup>59</sup>

İslâm'ın aslına sadık kalma konusunda bilinçli bir şekilde ısrarla durulmasına rağmen radikal İslâmcılık oldukça moderndir ve Batıdan alınan pek çok şeyi kabul eder. Bazı bakımdan bu pek de çarpıcı değildir. Çünkü radikal İslâmcılık esas olarak Batılılaşma eğilimlerine tepki olarak ortaya çıkmıştır ve bilindiği gibi tepkiler de genellikle karşı çıktıkları şeyin bir kısım özelliklerini benimserler. Radikal İslâmcılık, İran Devriminde teyp, radyo vb. iletişim araçları ile İran-İrak savaşında modern silahların kullanılması örneklerinde olduğu gibi modern teknolojiyi kullanmakta bir sakınca görmez. Bu da “asla sadık kalmaya” bir engel oluşturmaz. Çünkü klâsik İslâm uygarlığında sadece maddî teknolojinin alınması konusunda problem yoktur. Nitekim “*siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz*” hadisi ki, bu hadis hurma ağaçlarının aşılınmasıyla yani tarımsal teknoloji ile ilgilidir. Bunun da ötesinde radikal İslâmcılar, Batı kaynaklı birçok modern siyasal ve toplumsal organizasyon yöntemlerini etkin bir şekilde kabullenmiş ve kullanmışlardır. En azından bazı Batılı siyasal düşünce ve sembolleri benimsemişlerdir. İran İslâm Cumhuriyeti'nde partiler, seçimler ve parlamento vardır. Cihad-ı Sazendegi en azından BM'deki iç barış birliklerini anımsatmaktadır. Mısır'da Müslüman Kardeşler tarafından geliştirilen gençlik örgütleri ve kooperatifler de bu konuda diğer bir örnektir. Humeyni ideolojik kavramlar alanında “demokratik” kavramını reddetmekle beraber cumhuriyeti kabul etmiştir. İranlı liderlerin halkçı ve üçüncü dünyacı devrimci söylemi kullanma yetenekleri iyi bilinmektedir. Mevdudi, “Müslüman, İslâm'ın organize ettiği bu uluslararası devrimci partinin unvanıdır”<sup>60</sup> ve cihat “devrimci mücadeleyi” ifade eder<sup>61</sup> derken, Seyyid Kutup da benzer bir şekilde bir “öncü kol”dan bahsederek, İslâmı “insanın kurtuluşunun evrensel bildirisi” olarak tasvir eder.<sup>62</sup>

Radikal İslâmcılar Batılı modelleri izlemekten ne kadar kaçınırsalar da bu modeller onlar üzerinde etkilerini göstermekte ve aralarında da bazı farklılaşmalara neden olmaktadır. Örneğin, bu bağlamda Mevdudi'nin daha “kapitalist”, Seyyid Kutup'un ise daha “sosyalist” oldukları söylenebilir. İran'da da buna benzer

<sup>59</sup> Örneğin bk. “Al-Ikhwan al-Muslimin”, *Echo of Islam*, Ministry of Islamic Guidance, Haziran-Temmuz, Tahran 1982, s. 23, 70 ve İbrahim, *Anatomy*, s. 434-436.

<sup>60</sup> Mevdudi, *Jihad in Islam*, s. 5.

<sup>61</sup> Seyyid Kutup, *Ma'alim*, s. 9; Seyyid Kutup, *Milestones*, s. 16-17.

<sup>62</sup> Seyyid Kutup, *Ma'alim*, s. 59; Seyyid Kutup, *Milestones*, s. 103.

farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu tip içindeki farklılıklar, diğer tiplerdeki farklılıklardan çok daha azdır.<sup>63</sup>

Önemli konulardan bir diğeri de, radikal İslâmcıların ilerleme düşüncesini kabullenmeleridir. Peygamber sünnetine tâbi olma arzuları nedeniyle bunlar, genel olarak VII. yüzyıl Arabistan'ına geri dönmeyi istemekle suçlanmışlarsa da bu ciddi bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Onlar ilerlemeyi istemekle kalmayıp, bunun ancak İslâm ile olacağına ısrar etmektedirler. Örneğin Humeyni İslâmî “ilerlemeci” olarak tasvir etmekte,<sup>64</sup> Mevdudi, “ilerleme için öncü yürüyüşü, ancak İslâm tarafından açıklanmış moral değerlerin gücüne dayanarak hızlandırabiliriz” demektedir.<sup>65</sup> Aslında ilerleme düşüncesinin, tarihsel çöküşün şu ya da bu ölçüde kaçınılmaz olduğu Hz. Peygamberin “Altın Çağ” idealinin daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilemeyeceği yolunda yaygın geleneksel ataleti meşrulaştırıcı tavırların zayıflamasından dolayı onların çabası ilerleme düşüncesinin reddini değil, aksine kabulünü yansıtmaktadır.<sup>66</sup> Şüphesiz radikal İslâmcılar, Batı tarzı ilerlemenin birçok olumsuz etkisini gidermek isterler, ama bu geriye dönme isteğiyle aynı şey değildir.

Radikal İslâmcıların toplumsal ve siyasal faaliyetleri geçmişte dindar Müslümanlar arasında alışılmış olduğundan fazlaca bir dünyevî yönelim ifade etmektedir ve onlar dikkat çekici bir şekilde Weber'in “dünyevî züht” şeklinde adlandırdığı durumla karakterize edilebilirler. Yine de bu durum bütüncül olarak ele alınmalıdır. Bununla birlikte radikal İslâmcılar uhrevî şeylere karşı ilgisiz değildirler. Özellikle Şîî radikal İslâmcılığın şehitlik konusunda uhrevî olguyu dünyevî hareketle birleştirme yeteneği, şehirlerin caddelerinde ve savaş alanlarında çarpıcı bir şekilde açığa çıkmaktadır.

<sup>63</sup> Mevdudi ve Müslüman Kardeşler hakkında bk. Mintjen, *Mawlana Mawdudi's Last Days*, s. 73, (dipnot: 85); Seyyid Kutup radikal İslâmcı olduğu ölçüde daha az “sosyalist” olmuştur. Bk. Seyyid Kutup, *Adala*, (3. Baskı), s. 108, 144; ve Seyyid Kutup, *Social Justice*, s. 106-107'deki yorumlar Batı basınındaki yazırlarla *Tehran Times*'deki işaretlere dayandırılmaktadır.

<sup>64</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, s. 30.

<sup>65</sup> Mevdudi, *The Role of Muslim Students in the Re-Construction of the Islamic World*, çev. N.A. Han, IIFSO, 1981, s. 16; Seyyid Kutup için bizim John M. Ker ve Kevin J. Sharpe ile birlikte yayınladığımız *Religion's Response to Change*, Auckland, Auckland University Chaplaincy Publishing Trust, Yeni Zelanda 1985'in içinde yer alan “Role of Islamic Fundamentalism” adlı makaleye, (s. 40-41); ayrıca *Hasai'su't-Tasavvuri'l-İslâmî ve Mukavvimatuh*, Dar al-Shuruq, Kahire ve Beyrut 1983, s. 72'ye bakınız.

<sup>66</sup> Geleneksel düşünceden kaynaklanan ilerleme düşüncesinin yokluğu hakkında aşağıdaki 80 no'lu dipnota bakınız.

Bu arada radikal İslâmcılığın diğeri iki “Protestan” eğilimini belirtebiliriz. Bunlardan biri “Weberyan” bir iş ahlakının gerekliliğine dikkat çekme eğilimi, diğeri bazı temel öğeler üzerinde yoğunlaşarak İslâmî sembol sistemini basitleştirme eğilimidir.<sup>67</sup> İslâmî modernizm her ikisini de içermektedir. Fakat ikinci durumda güdülenme farklıdır. Modernizm sembol sistemini esnekliğe ilgileri bakımından basitleştirirken, radikal İslâmcılık bunu daha çok sağlamlık ve aslına sadık kalmak için yapmaktadır. İlkelerin tehdit altında olduğunu görmesi nedeniyle onu güçlendirmek ister ve her şeyi sıkı sıkıya ona bağlar. Gerçekte uzun dönemdeki eğilimi, sembol sistemini basitleştirmekten çok rasyonelleştirmek olabilir.

Radikal İslâmcılığın, İslâmî bir sistem olarak görmesi eğilimi de modern bir tavrıdır.<sup>68</sup> Geleneksel olarak, İslâm hukukunun siyasal hükümleri, bir sistemden ziyade yöneticiye yüklenmiş emirler olarak anlaşılmıştır.<sup>69</sup> Bununla ilgili olarak diğeri bir hususta Wilfred C. Smith’in geçmişte köklerinin bulunmasına rağmen

<sup>67</sup> Burada “İslâmî sembol sistemi” ya da “temel İslâmî sembol sistemi” ifadelerini, İslâm ifadesine tercih ediyoruz. Temel İslâmî sembol sisteminden kastettiğimiz Kur’an ve Sünnette bulunan ve organize bir sistem olarak görülen tanrı’nın birliği (tevhid), Hz. Muhammed’in son peygamber olması ve İslâm’ın beş esası gibi merkezî inanç ve pratiklerdir. Bu, Kur’an ve Sünnetle basit bir şekilde aynı şey değildir. Örneğin Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu yolundaki doktrin “sembol sistemi”nin merkezi ve özü niteliğindedir, ancak Kur’an’da sadece bir defa geçmektedir. “Bir sembol sistemi” olarak din için özellikle bk. Geertz, Clifford, *Religion as a Cultural System*, William A. Lessa ve Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, (2. Baskı), Harper ve Row, New York 1965, s. 205-216; Ayrıca aynı eserdeki Robert N. Bellah, *Religion Evolution*, s. 73-87; Modernistler, İslâm’ın öz olarak basit bir din ve sembol sistemini hadisin zorunlu içeriğine indirgeyerek ve geleneksel fikhın çoğu kısmını reddederek basite indirgedikleri tek yol olduğu hususunda ısrar ederler. Bir dereceye kadar Mevdudi ve Seyyid Kutup gibi radikal İslâmcılar da bunları yaparlar, ancak onlar aynı zamanda sistemlerinin merkezî bağlantı aracı olarak yalnızca Allah’a itaat anlamında tevhit üzerinde durmak suretiyle sembol sistemini basitleştirirler.

