

AVRUPA SOSYOLOJİSİ İLE İSLÂM TEOLOJİSİ ARASINDA: AVRUPA'DA İSLÂM

 Sıddık AĞÇOBAN^a

Özet

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı hem İslâm hem de Avrupa açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü çok sayıda Müslüman çeşitli nedenlerle bu tarihten itibaren Avrupa'da yaşamak zorunda kalmıştır. Avrupa'nın modern, seküler kamusal bilinci ise genel olarak hem Müslümanların varlığından hem de bunun giderek görünürlük kazanmasından oldukça rahatsız olmaktadır. Diğer yandan İslâm'ın artık Avrupa'nın inkâr edilemez bir parçası olduğu da açıktır. Buna bağlı olarak bugün Avrupa'da Müslümanların talepleriyle Avrupalı millet ve yönetimlerin taleplerinin uzlaşması gerektiği yönünde güçlü bir beklenti oluşmuş durumdadır. Bu çalışmada söz konusu beklentinin Avrupa sosyolojisi temelinde olduğu ileri sürülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu çalışma konunun teolojisinden ziyade sosyolojisinin önemli hale geldiğini, bu yüzden de sahici bir uyum sürecinin teoloji temelli değil sosyoloji temelli olacağını savunmaktadır. Nitekim mevcut teolojik kanallar şimdiki şartlar altında sahici bir uzlaşma tesis etmekten uzak gözükmektedir. Bu, İslâm teolojisinin yok olacağı anlamına değil, bu teoloji ve buna bağlı bazı uygulamaların Avrupa koşullarında yeniden yazılacağı anlamına gelmektedir. Avrupa temelli fiili bir İslâm anlayışını ifade etmek için kullanılan "Avrupa İslâmı" kavramı bu konsept içinde yeniden anlamını bulmaktadır. "Avrupa İslâmı" hakkında biri politik diğeri sivil nitelikli olmak üzere iki kategorik anlamın varlığından söz etmek mümkündür. İster asimilasyonist bir politikaya gönderme yapsın isterse sivil nitelikli entelektüel çabalara dayansın her iki durumda da anlamın dayandığı zemin Avrupa koşullarıdır. Bunun geleceğe yönelik anlamı "Almanya Ekolü", "İngiltere Ekolü" gibi Avrupa temelli yeni bazı İslâm ekollerinin konuşulabilecek olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Avrupa, İslâm, İslâm teolojisi, Sosyal eylem, Avrupa İslâmı



ISLAM IN EUROPE: BETWEEN EUROPEAN SOCIOLOGY AND ISLAMIC THEOLOGY

Abstract

The second half of the twentieth century has an important place in both Islam and Europe. Because many Muslims had to live in Europe for various reasons since these dates. But, the modern, secular public consciousness of Europe is generally quite disturbed by both the presence of Muslims and their increasing visibility. On the other hand, it is clear that Islam is now an undeniable part of Europe. Accordingly, today there is a strong expectation that the demands of the Muslims in Europe and the demands of the European nations and governments should be reconciled. In this study, it is argued that this expectation is formed on the basis of European sociology. In other words, this study argues that the sociology of this event has become

^a Arş. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, s.agcoban@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 09.07.2021, Makale Kabul Tarihi: 24.08.2021

more important than its theology, so a real adaptation process will be sociological rather than theological-based. Because existing theological channels seem far from establishing a realistic consensus under current conditions. This does not mean that Islamic theology will disappear, but that this theology and some of its related practices will be rewritten in European conditions. The concept of "European Islam", which is used to express a practical understanding of Islam based on Europe, finds its meaning again in this concept. It can be mentioned that there are two categorical meanings about "European Islam", one of which is of a political nature and the other of a civil nature. Whether it refers to an assimilationist policy or is based on apolitical intellectual efforts, the ground on which both meanings are based is European conditions. The meaning of this for the future is that some new European-based Islamic schools such as "Germany School" and "England School" will be discussed.

Keywords: Europe, Islam, Islamic theology, Social action, European Islam



Giriş

Bugün Avrupa'daki Müslüman varlığı, Sosyoloji, Teoloji, Tarih, Felsefe, Dinler Tarihi, Ekonomi, Eğitim, Antropoloji başta olmak üzere birbirinden farklı birçok akademik disiplin tarafından incelenebilmektedir / incelenmektedir. Konunun, değişik disiplinler açısından, farklı perspektifler altında incelenmesi, yeni boyutlarının ortaya çıkarılması açısından önemlidir. Bu çalışma konuya Din Sosyolojisi açısından yaklaşmakta ve perspektife "teoloji" ve "sosyoloji" kavramlarını yerleştirmektedir. Çalışmada, Dinler Tarihi, Din Felsefesi ve Teoloji'nin verilerinden de yararlanılmaktadır. Araştırmanın konusu Avrupa'daki İslâm olgusudur, amacı ise bu olgunun İslâm teolojisi ve Avrupa sosyolojisi arasında nerede konumlandığını sorgulamaktır. Avrupa sosyolojisinden kasıt Avrupa'nın mevcut toplumsal koşullarıdır. Makale şu soruların cevaplarını bulmaya odaklanmaktadır: Avrupa ve orada yaşayan Müslümanların ayrışma noktaları nelerdir? Avrupa'nın sosyolojik yapısından kaynaklanan sorunlar nelerdir? İslâm'ın teolojik yapısından kaynaklanan sorunlar nelerdir? Bu sorunların teolojik araçlar vasıtasıyla çözülmesi mümkün müdür? "Avrupa İslâmı" söylemi bir sosyal eylem planına mı yoksa teolojik eylem planına mı gönderme yapmaktadır? Çalışmada "Avrupa İslâmı" söyleminin asimilasyonist olmayan tipinin Avrupa koşullarında şekillenen melez bir İslâm'ın temelleri olduğu ileri sürülmekte ve bu melez kültürün tanımlanması için Weber'in Sosyal Eylem Tiplerinden yararlanılmaktadır.

A. ZİHİNSEL AYRIŞMALAR, ZORUNLU BİRLEŞMELER VE SORUNLU ALANLAR

İslâm'ın Hıristiyanlıkla karşılaşması, Miladi 7. yüzyılda Mısır, Suriye ve Irak'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle gerçekleşmiştir. Müslümanlar Hıristiyanlarla karşılaşmadan önce de onlar hakkında belli ölçüde bilgiye sahiptiler. Ancak Hıristiyanların İslâm'ı tanıma süreci bu karşılaşmadan sonra başlamıştır. 8. yüzyılda ölen Yahya ed-Dımaşki'nin Müslümanlar hakkındaki olumsuz raporları Hıristiyanları etkilemiş, onların İslâm algılarının daha ilk yıllardan itibaren olumsuz gelişmesine neden olmuştur (Bk. Harman, 2013; Mümin, 1992, s. 166; Şahin, 2016, ss. 383, 384).

Günümüzde bu olumsuz imajın şekil değiştirerek devam ettiğine tanık olunmaktadır. Buna, Soğuk Savaş'tan sonra Avrupa'da boşalan "Kızıl Tehlike"nin yerine İslâm'ın "yeşil tehlike" olarak ikame

edilmesi de (Kalın, 2007, s. 139) dâhildir. O'Brien'e göre Avrupalılar, Müslümanlara endişe, korku ve güvensizlik ile bakmakta, onlardan kaygı duymakta ve Müslümanlar yüzünden terör kurbanı olma korkusu yaşamaktadır (O'Brien, 1994, ss. 63, 64). Bu korkunun bilhassa 11 Eylül saldırılarından sonra daha da artmış olduğu açıktır. Olumsuz İslâm imajı bu saldırılardan sonra giderek daha da kötüleşmiş ve Müslümanların entegrasyonunun önündeki engellerden biri haline gelmiştir (Kılınç, 2006, s. 33). "Medeniyetler Çatışması" adlı tezinde konuyu detaylı bir şekilde ele alan Huntington'a göre İslam ve Batı arasındaki ayrışma ve çatışma durumu gelecekte de devam edecek hatta 21. yüzyılın küresel kaderini bu çatışma belirleyecektir (Bk. Huntington, 2015, ss. 28, 142-143, 270).

Hem İslâm tarihi hem de Avrupa tarihi açısından 20. yüzyılın ikinci yarısı önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bilhassa 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı ülkeler, kalkınma projelerini gerçekleştirmek için büyük çapta işgücü takviyesine ihtiyaç duymuşlar ve bu açığı kapatmak için de büyük oranda İslâm ülkelerine yönelmişlerdir. Böylece İslâm ülkelerinden Avrupa'ya nüfus akışı başlamış, 1950-70 arasında yapılan geçici işçi anlaşmalarıyla kitlesel işçi göçünün önü açılmıştır (Perşembe, 2006, s. 6). Burada önemli bir detay vardır. İşçi göçü politikaları tamamen geçicilik üzerine kurulmuştu (Taştan, 2002, s. 52). Buna göre göçmen işçilerin belli bir süre sonra geldikleri ülkelere geri dönecekleri, geri dönmeyenlerin de zamanla asimile olacakları tahmin edilmişti. Fakat her iki beklenti de gerçekleşmedi. İşçiler asimile olmadığı gibi geldikleri ülkelere de geri dönmediler (Nielsen, 2005, ss. 17-19). Almanya özelinde bir örnek verecek olursak, bugün Almanya, beşinci kuşak Müslüman göçmen nesline tanıklık etmeye başlamıştır. Ülkede yaşayan yaklaşık dört kişiden birinin (19,3 milyon) bir göçmenlik geçmişinin bulunmasından dolayı Almanya, bir "göç ülkesi" (Einwanderungsland) olarak tanınmaktadır. Elbette bunların hepsi Müslüman ülkelere göç etmiş kişiler değildir; ancak Müslümanların sayısı yaklaşık 5 milyonla oldukça önemli bir yer tutmaktadır (Gedik, 2021, ss. 176, 179).

Günümüzde Avrupa'daki İslâm varlığını sadece işçi göçüyle açıklamak yeterli değildir. İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinden Avrupa ülkelerine büyük çapta iltica hareketleri de olmuştur. Bilhassa 20. yüzyılın son çeyreğinde çok sayıda Müslüman, Avrupa ülkelerine iltica etmek zorunda kalmıştır. Üstelik bu iltica hareketleri hala devam etmektedir (Antes, 2005, s. 207). İran'daki baskılarla birlikte bilhassa Suriye ve Yemen başta olmak üzere İslâm ülkelerinde yaşanan savaşlar ve iç karışıklıklar mülteci sayısında ciddi artışa neden olmuştur. Sadece örnek olması açısından şu bilgiyi verebiliriz: "Almanya Göç ve Mülteciler Bakanlığı'nın (BAMF) verilerine göre 2015 yılında Almanya'da resmi olarak tescillenen mülteci sayısı yaklaşık 1 milyondur" (Ağçoban, 2016b, s. 157).

Gerek işçi göçü sayesinde olsun gerekse ilticadan kaynaklansın bugün Avrupa'daki İslâm varlığı tartışılmaz bir gerçektir. Ancak bu varlık beraberinde önemli bazı sorunlar da getirmektedir. Bu sorunları iki ana kategori altında toplamak mümkündür. Birincisi, Müslümanların kamusal alanda yaşadığı sorunlar, diğeri ise Müslümanların radikalizmle özdeşleştirildiği durumlardır. Nilüfer Göle'ye göre günümüzde Batı'da kamusal dinin anakronizme yol açtığına yönelik yaygın fikre rağmen, İslâm kamusal alana dâhil olmakta ve güncel bilinci şekillendirmektedir. Ona göre bu durum Avrupa'da "kamusal bilincin üzerinde yükseldiği sekülerist, liberal ve evrenselci iddialara meydan okumaktadır." Dahası belli bir kesim açısından hoşgörü eşiği geçilmiş durumdadır. Bu da bir yandan Müslüman varlığına karşı korkuyu beslerken diğeri yandan hınç duygusu yaratmaktadır (Göle, 2012, ss. 68, 73).