<sup>68</sup> Smith, Charles Adams’ın yaptığı üzere, *The Ideology of Mawlana Mevdudi*, Smith, D.E. (ed.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, Princeton 1966, s. 394-395; bunu Mevdudi ile ilişkisine işaret etmiştir. Smith, *Islam in Modern History*, s. 236; Seyyid Kutup’ta İslâmî bir sistem, bir program ya da bir sisteme sebebiyet veren bir yöntem olarak görür (bk. Yukarıdaki 62 no’lu dipnot). Bir sistem olarak İslâm düşüncesi, bir ideoloji olarak İslâm anlayışıyla yakından ilgilidir (Adams, aynı yer).

<sup>69</sup> Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, (Cilt: 3), The Gunpowder Empires and Modern Times, Chicago University Press, Chicago 1974, s. 389.

modern bir olgu olarak gösterdiği İslâmî somutlaştırma yolundaki güçlü eğilimleridir.<sup>70</sup>

Radikal İslâmcılığın modernliği Sünnî dünyada radikal İslâmcıların din adamı olmayan kişiler olması ve belki de bu sebeple eski geleneğin karmaşıklığı ve kaynaklardan ulema gibi tam olarak haberdar olmaması olgusuna bağlanmaktadır.<sup>71</sup> Şîiler arasında ise bunun öncülüğünü ulema yapmıştır. Bunun nedeni de, Şîilerde içtihat kapısının tamamen kapanmamış olmasıdır. Bu durumu Şîî ulemayı yorumlarda bir parça daha esnek yapmış olabilir. Ancak daha önemlisi bu, onlara takipçileri üzerinde daha fazla otorite sağlamalarına yol açmış ve Batılılaşan yönetimler karşısında daha fazla bağımsızlık kazanmalarını sağlamıştır. Şîî radikal İslâmcılığın ulema öncülüğünde olmasının anlamı, geçmiş gelenekte daha fazla kökleri bulunduğu ve bir parça “yeni-gelenekçi” yöne doğru eğildiği anlamına gelmektedir.

Maddî teknoloji alanının dışında radikal İslâmcılığın Batılı düşünce ve uygulamalarla ilişkisini tasvir etmenin en iyi şeklinin ödünç alma olduğunu söylemek güçtür. Radikal İslâmcılığın, temel İslâmî sembol sisteminin belirli yönlerini Batıya bir yanıt olarak geliştirdiği söylenebilir. Ancak modern Batının etkisi önemli ve karar vericidir. Her iki durumda da, İslâmî modernizm önemli bir arabuluculuk rolü üstlenmiştir.<sup>72</sup> Radikal İslâmcı, ödünç almanın söz konusu olması

<sup>70</sup> Smith, Wilfred C., *The Meaning and End of Religion*, Macmillan, New York 1962 ve New American Library, Mentor 1964, (4. Bölüm).

<sup>71</sup> Mevdudî, Kutup ve Müslüman Kardeşlerin kurucusu Hasan el-Benna “din adamı olmayan” kişilerdi ve Sünnî köktenciler hakkında, genelde bu noktaya işaret edilmektedir. Bk. Mintjes, *Mawlana Mavdudu's Last Years*, s. 54; İbrahim, *Anatomy*, s. 434; Bununla birlikte kesin olarak bugün Mısır'da köktenci âlimler vardır ve başka yerlerde de aynı durumun söz konusu olduğunu tahmin ediyoruz. Tabii yine Abdu'l-Kasım Kaşânî ve Müçteba Nevvab Safevî gibi daha önceki simalar da olduğu üzere, Humeyni'de ulemadan biriydi. Bk. Voll, *Islam, Continuity and Change*, s. 204.

<sup>72</sup> Bununla beraber radikal İslâmcılık kimi durumlarda modernist yorumlamaları kendi tarzında kullanır. Modernistlerin siyasal özgürlük simgesi olarak sundukları tanrı'dan başka bir şeye tapınmanın reddi anlamındaki tevhit düşüncesi, radikal İslâmcıların tarafından tüm yaşam alanlarının İslâmî ile ilgili olması zorunluluğunu vurgulamak için kullanılır. Yine modernistlerin gayri-İslâmî cihat gereksinimini kısıtlamak için radikal İslâmcıların bu yönetimin Müslümanların ellerinde olması gerektiği hususunda ısrar için kullandıkları, İslâm'ın özgürce telkini için zorunlu olarak cihat düşüncesi bu konuda birer örnek olacaktır. Örnekler için bk. Peters, *Islam and Colonialism*, s. 125-131.

halinde bunun İslâmî sembol sisteminde denetlenmesinden yanadır.<sup>73</sup> Laik bir ülkede radikal bir İslâmcı, yapısını beğenmediği bir evde büyüyen, onu yıkmayı ve değişik bir plana göre yeniden inşa etmeyi isteyen ama bu esnada bazı eski materyalleri de kullanmayı arzulayan bir kişiye benzetebiliriz. İran’da bu yapıyı başlatmış bulunmaktadır.

#### 4. “İslâmî Bütüncülük” Ölçeği

Daha önce açıklandığı üzere buraya kadar ele alınan üç eğilim “İslâmî bütüncülük” ekseninde, yani İslâm’a toplumsal yaşamda verilen rehberlik açısından, birbirinden oldukça farklıdır. Radikal laikliğin yer aldığı sol uçta İslâm, bir din olarak tamamen reddedilmekte, bunun biraz sağında ise “İslâm” din olarak kabul edilmesine karşılık, kamu yaşamı için rehber olarak kabul edilmemektedir. Radikal İslâmcılığın bulunduğu sağ uçta, İslâm’ın hem “din” hem de “ideoloji” olduğunda ısrar edilmektedir. Ortada ise, her iki tarza sahip bir takım çabalar bulunmaktadır.

Çeşitli İslâm ülkelerinin anayasalarını bu ölçeğe yerleştirecek olursak, soldan sağa şu sıralama ile karşılarız. Arnavutluk (radikal laiklik), Türkiye (tarafsız laiklik), Endonezya (dinsel laiklik), Suriye, Irak, Mısır (Müslüman laiklik), Pakistan (İslâmî modernist), İran (radikal İslâmcı ile İslâmî modernist arasında). Mısır Anayasasındaki İslâm hukuku ilkeleri, yasamanın “başlıca kaynaklar”dan çok, “başlıca kaynak” kılma yönünde 1980’de değişikliğe uğratıldığında bu hafifçe sağa kaymayı temsil etti. Buna rağmen İslâm hukuku ilkelerinin hâlâ tek kaynak olmaması ve muhtemelen, kendilerinin ne zaman izlenip, ne zaman izlemeyeceğini belirleme yetkisine sahip olanın halk olması anayasayı laik olana yakın kılmaktadır.

Modernlik ekseninde ise bu üç tip birbirine oldukça yakın olmasına rağmen bazı farklılıklar da vardır. Radikal İslâmcılık, İslâm’ın öğelerinin “modernliğin” gereksinimlerine göre değiştirilmesine pek razı değildir. Örneğin, bunlar Habib Burgiba’nın (1903-2000) yapmak istediği gibi, Ramazan orucunun, kalkınmanın çıkarları uğruna değiştirilmesini istemezler.

Buraya kadar sözü edilen tipoloji, siyasal ideoloji ve hukuk reformu açısından ele alındı. Bununla beraber aynı tipoloji, diğer alanlarda da uygulanabilir. Örneğin bize göre, “faizsiz bankacılık sistemi” radikal İslâmcı eğilim olarak görülebilir. Bu konuda laik tavır tabii ki din ve ekonominin birbirinden ayrı olduğu yolunda olacaktır. Kapitalist eğilimli bir modernizm, Kur’an’da “riba” kelimesinin modern

<sup>73</sup> Humeyni’nin “cumhuriyet”i kabul edip “demokrasi”yi reddettiğini düşünüyoruz. Zira “cumhuri” kelimesinin şimdiki dek bildiğimiz kadarıyla “cumhuriyet” anlamında kullanımı yeni ise de Arapça bir kökten geldiği bilinmektedir.

bankacılık uygulamalarına uymadığını ileri sürerek modern faizi meşru göstermeye çalışabilmektedir.<sup>74</sup> Sosyalist eğilimli modernizm ise yasağı kapitalist ekonomik adaletsizliğe bir saldırı olarak genelleştirebilecektir.<sup>75</sup> Radikal İslâmcı tavır yasağı kabullenmekle beraber, bankacılık sistemini yeniden kurmak ister. Ayrıca kadınların çağdaş İslâmî giyimleri de radikal İslâmcı ideolojiye uygundur. Geleneksel bir emri içermesine rağmen, geleneksel değildir. Herhangi bir kimse bazı açılardan (örneğin, siyasal ideoloji) modernist veya laik, başka açıdan (örneğin, kadın giyimi) radikal İslâmcı olabilir.