Müslümanların kamusal alanda yaşadıkları zorlukların başında başörtüsü sorunu gelmektedir. Başörtüsü bilhassa Batı ve Kuzey Avrupa ülkelerinde İslâm'ın varlığına dair en somut göstergedir. Bu ülkelerde, başörtüsünün cinsiyet ayrımına dayanan bir uygulama olduğu ve gelişmemişliği gösterdiği yönüne bir kanaat bulunmaktadır. Giyim kuşamın ve cinsiyet ayrımcılığının eğitim koşullarına da yansıtıldığı ileri sürülmektedir. Bunların yanında, "İslâmi yiyecek kuralları, İslâmi tatiller, cenaze törenleri ve mezarlıklar, dinsel evlilikler, cami-okullar, cami inşaatı" gibi sorunlar kamusal tartışmalarda İslâm'la özdeşleştirilen başka konulardır (Antes, 2005, s. 208). Mehmet Gedik, bunlara Almanya özelinde, ibadetler ve çalışma saatleri, kurban sorunu, yaşlı destek/bakım evleri, yüzme ve spor derslerine katılım konusunu da eklemektedir (Gedik, 2021, ss. 556-559). Bunlara, İslâm'ın hukuki boyutunun da (el kesme cezası, dinden dönenin öldürülmesi, zina edenin cezalandırılması, çok eşlilik konusu, kadının şahitliği, mirastaki payı vs. gibi muhtemel sorun alanlarının) eklenmesi mümkündür. Ancak son cümlede bahsi geçen sorunların sadece Avrupa'ya özgü olmadığını, mesela Türkiye gibi Müslüman ülkelerde de bu sorunların yaşandığını eklemeliyiz.

Bir yandan bunlarla ilişkili olan ama diğer yandan bağımsız bir algının sonucu olarak gelişen ikinci sorun alanı ise İslâm'ın radikallik ve fundamentalizmle ilişkilendirilmesidir. Vergin'e göre Avrupa'da "Müslüman eşittir fundamentalist" denklemi şekillenmektedir. Avrupa algısında, detaylara inme gereği dahi duyulmadan tüm İslâm'ı fundamentalizmle eşitlemeye dönük bir eğilim vardır. Fundamentalizm ise yıkıcılığın bizzat kendisi olarak görülmektedir (Vergin, 1996, ss. 17, 19). Fundamentalizm söylemi Batı'da Müslümanların kendilerini tanımladıkları değerlerden bağımsız olarak gelişmektedir. Mesela İslâm'ı; Müslümanların büyük bir kısmı barışçıl, hoşgörülü, insan ve bilhassa kadın haklarını koruyan, gelişmeye açık bir din olarak görürken Fransızların büyük bir çoğunluğu onu şiddet yanlısı, fanatik, kadını ikinci plana atan, gerici bir din olarak görmektedir (Antes, 2005, ss. 212-213).

Avrupa'daki İslâm varlığıyla ilgili güncel sorunların başında İslamofobik söylemin ve aşırı sağın yükselişi gelmektedir. Bu iki sorun aslında diğer sorunlardan bağımsız olarak ele alınamaz; tam tersine bunlar diğer sorun alanlarından sürekli beslenmekte hatta onlar üzerinden meşruiyet kazanma yoluna gitmektedir. İslamofobi "İslâm korkusuna dayalı Müslüman karşıtlığını, ayrımcılığını ve düşmanlığını ifade" etmek (Kirman, 2010, s. 20) için kullanılan bir kavramdır. Günümüzde İslamofobi'yi Müslümanlar açısından asıl riskli hale getiren etken onun marjinal bir söylem olmaktan çıkıp yaygın bir söyleme dönüşmeye başlamış olmasıdır. Her ne kadar Avrupa'da İslamofobinin yükselişi, radikal sağın artan popülaritesi ve gündem belirleme gücü ile bağlantılı olarak açıklanabilse de ana akım kültürün giderek artan bir şekilde İslâm'a ve Müslümanlara karşı açıktan açığa düşmanca ve ayrımcı tutumlar gösterdiği bir ortamda bu yükselişte sadece radikal sağ sorumlu tutulması konformist bir yaklaşım olur. İslamofobi artık Avrupa'da ana akım bir sorun olmaya başlamış durumdadır (Kallis, 2015, s. 27). Mesela aşırı sağın öncülük ettiği, cami ve minare başta olmak üzere İslâmî simgelere ve sünnet olmak, helal et kesmek gibi dini uygulamalara yönelik dışlayıcı ve öfkeli tutum artık daha geniş bir toplumsal taban tarafından kabul görmeye başlamıştır (Uzunçayır, 2021, s. 179).

Avrupa'da İslamofobi ve aşırı sağın yükselişi son zamanlarda yaşanan yeni göçmen krizlerinden bağımsız değildir. Müslümanların Avrupa'ya son zamanlarda yaşanan kitlesel iltica hareketleri bilhassa Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde İslamofobik söylemin görünürlüğüne artırmış durumdadır

(Uzunçayır, 2021, s. 183). Göçmen sorunu ile aşırı sağın yükselmesi arasında sadece doğrudan değil aynı zamanda Avrupa Birliği içerisinde yol açtığı yönetsel krizler nedeniyle dolaylı bir ilişki de söz konusudur. Mesela 2014-2019 yasama döneminde başta göç sorunu olmak üzere önemli krizleri çözmek için geliştirilen AB politikaları; Fransa, İtalya, Macaristan gibi bazı ülkelerde uygulanmak istenmemiş, bunun üzerine söz konusu ülkelere yönelik çeşitli yaptırımlar gündeme gelmiştir. Bazı Avrupa ülkelerinde aşırı sağın yükselmesinde AB'nin bu tür politikalarının da etkili olduğu görülmektedir (Güner, 2021, s. 579).

Günümüzde Avrupa devletleri, daha Suriye iç savaşının sonuçlarının bile üstesinden gelememişken 15 Ağustos 2021 tarihinde Afganistan'da yönetimin cebren değişmesi yeni bir kaos ve göç dalgası başlatmış gözükmektedir. Basına yansıyan demeçlerden, Avrupalı yetkililerin bu göç dalgasıyla yüzleşmeyi göze alamadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü yüz binlerce yeni Afgan göçmen sadece mali masraflar değil, aynı zamanda yeni entegrasyon sorunları, yeni istihdam ve eğitim sorunları, hepsinden önemlisi de "Afganistan İslâmı"nı Avrupa'ya taşımış yeni bir dini kitle anlamına gelmektedir. Avrupalı yetkililerin Afgan göçünü durdurma konusunda Türkiye'ye bel bağladıkları görülmektedir. Çünkü jeopolitik konumundan dolayı Avrupa'nın giriş kapısı mahiyetinde olması, Türkiye'yi Avrupa'nın göçmen krizini yönetebilmesi adına anahtar ülke haline getirmiştir. Bunun konumuzla ilgili olan kısmı şudur: Söz konusu iltica hareketleri sadece dini ve kültürel anlamda farklı olan toplulukların karşılaşması anlamına gelmemektedir, bu aynı zamanda devletlerin de birbiriyle karşılaşması anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda devletler politik anlamda birbirleriyle işbirliği yapmak zorunda kalabilirler; fakat bu işbirliği her ne kadar ekonomik temelli bazı sorunları çözmek için umut vaat edici olsa da göçmenlerin entegrasyonla ilgili sorunlarını temelde ve kalıcı olarak çözmeyi garanti altına alamamaktadır. Mesela Avrupa Birliği, Türkiye ile kusursuz bir politik ilişki kurmayı başarsa bile bu, halklar arasında dinsel temelli bir kaynaşmayı sahici şekilde tesis edemez. Çünkü böyle bir kaynaşma sadece politik yollarla sağlanabilecek mekanik bir olgu değil aynı zamanda kültürel, dinsel, sosyolojik ve teolojik birçok boyutu da barındıran karmaşık bir süreçtir.

B. TEOLOJİK KARŞILAŞMALAR

Burada İslâm'ın diğer dinlere özellikle de Hıristiyanlığa bakışındaki teolojik çerçeveye kısaca değinilecektir. Fakat öncelikle bağlamın tam olarak oluşması için Hıristiyan teolojisinin diğer din ve inançlara bakışının kısaca ele alınması faydalı olacaktır. Burada teolojiden kasıt bir dinin metafizik altyapısı veya iman esasları yani onun ilahiyatıdır (Bk. Aydın, 2003, s. 264).

Yukarıda bahsi geçen ekonomik istihdam kapsamında Avrupa'ya göç eden işçiler sadece Müslüman ülkelerden gelenler değildi. Avrupa o tarihlerde kolonyal ülkeler de dâhil olmak üzere dünya çapında bir göç dalgasıyla karşılaşmış ve büyük bir dini çeşitliliğin merkezi haline gelmişti. Bu işçiler Avrupa'da sosyal hayatın birçok boyutuna yerleşmeye ve kalıcı hale gelmeye başlayınca bu durum Hıristiyan teologların da ilgi alanına girmeye başladı. Bunun üzerine teologlar diğer dinler ve din mensuplarıyla teolojik ilişkilerin nasıl kurulacağına dair kriterler belirleme yoluna gittiler. Dinler Teolojisi denilen ve diğer dinler hakkında üç farklı yaklaşımı içeren kısmen yeni bir teolojik yorumlama biçimi bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Bunlar dışlayıcılık (exclusivism), kapsayıcılık (inclusivism) ve çoğulculuk (pluralism) şeklinde kategorize edilmektedir (E. A. Dağ, 2018, s. 88).

Dinsel dışlayıcılık, hakikatin tek olduğunu, bunu da sadece bir dinin temsil ettiğini, dolayısıyla kurtuluşa ermenin de sadece bu dine inanmakla mümkün olacağını savunan yaklaşımdır. (Çakmak, 2014, s. 25) Bir diğer ifadeyle tek gerçek, Hıristiyanlık tarafından temsil edilir, kurtuluş ise sadece İsa Mesih'e iman etmek ve teslim olmakla mümkündür. Bu yüzden de Mesih'e imana dair güçlü bir çağrıya ihtiyaç vardır. Dışlayıcı yaklaşım, ana çizgideki Protestan kiliselerinin çoğu ve Hıristiyanlığın ana Evanjelik akımı tarafından benimsenmektedir (Crafford, 2007, ss. 275-276). Dinsel kapsayıcılık ise Hıristiyanlık dininin kurtuluş için temel kaynak olduğu, bu yüzden diğer dinlerden daha özel bir konuma sahip olduğu inancını savunan yaklaşımdır (Çakmak, 2014, ss. 123-124). Bu yaklaşıma göre diğer dinlere inananlar da kurtuluşa erebilirler; ancak bu kendi dinleri sayesinde değil, İsa Mesih'in kapsayıcı hidayeti sayesinde. Onlar bunu kabul etmemiş olsalar bile, Mesih sayesinde kurtulacaklardır (Crafford, 2007, s. 280). Dinsel çoğulculuk ise hakikati temsil etme ve kurtuluşa vesile olma açısından bütün dinlerin eşit olduğunu savunan görüştür (Çakmak, 2014, s. 89). Bu yaklaşımda merkezde İsa Mesih değil bizzat Tanrı bulunur. Tüm dinlerin kurtuluş yolları Tanrı'ya çıkar. Herkes kendi dini sayesinde kurtulabilir. Kurtuluş için Mesih'e iman zorunlu değildir (Crafford, 2007, s. 277).