### 5. Gelenekçilik

Bir gelenekçi, Batılı yöntemlerin cazibe ve tehdidini hissetmeyen, bu nedenle tehdidin derinliğini tam olarak bilemeyen, Batı rakipliğini kendisine ait bir düşünce olarak görmeyen ve Batılı tarzların tehlikesine ilgi duymayan kişi olarak tanımlanabilir. Bu kişi, daha önce anlatılan tipler içinde en fazla “öbür dünyacı” ve geleneksel, “hurafelere” daha yatkın olan tiptir.

Gelenekçiler, Batı rekabetine karşı kötü talihi yenmek için geçmiş, taklit geleneği çerçevesinde sunulan modellerle yanıt verirler. Gelenekçilere göre Batılılar ya güç kullanılarak karşı konması gereken kâfirlerdir; ya da tanrı'nın inananlara günahlarından dolayı gönderdiği, onlara karşı hoşgörülü olunması gereken bir cezadır. Çünkü tanrı onların imanlarını bu şekilde sınamaktadır.<sup>76</sup> Haçlı ve Moğol istilaları bunun tarihsel örnekleridir.<sup>77</sup> Bazıları ise tanrı'nın kâfirlere dünyevî

<sup>74</sup> Fazlur Rahman'ın değerlendirmesi için bk. Fazlur Rahman, *Islam Challenges*, s. 326.

<sup>75</sup> Mahmud Şeltut, *al-Islam, Akide wa Şeria*, Dar al-Shuruq, Kahire ve Beyrut tarihsiz, s. 270-275.

<sup>76</sup> Örneğin Ahmed Emin'in babasının İngilizlerin Mısır'ı işgaline karşı tavrı için bk. Shepard, *Faith of a Modern Muslim*, s. 15.

<sup>77</sup> Âlim Ahmed İbn Sa'd'ın Sokata Halifeliğinin 1903'te İngilizlerin eline geçmesine karşı gösterdiği şu tepki, bize iyi bir gelenekçilik örneği olarak görünüyor: “Kâfirlerin Bağdat'a yaptıkları olana şahidiz. Onlar Bağdat'ı yakıp yıkıp, her şeyi tahrip ettiler, velilerin mezarlarına saygısızlık ettiler, cemaati parçaladılar ve Halifeyi katlettiler. Öyle ki dünya bir süre halifesiz kaldı. Allah'ın Kurban Bayramında Mekke üzerinde güç ihsan ettiği Karmati kâfir hususunda bir öncel örneğimiz ve tesellimiz var. Öyle ki o, Haceru'l-Esved'i alıp, beraberinde götürmüştü. Allah, siyah taşı (*hacerü'l-esved*) ve Halifeyi onlara geri döndürerek Müslümanlar lehine eski durumu tekrar sağladığı gibi, tanrı'nın bu sorunu bizim lehimize çözüp, kudret ve merhametiyle bize ıslah bahşederek aynı şeyi yapacağını umuyoruz.” *Inquiry*, 1, 7, Aralık (1984), s. 54'ten alıntılanan metin. Laikler, modernistler ve radikal İslâmcıların tümü normal durumun daima kaybedildiğinin farkına

nimetleri verebileceğini ancak cennetin nimetlerinin yalnızca Müslümanlara saklandığı düşüncesiyle teselli bulurlar.<sup>78</sup> Bununla birlikte, yani fazla tepki göstermek zorunda olmakla birlikte, bir parçada “modern”dirler. Hiç tepki göstermeyenlere basitçe “gelenekçi” diyebiliriz. XIX. ve giderek azalan ölçüde XX. yüzyılda gelenekçi eğilim, ulema ve diğer gelenekçi seçkinler nezdinde sufi tarikatlar ve aşağı sınıflarda, özellikle de taşrada kendini göstermiştir. Ancak Orta Arabistan ve Afganistan gibi bölgelerde taşralıların çoğunluğu ile yüksek sınıflar XX. yüzyılda da gelenekçiliklerini sürdürmektedirler.

Gelenekçiliği ölçek üzerinde gösterecek olursak, sağda “reddiyeciler”i, solda ise “uyarlamacılar”ı gösterebiliriz.<sup>79</sup> Reddiyeciler özellikle XIX. yüzyılda sömürelere karşı başkaldırıları ve direnişleriyle tanınan, Batılılaşma yanlısı Müslüman yöneticilerin reform çabalarına şiddetle karşı çıkan, aynı zamanda İslâma yeni bir yaklaşım getirilmesi veya onun yaşamın çeşitli alanlarında uygulamaya konması, modern sorunlar karşısında İslâm’ın ilgisini ortaya koyma çabası göstermeyenlerdir.

Uyarlamacılar ise, anlaşma yoluna gidenler ya da erteleyici yöntemler kullananlardır. Onların hareketlerindeki ana tema, Hz. Peygamberin ideal dönemine (*Asr-ı Saadet*) uzak olmaları nedeniyle, doğası gereği zamanın kötülüğü üzerinedir. Bu yüzden bu zorunluluk böyle bir uyarlamacılığa uygun kılınır.<sup>80</sup> Bunlar modernist İslâmcı reformlarının ideali bozmalarına izin vermektense, yöneticiye belirli konuları ulemanın içtihadı alanından çıkarmasına izin vermeyi tercih edebilmektedirler. İşte bu tavır, Ezher ulemasından Muhammed Abduh (1849-1905) ve takipçilerinin reformlarına karşı çıkmalarının nedenlerini açıklar.

Gelenekçiler, genellikle katı bir muhafazakârlıkla (*cumud*) suçlanmaktadırlar. Fakat böyle bir suçlama haksız olabilir. Geleneğin, her zaman değişme konusunda

---

varmaktadırlar. Krş. Fazlur Rahman, “gelenekçi için kelimenin gerçek anlamında yeni bir çağ yoktur.” demektedir. Bk. Fazlur Rahman, *Roots*, s. 32.

<sup>78</sup> Bir örnek için bk. Grunebaum, G. von, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, California University Press, Berkeley 1962, s. 270.

<sup>79</sup> Bunlar Voll tarafından betimlenen geleneksel İslâm’ın uyarlamacı ve köktenci üsluplarının devamı olarak görülebilir.

<sup>80</sup> Geleneksel İslâm, diğer geleneksel dinler gibi Martin Lings’in (1909-2005) Müslüman olduktan sonra Ebû Bekir Siraceddin adı altında yazdığı *The Islamic and Christian Conception of the March of Time*’da kuvvetle tartışılan bir nokta olarak Batının ilerleme mitine inanmamışlardır. Bk. *Islamic Quarterly*, 1, 4, Aralık (1954), s. 229-235.

kendine özgü yöntemleri olagelmıştır. Hatta mutlak içtihat kapısı kapalı olsa bile,<sup>81</sup> gelenek çerçevesinde içtihat her zaman mümkün olmuştur. Gelenekçiler zamana göre saygı gören değişim yollarını yeterli hissetmiş olanlar ya da katı olsalar bile, üzerilerindeki modernleştirici baskılara tepkiden dolayı bu şekilde davrananlardır.

Suudi Arabistan'daki en muhafazakâr öğelerin gelenekçi olarak tasvir edilebileceğini sanıyoruz. Örneğin televizyona karşı çıkanlar reddiyeci olarak nitelendirilirler. Suudi Arabistan'ın modern anlamda bir anayasasının bile bulunmaması gerçeği, bu ülkeyi gelenekçi saymaya bir delil oluşturmaktadır. Suudi Arabistan'daki bugünkü düşünce ve uygulamaların analizi sanırım hem modernist hem de radikal İslâmcı ve hatta laik eğilimleri açıklığa kavuşturacaktır. Resmî çevrelerde modernist eğilimler daha güçlüdür.<sup>82</sup> 1979 yılında Mekke'de Kâbe'yi işgal edenler "reddiyeci yeni-gelenekçi" daha iyi bir etiket olabilirlerse de, diğer eğilimlere tepki duyan radikal İslâmcılar olmuş olabilir.

### 6. Yeni-Gelenekçilik

Gelenekçi, Batı rekabetiyle daha derinden ilgilenmeye başladığında, bir yeni-gelenekçi olabilir. Burada "reddiyeci" ve "uyarlamacı" uçlardan söz edebiliriz. Yeni-gelenekçilik, laiklik, modernizm ya da radikal İslâmcılık yolunda bir geçiş aşaması olarak görülebilir. Ancak, daha kalıcı ve farklı tipler ortaya çıkarması da mümkündür.

Yeni-gelenekçi, modern teknolojiye gereksinim olduğunu kabul eder, fakat onu almada modern tiplerden daha seçici olmaya ve işlevsel olandan farklı olarak, ona daha az değer atfetmeye isteklidir.<sup>83</sup> Yine o, Batıya ait düşünce ve değerleri,

<sup>81</sup> Gerçekte bu sorun hakkında tartışmalar vardır. Bk. Peters, Rudolph, "Ictihad and Taklid in XVIIIth and XIXth Century Islam", *Die Welt Des Islams*, 20 (1980), s. 131-145.