İslâm dinine gelince, İslâm'da Kilise benzeri bir kurumsal yapı olmadığından sistematik ve kurumsal nitelikli bir teolojik açımdan bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden de İslâm'da diğer dinler hakkındaki teolojik kanıtların bireysel fikirlere dayalı olarak geliştirildiği görülmektedir. Ya da belli bir dini grup veya zihniyet tarafından kendi din ve dünya görüşü etrafında şekillendirilmektedir. Bunun örneklerine aşağıda değineceğiz. Ancak öncelikle İslâm dinindeki tek hakikat inancının Kur'an'daki referanslarından iki tane örnek verelim:

“Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır...”, “Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır” (Al-i İmran 3/19, 85). Bu ayetlerin İslâm dininin tek gerçeği temsil ettiği ve bunun dışındaki dinlerin hakikatin ve dolayısıyla da kurtuluş yolunun dışında olduğu inancının temelini oluşturduğu ileri sürülebilir. Elmalı, hak din olan İslâm'ın esasının tevhit ile Allah'a boyun eğmek olduğunu, bundan çıkmanın dini terk etmek anlamına geldiğini ve bundan başkasının küfür olduğunu belirtmektedir (Yazır, t.y., s. 382). Buna göre, İslâm'ın temel teolojik öğretilerinden birinin, Hıristiyanlık dininin hakikatin dışında konumlandığı, küfür kategorisine girdiği ve onun sayesinde kurtuluşun söz konusu olamayacağı inancı olduğunu ileri sürmek mümkündür. İslâm düşünce tarihinde bu inancın sayısız örnekleri gösterilebilir. Gerçi İslâm'da Hıristiyanlıkla birlikte Yahudilik için “Ehl-i Kitap” adıyla özel bir kategori ayrılmıştır. Bu da söz konusu iki dinin en azından ayrıcalıklı bir “küfür” kategorisi oluşturdukları anlamına gelmektedir. Ancak bu ayrıcalık onların da tıpkı İslâm gibi hak din olabilecekleri anlamında değil orijinalleri itibarıyla vahye dayandıkları anlamındadır.

İslâm dininde kapsayıcılık, dışlayıcılık, çoğulculuk gibi hem sistematik hem de kuramsal nitelik taşıyan bir teolojik öğreti bulunmadığından İslâm'ın yegâne hakikati temsil ettiği inancının özel bir ismi de bulunmamaktadır. Ancak Hıristiyan teolojisiyle karşılaştırıldığında bunun dinsel dışlayıcılık inancına karşılık geldiği ileri sürülebilir. Gerçi İslâm inancında diğer dinler yok sayılmamıştır, onların Allah katında geçerli olmadıkları kaydıyla birer din oldukları kabul edilmiş, mensuplarıyla ilişki kurmak meşru bir davranış olarak görülmüştür. Ancak yine de bu, İslam dininin dışlayıcı değil kapsayıcı bir din

olduğunu ileri sürmek için yeterli değildir. Çünkü dinsel dışlayıcılıktan kasıt bir dinin ötekileştirilmesi ve onun mensuplarıyla ilişkinin kesilmesi değil o dinin hakikati temsil etmediğinin savunulmasıdır. Müslümanlar da Hıristiyanlarla tarih boyunca ilişki içinde olmuşlar; ancak İslam'ın yegâne hakikati temsil ettiği inancından vazgeçmemişlerdir. Tıpkı Hıristiyan toplumlarında olduğu gibi İslâm toplumlarında da bu inancın merkezi bir yere ve öneme sahip olduğu açıktır.

Hıristiyanlıktaki dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk fikirlerinin de İslâm'da tam bir karşılığının olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü yukarıda geçtiği üzere kapsayıcılık, Hıristiyanlığın sadece kendi mensuplarını değil aynı zamanda tüm insanları kurtarmayı vaat ettiğini; dinsel çoğulculuk ise kurtuluşu tek bir dine hasretmeyip bütün dinlerin bunu sağlayabileceğini savunan görüştür. Bilindiği kadarıyla, İslâm inancında dini fark gözetmeksizin herkesi kurtarmayı vaat ettiğine dair bir dini teori bulunmadığı gibi kurtuluşa ermek için İslâm'a girmeye gerek olmadığına dair tanınmış bir teolojik öğreti de yoktur.¹

Buna mukabil İslâm'ın barışçıl bir teolojik öğretiye sahip olduğunu savunan çok sayıda bireysel fikir bulunmaktadır. Bu bağlamda genellikle Hucurat Sûresi'nin 13. ayetinin bir referans noktası olarak ele alındığı görülmektedir. Ayetin ilgili kısmı şöyledir: "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık..." Mesela İlyas Çelebi söz konusu ayetle ilgili insanların farklı dil, renk ve etnik grupta yaratılmış olmasının bir üstünlük aracı sayılmayacağı tam tersine bu ayetin insanlar arası hukukun bir nevi kardeşlik hukukuna işaret ettiğini belirtmektedir (Çelebi, 2016, ss. 147, 149). Şinasi Gündüz de Tanrı düşüncesinin kesinlikle çatışma ve şiddet konusu değil, ancak hakikati kavramak, farklılıkları kıyaslamak için bir araç olarak kullanılacağını belirtmektedir (Gündüz, 2006, s. 28). Bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi bu yaklaşım inançların eşitliğinden ziyade inananların bir arada yaşama koşullarına odaklanmakta teolojik ayrılıkların bir arada yaşamak için engel teşkil etmediğini savunmaktadır.