<sup>82</sup> Charles Malik'in yayınladığı *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, American University of Beirut, Beirut 1972, s. 49-82'de yer alan Zeki Yamani'nin "Islamic Law and Contemporary Issues" adlı makalesi bize modernist gelmektedir. Dökmejian, 1983'te Kral Fahd'ı, "İslâm bilginlerini sert içtihat yoluyla İslâm hukukunu modernleştirmek için uluslararası bir konferansı kabule çağırıldığını" söylemektedir. Bk. Dökmejian, R. Hrair, *Islamic Revolution: Fundamentalism in the Arap World*, Syracuse University Press, 1985, s. 148 ve (dipnot: 26). Bu, bize göre modernist bir nitelik görünüyor.

<sup>83</sup> Bu yaklaşım Seyyid Hüseyin Nasr tarafından şu şekilde tasvir edilmektedir: "Tabii ki, Müslümanların çevrelerindeki dünyadan tamamen habersiz kalmaları gerektiğini söylemiyoruz. Bu ne arzulanan ne de mümkün olan bir durumdur. Tren ve uçaklara sahip olmaktan kaçınabilecek bir İslâm devleti olamaz." Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Islamic Life*



özellikle de ilerleme düşüncesini ve “Weberyana” iş ahlâkının bir kısmını kendine ait bir sorun kılmak ister. İlerleme düşüncesine ne kadar az bağlanmışsa, İslâmî idealin bir an önce toplumsal pratiğe dönüştürülmesi konusu o kadar az aciliyet gösterecektir. Eğer uyarlamacıysa, her ne kadar kısa vade yetersizse de, uzun vadede değişime geleneksel benimseme yollarının yeterli olacağı düşüncesinde olacaktır. Bu nedenle de modernist veya radikal İslâmcının ideali bozmaktansa ideal ile gerçekçilik arasında bir süre laik süreç bulunmasından yanadır. Aynı zamanda, laik bir yönetimin belirli biçimlerine gitme hızını yavaşlatmak için “engelleyci” yöntemleri kullanmayı uygun bulur. O, tedrici değişimi devrimci değişime tercih eder.<sup>84</sup> Reddiyeciler yeni geleneksel ise daha devrimci hareketlerin gerekliliğini hisseder, fakat bunun için motivasyonu modern ilerleme düşüncelerinden daha çok geleneksel Mehdi düşüncelerden çıkarır.<sup>85</sup>

Uyarlamacı yeni gelenekçi, Batı yöntemleri ve radikal İslâmcıların savundukları İslâmî modeller karşısında yerel geleneklere olumlu yaklaşır. O, yerel geleneklerin hem İslâmî hem de modern olmadığını kabul eder, fakat buna rağmen onlara değer verir. Endonezya’daki Nehdetu’l-Ulema’nın liderlerinden biri, radikal İslâmcılığı, “somut bir yerel gelenekte yaşayan bir din olarak İslâm’ın geçmişteki uyum sağlayıcı yollarını reddetmek”le eleştirmiştir.<sup>86</sup>

Yeni-gelenekçi, ulemanın bilgisi ve sufi şeyhlerinin hikmetlerindeki geçmişin derinliği ve karmaşıklığına, modern tiplerden daha çok değer verir. Bu nedenle, hem ulemanın konumu hem de Şîî ve İranlı öğeleri nedeniyle İran Devrimi, radikal İslâmcı olmaktan çok reddiyeci yeni-gelenekçi olarak ele alınabilir. Gerçekte biz

---

*and Thought*, Suny Press, Albany 1981, s. 28; Bu modern teknolojinin olumlu bir değere sahip olan bir şeyden çok, kaçınılmaz bir şey olduğu düşüncesini veriyor görünmektedir.

<sup>84</sup> Daniel Crecelius, “Non-Ideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization” adlı makalesinde Ezher ulemasını engelleyicilikle birlikte köle gibi itaatkâr olmakla suçlamaktadır. Bk. Keddie, Nikki, *Scholars, Saints and Sufis*, California University Press, Berkeley 1972, (7. Bölüm).

<sup>85</sup> Bu, *al-Faridatu’l-Gaiba*’da Abdusselam Farac’la ilgili olduğu anlaşılıyor. Byb. 1982, s. 7-8; İngilizce çevirisi, *Jihad: The Forgotten*, Pillar, Ottawa tarihsiz, s. 8-10; Humeyni’nin 12. İmamın geri dönüşü için bir öncel olarak düşünülmesi İran’da bazı kişiler tarafından açıkça ifade edilmektedir. Örneğin, 1984’te Tahran’da gördüğümüz. “Allah’ım Allah’ım, Humeyni’yi Mehdi’nin devrimine kadar koru!” sloganı ve *Tehran Times*’deki “Who Will be the Next President of Iran?” başlıklı makale, 14 Eylül 1981, s. 1-2.

<sup>86</sup> “Is There Islamic Fundamentalism in Indonesia Now?”, *The New Internationalist* için hazırlanan makalenin teksir haline getirilmiş kopyası, Nehdetu’l-Ulema’nın en iyi bilinen siyasetlerinden biri olan dört mezhebi, Muhammediye gibi karşıt gruplara karşı savunma özelliği, onları yeni-gelenekçi olarak karakterize etmektedir.

İran Devrimini, radikal İslâmcı ile reddiyeci yeni-gelenekçi arasında bir yere oturtma taraftarıyız. Aynı şey Arap dünyasında görülen Sünnî köktencilüğün son bazı şiddet yansımaları için de söylenebilir.<sup>87</sup>”

Bugün Mısır’daki ulemanın büyük kısmı ile tarikat mensuplarının çoğunluğunun ilerlemeci yeni-gelenekçi olarak görüldüğüne inanıyoruz.<sup>88</sup> Michel Gilsenan tarafından tasvir olunduğu üzere Hamidiyye Şazeliye tarikatı bunun en açık örneklerdir.<sup>89</sup> İran’da Ayetullah Şeriatmedarî rahatlıkla buraya oturtulabilir. Seyyid Hüseyin Nasr ve Martin Lings<sup>90</sup> gibi yazarlar da daha çok yeni-gelenekçi olarak görülüyorlar. Bu da bize, yeni-gelenekçiliğin “ilerleme” konusundaki çekinceler ve teknolojinin çevre üzerindeki etkileri gibi modernliğin çeşitli yönleri konusunda çağdaş Batılı endişelerden destek sağlayabileceğini göstermektedir.

### 7. İki Boyutlu Spekturum

Şimdi şemamızı tamamlayıp, iki boyutlu şekilde sunabiliriz (Bk. Şekil 1). “Modernlik” ekseninde gelenekçi olmayan tipler arasındaki bazı farkları belirtmiştik, fakat gelenekçi tiplerin diğerlerinden ayrılması yine bu eksen üzerinde

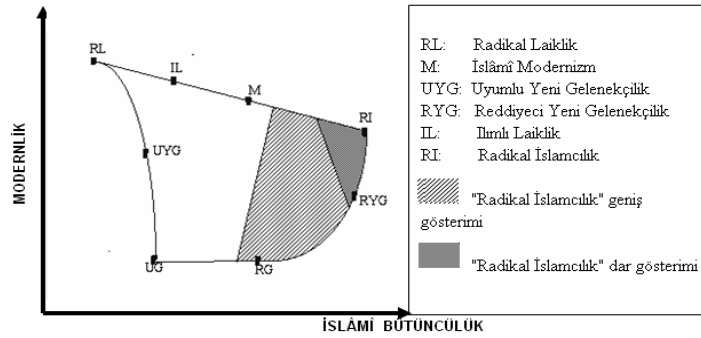
<sup>87</sup> Bk. Yukarıda 85 no’lu dipnot. Hasan Hanefî bu gruplardan bir kısmının radyo ve televizyon kullanmayı reddettikleri ve modernden ziyade geleneksel tıbbî uygulamalarını söylemektedir. Hanefî, Hasan, “Al-Hareketu’l-İslâmîyye”, (2. kısım), *al-Watan*, 20 Kasım (1982), sayfa numarası yok.

<sup>88</sup> Bununla birlikte, bugün önde gelen âlimlerden çoğu en iyi şekilde modernist olarak betimlenebilir. Ezher şeyhinin *al-Faridatu’l-Galiba*’ya karşı, İslâm’ın, “halkın otoritesinin kaynağı” olduğunu öğretilmesi şeklindeki fetvası “el-Fatawatu’l-İslâmîyye min Daru’l-İftai’l-Mısriyye”, 10, 31, Kahire (1983), s. 3750; hemen hemen laik bir tutumdur. Diğer taraftan pek namaz kılmasa, hatta İslâm hukukuyla yönetmese bile bir yöneticinin Müslüman sayılması, dolayısıyla cihat hedefi olmaması yolunda delil uyarlamacı gelenekçi bir niteliğe sahiptir (*age.*, s. 3744).

<sup>89</sup> Gilsenan, Michel, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Clarendon Press, Oxford 1973.