Teolojik karşılaşmalar söz konusu olduğunda Avrupa'daki Selefilik inancının ayrı bir önemi bulunmaktadır. Çünkü Selefilik İslâmi topluluklar tarafından Avrupa'ya yöneltilen özel bir dışlayıcılık şeklidir. Yöntem ve iddiaları bakımından dinsel dışlayıcılığa oldukça benzemektedir. "Selefi" kavramını Seleflerin kendileri tercih etmekte ve bununla Hz. Peygamber ve halifelerin yoluna dönüş yapmayı kastetmektedirler (Roy, 2013, s. 253). Selefilik kavramının İslâm coğrafyasında yaşayanlar için ifade ettiği anlamla Avrupa'da yaşayanlar için ifade ettiği anlam tam olarak aynı değildir. Kur'an ve dini metinleri yorumlama biçimi olarak ortaya çıkan Selefilik metodu Avrupa'da aynı zamanda dinsel şiddetin de referans kaynağı olmaktadır. Seleflerin fikirlerine dayanak yaptığı ayetler de vardır. Mesela "Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hıristiyanlar asla senden razı olmazlar..." (el-Bakara 2/120) ayeti bunlardan birisidir. Bu ve bunun gibi ayetleri bağlamından kopararak yorumladıkları bu yüzden de hata ettikleri ileri sürülmektedir (Kurt, 2019, ss. 86, 94).

¹ Gerçi gelenekselcilerin bir tür dini kapsayıcılığı savundukları fikri ileri sürülebilir. Çünkü mesela tanınmış gelenekselcilerden biri olan Schuon'a göre her ne kadar zahiri boyutu itibariyle dinler birbirinden farklı gözükse ve dogmatik bir bakışla birbirini reddediyor olsa da iç anlamları itibariyle külli hakikatin ifade vasıtaları olması bakımından hakikatin anahtarı konumundadırlar (Schuon, 1992, s. 129). Fakat bu konuyu detaylı şekilde tartışmak çalışmanın kapsamına dâhil değildir.

Bugün Selefilik Avrupa'da İslâm varlığının inkâr edilemez bir parçası haline gelmiştir. Üstelik her geçen gün arttığına dair bilgiler de bulunmaktadır. Artmasının en önemli nedeni olarak da Avrupa'nın Müslümanlar için kullandığı dışlayıcı dil gösterilmektedir. Canatan, Batı'daki İslâm karşıtı söylemin İslâm içindeki Selefi ve radikal akımları cesaretlendirdiğini söylemektedir (Canatan, 2006, s. 36). Bunun yanında gettolaşma da Selefiğin artışına neden olmaktadır. Çünkü gettolaşma kayıp kuşakların ortaya çıkma riskini doğurmaktadır. Selefilik ise bu riski çözebileceğini vaat etmektedir. Kullandıkları anlaşılır ve ikna edici dil sayesinde Selefilik her geçen gün artmaktadır (Kanık, 2018, s. 1344).

Yukarıda Müslümanlara yönelik "fundamentalizm" söyleminden bahsetmiştik. Bu söylemle Selefilik arasında önemli bir fark vardır. Fundamentalizm söylemi adından da anlaşılacağı üzere Batılı bir söylem tarzı olarak inşa edilmektedir. Bir diğer ifadeyle Müslümanların gerçekten fundamentalist olup olmadıklarından bağımsız olarak bu söylem vardır. Fakat Selefilik için aynı durum söz konusu değildir. Selefilik her ne kadar İslâm'ın Batılılaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış (Roy, 2013, s. 249) olsa da o Batılılar tarafından üretilmiş bir söylemden ibaret değildir. Selefilik bizzat Müslümanların kendisi tarafından üretilen fiili bir durumdur. Üstelik de kaynağı yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere İslâm'ın özgün kaynaklarıdır. Her ne kadar bazı yazarlar Selefilik'in, İslâm kaynaklarının yanlış yorumlanmasından ve bağlamından koparılmak suretiyle manipüle edilmesinden kaynaklandığını söyleseler de bu durum onun kökeninin İslâm teolojisi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Burada bize göre önemli olan nokta, Selefilik'in doğru bir İslâm yorumu üretip üretmedikleri değil ürettikleri yorumu doğrudan İslâm kaynaklarına dayandırıyor olmalarıdır. Öyleyse Selefilik'in Müslümanlar tarafından üretilen ve İslâm teolojisine dayanan bir söylem olduğunu ileri sürmekte bir sakınca olmasa gerektir. İslamofobi ve fundamentalizm Avrupa sosyolojisinin inşa ettiği bir söylemken Selefilik bir İslâm teolojisi türü olarak Müslümanlar tarafından geliştirilmektedir.