<sup>90</sup> Nasr laikliği, insan temelinde kutsal ve ilâhî olmayan her şey olarak irdelerken, bize biraz, laikliğin birçok tanımından ziyade geleneksel İslâmî düşünce ile aynı çizgide görünüyor. Bk. Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 8; Yine onun bir “sahte put” olarak ilerlemeye saldırması (*age.*, s. 27) İslâm hukukunun “şahıs hukuku” alanında geleneksel sınırlandırılması kabule istekliliği (s. 27-29), İslâm’ın tüm “zihinsel ve manevî zenginliklerine” ilgisi (s. 32) ve İslâm’ın “her dönem”in egemeni olmasına duyduğu ilgi ve aynı zamanda İslâm’ın geleneksel çağdaş dile çevrilmesi ve Müslümanların Batıyı sadece ikinci elden değil, çok daha iyi tanımları gerektiği yolundaki arzusu (s. 32) hatırlanmalıdır. (Krş. Yukarıdaki 83 no’lu dipnot. Ayrıca Lings hakkında 80 no’lu dipnota bakınız).

olmaktadır. Saf gelenekçiliğin reddiyeci ile uyumlu tiplerini bu eksenle farklı yerlere koymak için bir neden görmüyoruz. Ancak uyumlu yeni-gelenekçiler bu eksenle reddiyecilerden biraz daha yukarıda yer alırlar. Bunun nedeni de laikleri radikal İslâmcılardan yukarıda tutmalarıdır. “İslâmî bütüncülük” ekseninde reddiyeci gelenekçilik, radikal İslâmcılığın sonunda yer alır. Çünkü geleneksel İslâm’ın en “köktenci” biçimleri bile yaşamın çoğu alanlarını İslâm’ın egemenliği altına sokmanın yollarını aramaz. Bu yüzden reddiyeci gelenekçilik, İslâmî modernizmin en sert biçimlerinin de sonuna konulmalıdır. Reddiyeci gelenekçilik (ister “savunmacı” isterse “yeni-modernist” türde olsun) İslâmî modernizmin en katı formlarının bile soluna yerleştirilmelidir. İhlımlı tipten bir katı laiklikle ilgili tavırların bile, gelenekçi tercihin bir parçası olmamalarına karşın, reddiyeci tiplerin modernlik ölçeğinde “yukarı”ya doğru olmaktan, İslâmî bütüncülük ölçeğinde “sağ”a doğru daha hızlı hareket ettiğini düşündüğümüz için, bu diyagramların yanları sağa doğru eğiktir. “Köktencilik” terimi, genellikle reddiyeci gelenekçilikten modernizme doğru dikey olarak çekilen bir çizginin sağında kalan her şeyi göstermek üzere kullanılmaktadır; Ancak hiç kullanılmamaktansa onu, daha çok radikal İslâmcılık ve reddiyeci yeni-gelenekçilikle sınırlandıracağız (Bk. Şekil: 1). Çünkü bunlar, hem radikalliği hem de terimin içinde saklı görünen modernliği içeren pozisyonlardır. Bununla birlikte “radikal İslâmcılık” bize, ciddî yanlış anlamalara götürücü bir terim olarak görüldüğünden onun yerine “İslâmî radikalizm”i öneriyoruz.<sup>91</sup>

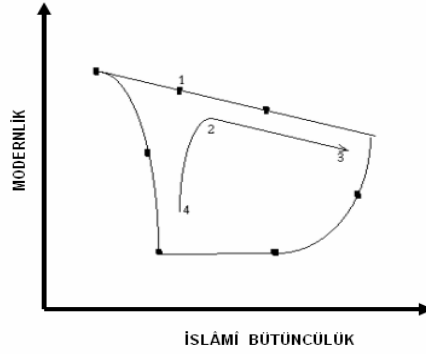


Şekil: 1

<sup>91</sup> Bu terim, Said Amir Ercümen'd'in yayınladığı *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Macmillan, London 1984, s. 134-157'deki “Ideology Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt” adlı yazıda Eric Davis tarafından kullanılmıştır.

Bu tiplerin, her iki yönde radikal İslâmcılık ucunda, kendi içlerinde daha çok ideolojik ayrılık göstermeye eğilimli oldukları gözlenmektedir.

Gelenekçiliğin geleneksel İslâm dünyasının farklılığını yansıtmasına karşın, laiklik en azından prensipte Batı kökenli ideolojilerin geniş bir türünü kapsayabilir. Radikal İslâmcılık, hem İslâmı kendi ideolojisi kılma konusunda katı bir şekilde ısrar ettiğinden hem de bu İslâmı basitleştirip, geniş ölçüde paylaşılan temelleri vurgulamaya eğiliminden dolayı, en az farklılık gösteren tip olmalıdır.



Şekil: 2

Bu şekil gerçekte mümkün olduğundan daha büyük bir karar düzeyini akla getirmesine karşın, çeşitli İslâmî olguları onun üzerinde kabaca tanımak mümkün olup, “şablonlaşma” tehlikesinden kaçınma konusunda bize yardım etmelidir. (Şekil: 2)’de sadece geçici olarak, (1) Cemal Abdunnâsır (1918-1970), (2) Enver Sedat (1918-1981), (3) İmam Humeyni’yi yerleştirmelerini öneriyoruz. Seyyid Kutup gibi bir yazarın yaşamı boyunca ölçek üzerinde (4) numaralı çizgi ile bir yerde hareket etmiş olduğu söylenebilir.

#### 8. Değerlendirme

Burada incelenen tiplerin güçlü ve zayıf olan yanları nelerdir ve hangileri başarı şansını sürdürebilecektir? Gelecek nasıl olabilir? Aşağıdaki ifadeler, bu ideolojinin uzun süre yaşayabilmesi için güncel durum hakkında bir parça gerçekçi değerlendirmede bulunmak ve yüksek düzeyde bir ahlâkî bağlılığı çağırıştırabilmek zorunda olduğu varsayımı üzerine temel sağlamak suretiyle hayli eksik bir değerlendirme çabasını oluşturmaktadır.

Laikliğin en büyük gücü kuşkusuz pratik alanlarda kendini göstermektedir. Laikler, denenmiş ve kanıtlanmış modelleri izlemektedir. Bugün Üçüncü Dünyada, Batının saygınlığı bir zamanlar olduğundan çok farklıdır. Birçok ulusun liberal nasyonalizm ve Marksizm gibi ideolojilerin temelinde teknolojik olarak kalkındıkları yadsınamaz. Oysa tümüyle Batılı olmayan bir ideoloji, henüz bu konudaki yeterliliğini henüz ortaya koyabilmiş değildir.

Ayrıca modern laiklik, dinsel özgürlük ve yasalar önünde eşitlik idealleriyle beraber dinsel çoğulculukla ilgili olarak geniş kabul görmüş bir yöntemi de getirmektedir. Mısır ve Endonezya gibi ülkeleri laikliğe sevk eden en önemli faktör gayrimüslimlerin varlığı olmuştur. Aynı şekilde yaşadıkları ülkelerde azınlık durumunda olan Müslümanlar için de laiklik en iyi ideoloji durumundadır. Müslüman azınlıkların incelenmesi, bu makalenin dışında kalmakla birlikte bu azınlıkların konuyla ilgisi yadsınamaz. Bunun da ötesinde, İslâm ümmetinin bir bütün olarak dünya nüfusu içinde azınlık oluşturduğu hatta laiklik karşısı İslâm rejimlerinin bile bunu ifade etmek zorunda olmaları gerçeğidir. İranlılar, Kuzey Korelileri kendilerine silah satmaları için ikna ettiklerinde ya da Nikaragualılarla dayanışma ilan ettiklerinde, İslâmî kanıtlar getirmemektedirler.

Laiklerin, Batı düşünce sistemine yakın oluşları onlar için hem bir güçlülük hem de zayıflıktır. Bir taraftan onlar Batılılarla nasıl ilişkiye girileceğini bilme ve Batının gücünün kaynaklarını değerlendirme konusunda, diğerlerinden daha avantajlıdırlar.<sup>92</sup> Diğer taraftan bugün -bir zamanlar daha güncel olsa da- laikler, Batılı olan her şeye ayırım gözetmeksizin hayranlık duymaya ya da en azından öyle gözükmeye daha uygundurlar.<sup>93</sup> Temel laik düşüncelerin dış kaynaklı oluşu, bugünkü ortamda açıkça bir dezavantajdır.

Laikliğin İslâm hukuku konusunda tavrının açıklığı ve tutarlılığı hem avantaj hem de dezavantaj olabilir. Açıklık, gündelik politikada genellikle bir avantaj değildir, kavramsal olarak daha belirsiz sloganlar geniş kitlelere cazip gelebilir. Bir devrim durumunda daha derin bir bağlılığı harekete geçirebilir ve radikal bir toplumsal değişim programının uzun sürede tümüyle ısrarlı ve etkili olarak yürütüleceğinin teminine yardımcı olabilir. Bununla beraber, laikliğin avantajı kadar dezavantaj oluşturan diğer bir yönü, destekleyenlerin büyük ölçüde toplumsal, siyasal ve ekonomik elit arasında bulunması gerçeğidir. Bu bir yandan bağlılarını

<sup>92</sup> Sanırsız onlar, modern bilim ve teknolojinin bir şartı olan ve laik ideolojilerin altında yatan moral gücü takdire diğerlerinden daha şayandır. Bk. Tâhâ Hüseyin, *Future of Culture*, s. 21.

<sup>93</sup> Tâhâ Hüseyin'in sık sık alıntılanan Avrupalıların yaptığı her şeyi “harfî harfine ve içtenlikle yapmak” şeklindeki ifade yukarıda 17 no’lu dipnottan alıntılandı.

kendi inançlarını uygulamak için iyi konumlanmış oldukları anlamına gelir. Diğer yandan ise laikliğin kitleler arasında zayıflığını bir ölçüde güvensiz kılar. Bu durum İran'da dramatik olarak patlayan, Batılılaşmış elit ile toplumun geri kalan kesimleri arasında alışılmadık ayrılığa katkıda bulunmaktadır.