C.TEOLOJİ KANALIYLA UZLAŞININ İMKÂNI

S. Hüseyin Nasr, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında daha kalıcı ve derin bir uyum sağlanması için merkezi öneme sahip olan yedi teolojik sorun alanı bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu yedi mesele ve Nasr'ın bunlara önerdiği yedi çözüm özetle şöyledir: 1) Tanrının mahiyeti ve tecellisi konusu: Hıristiyanlar teslis, Müslümanlar ise tevhit üzerinde ısrar ederler. Oysa Tanrı'nın tek gerçek olduğu üzerinde ittifak etmek mümkündür. 2) Son din olma meselesi: Hem Hıristiyanlar hem Müslümanlar dinlerinin son olduğunu savunur. Oysa bu, mutlak hakikati temsil etmede son değil tarihsel anlamda son olarak ele alınmalıdır. 3) Kutsal metinlerin anlamı ve statüsü konusu: Müslümanlar İncil'i mensuh ve muharref bir kitap olarak görürler. Hıristiyanlar da Kur'an'ı, İncil'in Hıristiyanlar nezdindeki statüsüyle eşleştirir. Buna bir çözüm bulunmadığı sürece Müslümanlar doğru bir Hıristiyan anlayışı geliştiremedikleri gibi Hıristiyanlar da doğru bir İslâm anlayışı geliştiremezler. 4) Kutsal metnin diliyle ilgilidir. Arapça'nın Müslümanlar için önemi Hıristiyanlar tarafından anlaşılmamaktadır. Hıristiyanlar siyasi mekanizmaları bırakarak kutsal dilin ne anlama geldiğini tıpkı Ortodoks Yahudiler gibi tetkik etmelidir. 5) Kutsal hukuk konusu ve cinsellik meselesidir. Hıristiyanlar Müslümanları hedonist olarak görürler, Müslümanlar da bundan nefret ederler. Hıristiyanlıkta kutsal hukuk sadece ahlaki prensipler vazederken İslâm'da bu, günlük hayatı da kapsar. Böylece Müslümanlar değişmeyen yasaları olan bir millet olarak gözüktür. Bunun teolojik nedeni incelediğinde karşılıklı bir anlayış tesis edilebilir. 6)

Mesih'in tarihsel hayatı konusudur. Onun çarmıha gerilip gerilmediği, gerçekten ölüp ölmediği konusu iki din arasında ayrışma meselesidir. Mesih'in dünyevi hayatının sona ermesi gibi önemli bir kozmik olay farklı yollarla görülebilir ve bilinebilir. Tanrı onu Hıristiyanlara başka şekilde Müslümanlara başka şekilde göstermektedir. 7) Hıristiyan-Müslüman ilişkisinin sessiz ortakları modernizm ve postmodernizm konusudur. Bugün Hıristiyanlık diye savunulan birçok şey aslında modernist ve sekülerist güçlerin bir sonucudur. Bunu dikkate almadan gerçekçi bir diyalog mümkün değildir (Nasr, 2001).

Gerçekten de Nasr'ın ileri sürdüğü gibi teolojik ayrışma noktaları üzerinden hareket ederek bir uzlaşma ortamı yakalamak mümkün müdür, yoksa onun fikirleri sadece naif bir beklentiden mi ibarettir? Bu sorunun cevabını vermek için öncelikle dini doktrinin sosyolojik sonuçlarına biraz değinilmesi yararlı olacaktır.

Bauman'a göre "Hakikat" gerek kökeni gerekse vazgeçilmez yapısından dolayı agonistik yani çatışmacıdır ve ancak karşıtıyla bir araya geldiği zaman açığa çıkar/çıkabilir (Bauman & Obirek, 2018, s. 15). Üstelik o, seçim hakkı olmayan bir durum değil aksine yalana karşı hakiki olanı, yanılgıya karşı gerçek olanı seçmek ve benimsemek yönünde girişilmiş asil bir eylemdir (Bauman, 2013, s. 87). Obirek, Bauman'a yazdığı bir mektupta onun bu fikrine tamamen katıldığını belirtir ve buna bir şey daha ekler: Ona göre monoteizme inananların gerçek sorunları, bir yandan kendileriyle aynı Tanrıya inananlar için hoşgörülü davranırken diğer yandan ona inanmayanlar için aşılmaz yeni duvarlar inşa etmeleridir. Çünkü tek hakikate sahip olduğunu düşünen biri için artık arayış bitmiştir. Yapılması gereken tek şey onu başkasına da duyurmak ve inanması için onu ikna etmeye çalışmaktır. Diyalog ve etkileşim gereksiz hatta zararlı görülür ve kenara atılır (Bauman & Obirek, 2018, ss. 37, 38).

Aynı konu Hoffer tarafından da ele alınmakta ve benzer şekilde açıklanmaktadır. Ona göre "Ne kadar derin ve yüksek olursa olsun hiçbir öğretiyi tek ve ebedî gerçeğin ifadesi olarak tanıtmadıkça etkili olamaz" (Hoffer, 2010, s. 91). Üstelik etki gücünün artması için aynı zamanda ortak bir düşman da bulunmalıdır. Ona göre "İdeal Tanrının tek olması gibi ideal şeytanın da tek olması" gerekmektedir. Üstelik sanılanın aksine birleştiriciliği en kolay olan ve en geniş şekilde bulunan etken nefrettir (Hoffer, 2010, ss. 103, 105). O, bu yüzden bütün kitle hareketlerinin birbirine benzediğini, kitlelerin aynı tip insanlardan oluştuğunu ve aynı tip insanlarla ilişki kurduğunu ileri sürmektedir (Hoffer, 2010, s. 7).

Bunun konumuz açısından önemi şudur: Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında teolojik bir diyalog tasarlandığını ve bunun merkezine de "Tanrı"nın konulduğunu farz edelim. Teolojik diyalogun, her iki tarafın da birbirini doğru anlaması için gerekli olduğu (Antes, 2005, s. 212) ve Tanrı merkezli bir anlayışın da bu diyalog için gerçekçi bir kapı aralayacak tek anlayış olduğu (Crafford, 2007, s. 278) fikrinin takip edildiğini varsayalım. Burada önemli bir ayrımla karşı karşıya kalındığı görülür. İki tarafın birbirini akademik düzeyde anlaması yeterli midir, yoksa inanç düzeyinde bir paylaşım da gerekmekte midir? Kanaatimize göre asıl önemsenmesi gereken nokta burasıdır. Çünkü "hakikat" iddiasını akademik bir nesne olarak kavramakla hakikati kabul etmek aynı şey değildir. Üstelik eğer konu akademik veya entelektüel düzeyde bir diyalogsa bunun zaten uzun zamandır yapıldığını söyleyebiliriz. Yukarıda bireysel fikirlerine atıf yapılan araştırmacılar aynı zamanda bunun örneğidir.