Laikliğin özel bir problemi de, onun İslâmî geçmişteki görece zayıf kökleridir. Dinin diğer yaşam alanlarından ayrılması konusunda bir takım örnekler, İslâm hukukunun bireysel ibadet ve aile sorunlarıyla ilgili alanlarda, kamu hukukunun diğer alanlarından çok daha detaylı olarak kaybedildiği ve düzenli olarak izlendiği gerçeğidir. Özellikle eğer laiklik aile hukuku alanlarının, kutsal-laik ayrımının kutsal tarafı üzerinde yer değiştirmesini kabul edecek olursa, laikliğin sadece geleneksel pratiği mantıksal olarak bir adım ileriye taşıdığı öne sürülebilir. Benzer bir şekilde yasalar önünde eşitlik, Abbasiler döneminde Bağdat, Emeviler döneminde İspanya, Ekber dönemi Hindistan'ında olduğu gibi büyük İslâmî kültürel inkişaf dönemlerinde gayrimüslimlere karşı hoşgörü örnekleri bulunabilir. Ulusçuluk, yüzyıllardır varlığını sürdüren etnik duygular ve yerel bağlılıklarla beslenebilir. Diğer taraftan çağlar boyunca dindar Müslümanlar, herhalde kendi etnik kimliklerini diğerlerinden daha az hissettiler. İslâm hukukunu uygulamadaki başarısızlıkları bir kargaşa işareti olarak gördüler. Yöneticiler, gayrimüslimlere daha fazla özgürlük verip, onları tanıdığına ayak diremeye yöneldiler. Genelde laikliğin gereksinim duyabileceği geleneksel İslâm pratiğindeki öğeler, merkezî İslâmî sembol sistemine en az katılanlar olagelmıştır.

İslâm'ın laiklikle yan yana getirilmesinden önce, yeniden yorumlanması gerekir. Bu yönde bir adım, görece olarak laik olan Emevileri, dindar Müslümanların genelde onları gördüklerinden çok daha iyi bir anlayış içinde ele alan Abbasilerin ihtişamlı dönemindeki laik öğelere önem verip, ilk Medine Devleti ve Hulefa-i Raşidin dönemlerinin önemini azaltacak olan İslâm tarihinin yeni bir yorumu olacaktır.<sup>94</sup> Fakat bunun yeterli geleceğinden şüpheliyiz. Bunun da ötesinde, her birinin kamu yaşamı konusunda söyleyecek çok şeyleri olan Kur'an ve Sünnet'te bulunduğu üzere temel İslâmî sembol sisteminin laik bir yeni yorumunu geliştirmek zorunda olacaktır. Bu büyüklükte bir yeniden yorumlama dinler tarihinde bilinmeyen bir şey değildir. Aynı zamanda laikler zaman zaman olası bir model

<sup>94</sup> Bunlar, Ahmed Emin'in İslâm'ın kültürel tarihi konusundaki popüler dizisi *Fecrü'l-İslâm*, Kahire 1929 ve sonraki basımlar, *Duha'l-Islam*, (Cilt: 3), Kahire 1933-1936 ve sonraki basımlar. *Zuhrü'l-İslâm*, (Cilt: 4), Kahire 1944-1955 ve sonraki basımlarda bulunmaktadır. Bu tür çalışma, Mısır'da eğitim görmüş çevrelere kuşkusuz önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

olarak Protestan reformasyonundan söz etmektedirler.<sup>95</sup> Bu konuda en önemli çalışma Ali Abdurrazık'ın (1888-1966) *el-İslâm ve Usulu'l-Hüküm* (1925) isimli eseridir.<sup>96</sup> Abdurrazık'a ve eserine söz hakkı tanımayan şiddetli saldırılar, Mısır'da bu çizgide kamusal alandaki gelişmeleri etkili bir şekilde engelledi. Hatta İslâm dünyasının bugünkü ortamı, henüz böyle bir çabaya daha az yardımcı olacak görünüyor.<sup>97</sup>

Geçmişte, İslâm dünyasındaki –ahlâkî bağılılığı harekete geçiren- eylemlerin ardında hep İslâmî semboller yer almıştır ve hiçbir laik ideolojinin böyle bir yeteneği gösterebileceğini sanmıyoruz. Filistinliler bu açıdan bir istisna olabilirdi, ancak onların durumu farklıdır. Hatta son zamanlarda onlar arasında İslâmcılık yönünde bir artış gözlemleniyor. İslâm dünyasında kalkınma ve toplumsal bütünleşme için bir temel sağlama bakımından laikliğin geçmişi, bir nesil önce geniş çapta umulandan çok zayıftır. Bu yüzden birçoklarının bir alternatif aramaları şaşırtıcı değildir. Laikler, şu anda savunmaya yönelik olmakla birlikte Müslümanların büyük bir çoğunluğu hâlâ laik yönetimler altında yaşamaktadırlar ve bu yönetimler iktidarı kolay kolay teslim etmeyeceklerdir.

Diğer yandan, radikal İslâmcılığın gücü ise, İslâmî asliyet iddiası ve eyleme çağrı yeteneğidir. Radikal İslâmcılar, hiçbir şey için değilse bile kendilerini feda etmek konusunda içtenlilik ve isteklilikleri dolayısıyla genel olarak saygı ile karşılanmaktadır. Bunu birçok modern özellik ile birleştirdikleri için, “modernliğe” maruz kalıp ancak geleneğe değer verenler ve modernleşmenin yararlarından çok tahribatını yaşamış olanlara seslenebilmektedir. Bunlar, birçok genç insanı ve son zamanlarda kırsal kesimden şehre göç edenleri, kalkınmakta olan ülkelerin geleceği için kuşkusuz çok önemli olan grupları içermektedir.

<sup>95</sup> Örneğin, Smith, Wilfred C., *Islam and Modern History*, s. 206-207; En azından ilgili olarak diğer örnekler, Yahudilikte, Kadim Yahudilikten Rabbi Yahudiliğine, modern dönemde de, bunlar Reformist Yahudilik veya Siyonizm'e geçişi içine alan büyük değişimler olabilir. İslâm'ın öyle bir değişmeyi, kendi temel sembol sisteminde yaşayıp yaşamadığı şüphelidir.

<sup>96</sup> Abdurrazık, Ali, *Al-İslâm wa Usulu'l-Hukm*, Kahire 1925; Fransızca çevirisi: *L'Islam et les Bases du Pouvoir*, çev. L. Bercher, *Revue des Etudes Islamiques*, 7, Paris 1933, s. 353, 391 ve 8; 1934, s. 163-222; Ayrıca bunun özet bir çalışma için bk. Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford University Press, London 1970, s. 184-192.

<sup>97</sup> 1955'te yazan Kenneth Cragg'a göre Ali Abdurrazık'ın görüşü, “şimdi halifelüğün geniş çapta kabul gören bir yeniden yorumlanması” idi. Freye, Richard N. (ed.), *Islam and the West*, Mouton, The Hague 1957, s. 158; Bu birçok çevrede öyle olabilir. Fakat bizim bu sonucu sağlayan herhangi ciddi bir kamuoyuna dair hiçbir bilginiz bulunmamaktadır.

Radikal İslâmcılığın uzun dönemdeki en önemli açmazı, şu içsel probleminden kaynaklanmaktadır: Batı uygarlığı sökülüp, bazı parçalarının kullanılıp yeni bir uygarlığın inşa edilmesi sonucunda ortaya çıkacak toplum “özgür dünya” ile komünist toplumlardan ne kadar farklı olacaktır. Bu sorundan çok az radikal İslâmcının farkında olduğunu sanıyoruz.<sup>98</sup> Ama diğer yandan sorunun büyüklüğü radikal İslâmcıları kendilerinin ve başkalarının beklediğinden daha yaratıcı olmaya zorlayabilecek niteliktedir. Asliyete verdikleri önem ile değişmeye açık oluşlarının birleşimi İslâmî yaratıcılık için iyi bir çözüm olabilir. Gerçekte de, radikal İslâmcılar İslâmî sembol sisteminde laikliğin gereksinim duyduğu türde olmasa da büyük değişiklikleri ortaya koyabilecek durumdadırlar. İran’daki velayet-i fakih doktrini bunu göstermektedir.<sup>99</sup> Bunu gerçekleştirebilirse sonuçları en az Protestan reformasyonu kadar dünyayı sarsabilecektir. Radikal İslâmcılık, bu olasılığı gerçekleştirmek için yalnızca karşıtlık değil, aynı zamanda yapıcı çabalar ortaya koyabileceğini göstermek zorundadır.<sup>100</sup> Kısacası radikal İslâmcılık, herhangi bir devrimci ideolojinin güçlü ve zayıf yanlarına sahiptir. Hem gücü büyük hem de içindeki engeller, uzun vadeli potansiyel gücü, gözlemcilerin düşündüklerinden daha fazladır.

Modernizm, İslâm’ın aslına bağlılığı, Batıdan alınan “denenmiş ve kanıtlanmış” kalkınma modelleriyle birleştirme çabası olarak tanımlanabilir. Modernizm bunu laiklikten daha etkin biçimde, geleneksel kaynaklardan alırken, öte yandan da radikal İslâmcılığın taşıdığı “tahribat” ve “risk”i taşımaz. Diğer taraftan bu akım, genelde kişinin “dezavantajlara sahip olması” arzular ve öz itibarıyla laik programlar için bir “örtü” olarak kullanılmaya elverişlidir. “Modernist” hukuk reformları, geleneğin mutlak içtihatla ciddî biçimde yeniden formülasyonundan çok

<sup>98</sup> En azından entelektüel bir çaba alanında bunu kabul eden ve belki de ölçek üzerinde modernizmle radikal İslâmcılık arasında bir yere yerleştirilebilecek olan bir kişi Ziyaüddin Serdar’dır. Bk. Serdar, Ziyaüddin, “Is there an Islamic Resurgence?”, *Afkar International*, 1, 1, Haziran (1984), s. 35-39 ve Serdar, Ziyaüddin, “Reconstructing the Muslim Civilization”, *Inquiry*, 1, 6, Kasım (1984), s. 39-44.

<sup>99</sup> Velayet-i fakih doktrinin yeni olduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Bk. Ercümend, Said Amir (ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Macmillan, London 1984, içinde Ercümend, Said Amir, *Traditionalism in Iran*, s. 222-223.

<sup>100</sup> Tabii İran burada çok önemlidir. Fakat Irak’la aralarındaki savaş ve uluslararası ret, bu ülkeyi karşıt bir tarzda tutma eğilimindedir.



esasında laik bir temele oturtulması istenen yasalar için İslâmî bir dayanak bulma eğilimindedir.<sup>101</sup> Böyle olunca da, asla sadakat iddiası inandırıcılığını yitirmektedir.

Batı ve İslâm uygarlığının tarihsel olarak bağlantılı ve ortak birçok özelliğe sahip olmaları ve Batının gerçekte Müslümanlardan birçok şey alması nedeniyle, İslâm'ı Batıya ait terimler çerçevesinde yorumlama yönünde asla sadakat çabası, önemli bir temelden yoksun değildir. Bununla beraber genelde bunların tümü yüzeysel ve entelektüel açıdan yetersiz bir tarzda gelişti. Modernist akım, dinsel çoğunluğa tepki bakımından laikliğin en büyük güçlerinden birine sahip olduğu, radikal İslâmcılığın ise en azından şanslı olduğu bu noktada özellikle yetersizdir. İslâmî hoşgörüyü vurgulamasına ve İslâm tarihinden etkileyici örnekler verme yeteneğine rağmen, İslâmî modernizm, geleneksel zimmî statüsünün, basitçe modern “yasalar önünde eşitlik”le aynı şey olmadığı gerçeğiyle hiç ilgilenmemiştir.<sup>102</sup> Bundan dolayı, şüpheli gayrimüslim azınlıkları pek ikna edememektedir. Ne yazık ki, modern durumun baskıları, bu tür düşünülmesini kaçınılmaz kılıyor. Bu çok duyarlı bir konudur. Bundan dolayı daha az yüzeysel tavırlara ulaşmak için zorunlu olan açık kamuoyu tartışması türüne izin vermesi zordur.

İslâmî modernizm, ona yabancı bir görünüm vererek modernleşmenin psikolojik ve toplumsal gerilimlerini hafifletici bir rol oynayabileceğini düşünüyoruz. Ancak Fazlur Rahman'ın “yeni modernizm” olarak önerdiği radikal yeniden yorumlamayı geliştirmedeği sürece uzun dönemde toplumsal kalkınma için gerçekten tutarlı bir temel oluşturamayacaktır. Kuşkusuz bazıları bu gereksinimin farkına varmışlar, fakat ortamın, “laik” bir yeniden yorumlamaya elverişli bir durumda olup olmadığı şüpheli olabilir. Kısacası modernizm, özü itibarıyla geçici olarak gereksinim gideren ya da ortada kalan bir akım olarak kalacaktır.

Gelenekçi ve yeni-gelenekçilerin ayrıca güçlü yanları eski gelenekteki kökleridir. Daha çok üyeleri ulemeden oluşan bu grup, diğer “modern” tiplerin genelde yoksun olduğu geçmiş kültürün zenginliklerinden haberdardır. Kuşkusuz saf gelenekçilik, Batı'nın meydan okumasını derinden hissetmezken, yeni-gelenekçilik

<sup>101</sup> Örneğin Anderson tarafından *Law Reform*'da nakledilen rivayet için bk. s. 75; Ayrıca bk. Nolte'un yayımlandığı *The Modern Middle East* adlı eserin 1. bölümünde yer alan, “Problems in Modern Islamic Legislation” isimli makaledeki Schacht'in yorumları, özellikle, s. 190-199; Bk. Nolte Richard H. (ed.), *The Modern Middle East*, Atherton, New York 1963.

<sup>102</sup> Örneğin Azzam zimmîliği modern vatandaşlıkla eşit görmekte, *The Eternal Message*, s. 124; Ancak Ehlikitap ile ilgili “kılıç ayeti”ni hiç anmamaktadır (Kur'an, 9:29).

onu yeterince hissedebilir ve uzun dönemde Batının daha dengeli ve kritik değerlendirmesini yapabilir.

Reddiyeci yeni-gelenekçilik ise İran’da olduğu gibi, uzun dönemde yaşama için gerekli kökleri de içererek devrimci ve radikal İslâmcılığı oluşturabilir. Gelecek nasıl olacak? Şu anda bir tarafta önemli ölçüde “sağa” ve biraz da “aşağı” doğru bir gelecek mevcuttur. Fakat bu duruma laikleşmiş elitlerce karşı bir direniş de söz konusudur. Ayrıca yakın gelecekte İslâmî radikal (yani radikal İslâmcı veya reddiyeci yeni-gelenekçi) akımın kontrolü ele geçirme girişimleri de gerçekleşebilir. Fakat bugün bu tür bir girişim birkaç yıl öncesine göre daha az mümkün görünüyor. Laik ideolojilerin yerlerini koruyacağını ancak bir parça sağa kayacaklarını tahmin ediyoruz. Orta dönemde birçok şey İran Devriminin kendini kurumsallaştırmasına ve İran dışındaki Müslümanları cezp etme yeteneğine bağlı olacaktır. Bunun böyle olduğunu ve bir dereceye kadar da “ılımlılar”ı varsayarak, iki ana tercihin hayli ılımlı ve biraz da gelenekçi bir laiklikle, radikal İslâmcılıkla reddiyeci yeni-gelenekçi tiplerin ortasında bir radikal İslâmcılık olduğu bir durum öngörülebilir. Gerçi, beklenmeyen gelişmelerin, akademik gözlemcilerin kategorilerini alt-üst edip, öngörülerini yanıltması da aynı şekilde mümkündür.

Yazarın Notu: Bu makale, yaklaşık yedi yıl boyunca geliştirmiş olduğumuz düşünceler üzerine temellendirilmiştir. Makalenin ilk hâli, 1981 yılında Yeni Zelanda’da bir konferansta sunulmuş, daha sonra “Towards a Typology of Modern Islamic Movements”, University of Canterbury, Christchurch 1982 başlığı altında *Australasian Middle East Studies Association*’da yayınlanmıştır. Düzeltilmiş sonraki hâli ise, 1984’te Yogyakarta ve Jakarta’da, 1985 yılının Ocak ayında Kahire’de ve 1985 yılının Ağustos ayında Avustralya’nın Sidney şehrindeki “XVth Congress of the International Association for the History of Religions in Sydney” isimli kongrede sunulmuştur. Son düzeltmelerdeki olumlu ve yapıcı eleştirileriyle, çalışmayı değerlendirip katkı sağlayan burada isimlerini saymadığım birçok kişiye özellikle teşekkür etmek istiyoruz. Ayrıca University of Canterbury’de sefimiz olan Dr. David Brewster’in eleştiri ve değerlendirmeleri ile onun ders notları bu konu üzerinde düşünme ve seçmemizde etkili olmuştur. Bu çalışmada aksi işaret edilmedikçe anayasa üzerine yapılan atıflarda, Blaustein, Albert P. ve Flanz, Gisbert H. (ed.), *Constitutions of the World*, Oceana Publications, Dobbs Ferry, New York 1984 isimli eser esas alınmıştır.

(Ek. 1) Yer darlığı bu konuyla ilgili literatürün tam gözden geçirilmesine engel oluşturmaktadır. Ancak bu bağlamda tipolojiyi nasıl gördüğümüzü belirtebiliriz. *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, John Wiley 1964, s. 31-40’da Lonard Binder, laik ve modernist tabirlerini bizim laik ve İslâmî

modernist tabirlerimiz gibi kullanıyor gözükmektedir. Onun gelenekçi (ya da geleneksel İslâm) tipi, bizim uyarlamacı yeni-gelenekselciliğime; erken dönem “köktencilik” ise “reddiyeci gelenekçilik”imize, belki de “İslâmî modernizm” tabirimizin sağ kanadına benzer görünüyor. Binder, temelde benzer bir analizi H.A.R. Gibbs, Wilfred C. Smith ve Albert Hourani’nin çalışmalarında bulunduğunu öne sürmektedir. John Esposito’nun modernizasyon ve İslâmî sosyo-politik değişime karşı dört durum ya da tavır olarak laik, muhafazakâr, yeni-gelenekçi ve İslâmî reformist’i (modernistlerle birlikte) sırasıyla bizim laik, yeni-gelenekçi, radikal İslâmî ve İslâmî modernist tipolojimize benzemektedir. Bk. *Islam and Politics*, Syracuse University Press, Syracuse 1984, s. 216-218; H. Mintjes laik, modernist ve gelenekçi terimlerini bizim gibi oldukça fazla kullanmakta ve onun köktenci tabiri radikal İslâmî tabirimize benzemektedir. Bk. “Mewlana Mawdudi’s Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam”, *el-Muşir*, 22, 2 (1980), s. 46-73; R. Stephen Humphreys’in laik, modernist ve gelenekçi terimlerini kullanımı, bizim yaptığımız tipolojiye benzemektedir. Bk. “Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria”, *Middle East Journal*, 33, 1, Kış (1979), s. 1-19; onun köktenci tabiri de, bizim reddiyeci yeni-gelenekçilik tabirimizi içerip içermediği açık değildir. Humphreys, Seyyid Kutup’u aktif bir şekilde köktenci, özde modernist olarak betimliyor (s. 6); Ancak o burada Kutup’un ilk dönemlerindeki daha ılımlı birkaç çalışmasını kastetmiş olabilir (Bk. 47 no’lu dipnot). Köktencilik bir grup ya da hareket olmaktan çok bir eğilim ve tavırlar dizisi olarak tasvirinde (s. 4), bizim ‘ideolojik yönelimler’den bahsettiğimiz aynı noktaya işaret ediyor. Haddad, Yvonne, *Contemporary Islam and the Challenge of Islam*, Suny Press, Albany 1982 özellikle de s. 7-23’de ve “The Islamic Alternative”, *The Link* 15, 4, Eylül, Ekim (1982), s. 1-4’de “uyum sağlamaçılık”, “normativist” ve “neo-normativist” olmak üzere üç katlı bir tipoloji sunuyor. İlki, bizdeki laik’e, ikincisi reddiyeci gelenekçiye, üçüncüsü de radikal İslâmî ve reddiyeci yeni-gelenekçiye benzer görünmektedir. Bize ait olan modernist kategorisi onun uyum sağlamaçılık ve neo-normativist kategorileri arasında bölünebilir; ancak uyarlamacı yeni-gelenekçi tipolojimizi nereye yerleştirebilir onu bilmiyoruz. Sanırız, tipolojimiz biçimsel açıdan *Revival and Reform in Islam*, *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1970, (8. Bölüm); “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative”, *Lines*, 1, 4, Ekim (1970), s. 317-333; editörlüğünü A.T. Welch ve P. Cachia’nın yaptıkları *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1979, s. 315-330’daki *Islam: Challenges and Opportunities*, (2. Baskı), Chicago University Press, Chicago ve New York 1979, s. 12-14; editörlüğünü Philip H. Stoddard ve diğerlerinin yaptığı

*Change and the Muslim World*, Syracuse University Press, Syracuse 1981, s. 23-25'te yer alan "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism"de bulunduğu üzere özellikle Fazlur Rahman'inkine yakın bulunmaktadır. İslâmî modernizm tipolojimiz, onun irdelediği modernizmin çeşitli biçimlerinin tümüne, radikal İslâmcılık tipolojimiz de onun yeni-dirilişçilik ya da yeni-köktencilğine (ilk dönem yazılarında bazen köktencilik) benzemektedir. Bazı noktalarda analiz ve kriterlerine katılmamakla birlikte, görüşlerine daima saygılı olmaktadır. Kategorileri bizimkilere benzeyen ilginç bir yazar da John Voll'dur. Bk. "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist", *IJMES*, 10, 2, Mayıs (1979), s. 167-186; *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Westview Press, Colo 1982 ve "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewal", *Arab Studies Quarterly*, 4, 1 ve 2 (1982), No: 2; *Islam: Continuity and Change* adlı eserinde Voll, dört hareket tarzı sunuyor: uyarlamacı, muhafazakâr, köktenci ve İslâm'ın daha bireysel yönlerini vurgulayan bir üslup içermektedir (s. 29-31). İlk üçü bizimle şu şekilde bağlantılıdır. Onun uyarlamacısı bizim laik ve uyarlamacı yeni-gelenekçilik'e, onun muhafazakâr'ı bizim uyarlamacı gelenekçiliğimize ve onun köktenciliği bizim radikal İslâmcı ve reddiyeci yeni-gelenekçiliğimize, dördüncü tipi ise bize başka bir ölçek ile lider yönelimli ölçeğiyle ilgili görünüyor (Bk. 9 no'lu dipnot). Bu yüzden gerçekte o, Yvonne Haddad gibi spektrumu bizden farklı olarak dörtten çok üçe bölmektedir. Ele alış tarzlarımız arasındaki bir başka farklılık, bizim kategorilerimizin, özellikle modern dönem için tasarlanmasına karşılık, onun yaptığı kategorinin tüm İslâm tarihine uygulanmayı amaçlanmasıdır. Onun ele alışıyla bizimki arasındaki önemli bir diğer ayrılık, bizim "ideolojik yönelimler"i betimlememize karşılık, onun hareket tarzlarının tasviridir. Belli bir hareket tarzının, yine belli bir "ideolojik yönelimler"den doğduğu ya da yönelimle uyum halinde olduğu söylenebilir. Ancak bunlar özdeş şeyler değildirler. Bizim başka bir yere yerleştireceğimiz (46 no'lu dipnot ile karşılaştırınız) Kaddafi ve Ali Şeriatî gibi simaları köktenci olarak sınıflandırmasının sebebi bu olabilir. Ele alış tarzlarımız arasındaki bir başka farklılık, bizim kategorilerimizin özellikle modern dönem için tasarlanmasına karşılık, onunkilerin tüm İslâm tarihine uygulanmasının amaçlanmasıdır. Bizim laiklik ve radikal İslâmcılık tipolojilerimiz, sırasıyla onun uyarlamacılık ve köktenciliğinin farklı bir şekilde modern yansımaları olarak kabul edilebilir.

Yazar Hakkında

**Prof. Dr. William E. Shepard**



1955 yılında Swarthmore College'in tarih bölümünden mezun oldu. 1959 yılında New York Üniversitesinde "Eski Ahit" üzerine yüksek lisans yaptı. 1973 yılında da Harvard Üniversitesi karşılaştırma dinler bölümünde ünlü oryantalist Wilfred Cantwell Smith'in danışmanlığında "Çağdaş Müslüman Aydınların İnançları: Ahmed Emin'in Dinsel Görüş ve Düşünceleri (1886-1954)" isimli teziyle doktora çalışması yaptı.

Değişik Presbyterien kiliselerinde din görevlisi olarak 1955 ilâ 1966 yılları arasında görev yaptı. 1967-1971 yılları arasında dünya dinleri eğitimcisi ve dinler tarihçisi olarak Harvard ve Boston Üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı.

30 Haziran 1933 tarihinde ABD'nin Kansas eyaletinin Corwin şehrinde doğdu.

1971 yılından 1980 yılına kadar Cornell College'de ilahiyat doçenti olarak görev yaptı. 1980 yılından itibaren Yeni Zelanda'da Canterbury Üniversitesi Felsefi ve Dinî Araştırmalar bölümünde kıdemli öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. İngilizcenin yanı sıra Portekizce, İspanyolca, Arapça, Fransızca, Almanca, Klâsik Yunanca ve İbrance dillerini bilmektedir. Yayınlanmış birçok eser ve makalesi olan William E. Shepard'ın çalışmalarından bazıları şunlardır: *The Faith of a Modern Intellectual: The Religious Aspects and Implications of the Writing of Ahmad Amin* (Çağdaş Müslüman Aydınların İnançları: Ahmed Emin'in Dinsel Görüş ve Düşünceleri), New Delhi 1982; "A Modernist View of Islam and Other Religions" (İslâm ve Diğer Dinlere Modernist Bir Bakış), *The Muslim World*, LXV/2, Nisan 1975, s. 79-92; "The Muslim Community in New Zealand" (Yeni Zelanda'da Müslüman Topluluklar), *Indian in New Zealand*, Wellington 1980; "The Dilemma of a Liberal: Some Political Implications in the Writing of the Egyptian Scholar, Ahmad Amin" (Bir Liberalin İkilemi: Mısırlı Düşünür Ahmed Emin'in Eserlerinde Bazı Siyasal Düşünceler), *Modern Egypt: Studies in Politics and Society*, London 1980, s. 84-97; "Conversations in Cairo: Some Contemporary Muslim Views on Other Religions" (Kahire'de Söyleşi: Diğer Dinler Üzerine Bazı Çağdaş Müslüman Bakışlar), *The Muslim World*, LXXX/3-4, Rome 1980, s. 171-195; "Towards a Typology of Modern Islamic Movements" (Çağdaş İslâmî Hareketlerin Bir Tipolojisine Doğru), *Australasian Middle East Studies Association*, Christchurch 1982; "Muslims in New Zealand" (Yeni Zelanda'da Müslümanlar), *The Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 4/1-2, Riyadh 1982; "The Role of Islamic Fundamentalism" (İslâmî Köktencilik'in Rolü), *Religion's Response to Change*, Auckland 1985, s. 29-53; "Islam and Ideology: Towards a Typology" (İslâm ve İdeoloji: Bir Tipolojiye Doğru), *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987, s. 307-336; "Fundamentalism' Christian and Islamic" (İslâmiyet ve Hıristiyanlıkta Köktencilik), *Religion*, 17/4, 1987, s. 355-368; "What is Islamic Fundamentalism?" (İslâmî Köktencilik Nedir?), *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 17/1, 1988, s. 5-26; "The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Edition of 'Social Justice' in Islam" (İslâm'da Sosyal Adalet'in İlk ve Son Baskılarında Seyyid Kutup'un Düşüncesindeki Değişimin Yansıtılması), *Die Welt des Islams*, 1992; "A Tragedy of Nationalism: Middle East Today" (Milliyetçiliğin Trajedisi: Günümüzde Ortadoğu), *Metanoia*, V/2, 1974, s. 7-9.