Öyleyse teolojik bir diyalogda gerçek sorunlar nereden kaynaklanmaktadır? Bunun cevabı iman tanıklığı konusunda gizlidir. Şayet, teolojik bir diyalogdan kasıt tanıklığın paylaşılması ise bu, iki din arasındaki metafizik sınırların yok olması anlamına gelmektedir. Daha açıklayıcı olması için Hegel'in dine ilişkin tasavvurunu açıkladığı şu bilgiyle devam edilebilir: "Din hakikatin bilinci, uhrevi mutluluğun hazzıdır; faaliyet olarak Tanrıyı yüceltmektir." Ona göre din yüksek bir tatmin ve bizzat amaç olan bir şeydir (Hegel, 2016, s. 211). Bu da dini, yukarıda hakikatle ilgili yazılanların bir üst kavramı haline getirir ki, din hakikatin yegâne tezahür biçimi olarak belirir. Bu durumda tanıklığın paylaşımı demek, din değiştirmekle aynı anlama gelir. Buna somut bir örnek de verilebilir. Nitekim Aydın'ın, yaşadığı bir anısında anlattığına göre; o bir Alman'a, biz Hz. İsa'nın peygamber olduğuna inanıyor ve ona saygı duyuyoruz, siz neden Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanmıyorsunuz? diye sorar. Alman da ona, o zaman biz Müslüman olmuş oluruz, cevabını verir. Aydın, bunu yorumlarken, aynı şeyin Müslüman için de geçerli olduğunu söyler. Yani Hz. İsa'nın Tanrının oğlu olduğuna tanıklık etmek Hıristiyan olmak anlamına gelir (Aydın, 2003, s. 270).

Öyleyse burada ara bir sonuç olarak şu söylenebilir: Teolojik bir diyalog eğer akademik veya entelektüel bir çabaya dayanacaksa bunun Avrupa'daki Müslümanların sorunlarını çözmekte yetersiz kalacağı açıktır. Ama eğer teolojik bir diyalogdan kasıt iman tanıklığının paylaşımı ise bu da sahici bir vaatte bulunmaktan uzaktır. Bu durum gerçekçi bir uzlaşma ortamı açısından teolojik diyalogun yetersiz kalacağı anlamına gelmektedir.

Dini doktrinin görünüşte ne kadar barışçıl olursa olsun, pratikte insanları ayrıştırmaya yöneltmesi (Günay, 2014, s. 247) onun taşıdığı hakikat ve biriciklik iddiasıyla açıklanmalıdır. Bu yüzden dinler en barışçıl hallerinde bile gizli bir dışlayıcı karakter taşıyabilirler. Mesela Yaran, dini kapsayıcılığı inceledikten sonra, kapsayıcıların bütün çabalarına rağmen, dinlerinin biricikliğinden vazgeçemedikleri, dışlayıcılar kadar olmasa da onun üstünlüğü esasına göre hareket etmekten kurtulamadıkları sonucuna varmaktadır (Yaran, 2001, ss. 79-80). Mustafa Köylü de dinsel dışlayıcılığı inceledikten sonra diğer yaklaşımlarla kıyaslamakta ve en tutarlı yaklaşımın bu olduğu sonucuna varmaktadır. Ona göre üstelik gerek Hıristiyanlık gerekse de İslâm açısından dışlayıcılık daha belirgindir (Köylü, 2001, ss. 59, 60). Gerçi dinsel çoğulculuk belli bir dinin üstünlüğü ve biricikliği fikrini kabullenmediği için istisnai bir yere sahipmiş gibi gözükmemektedir; ancak, Köylü'nün yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla, onun da sahicilik sorunu bulunmaktadır.

İslâm teolojisi açısından buraya kadar bahsedilenler daha çok ilkesel yaklaşım niteliğindedir. Burada konuyla doğrudan ilgili olan başka bir yaklaşımdan daha bahsetmek faydalı olacaktır. Bu yaklaşımda güncel Avrupa ve İslâm ilişkisinin merkezine İslâm teolojisini koymamak gerektiği fikri ileri sürülmektedir. Buna Düzgün'ün görüşü örnek olarak verilebilir. Düzgün, konuyla ilgili olarak "tartışma teolojik bir zeminden antropolojik bir zemine kaydırılmalıdır" demektedir. O, bu şekilde Kur'an'a gelen ve gelecek olan saldırıların önlenebileceğini düşünmektedir. Çünkü bu yapılmazsa Kur'an, Hitler'in "Kavgam" kitabına benzetilmekte ve tepkileri üzerine çekmektedir. Eğer bu başarılırsa, o zaman çoğulculuk, tolerans, eşitlik, özgürlük gibi insan temelli bir zeminde kaynaşma ve anlaşma imkânı ortaya çıkabilir (Düzgün, 2017, ss. 105, 109-111). Ona göre bu, Tanrının yerine insanı ikame etmek anlamına gelmemektedir. Çünkü insan zaten Allah'ın ona verdiği pay sayesinde (ruhundan üfleme) Allah'la

birlikte varlığın temel yapıcı unsurlarından biridir (Düzgün, 2000, s. 168).² Tatar, “Kelam'ın günümüzün Müslüman veya gayrimüslim insanına seslenebilmesi, onun orta çağdaki metafiziksel ve dogmatik rasyonel tutumundan uzaklaşarak kendisini tarihselleştirmesi ile mümkündür” diyerek (Tatar, 2001, s. 302) dolaylı şekilde bu yaklaşımın onaylanabileceğini belirtmiş olmaktadır.

Böyle bir kelam anlayışı Kur'an'la çelişir mi? Bunun Kur'an'a ve onun tarih üstü niteliğine ters olduğunu savunan çok sayıda görüş vardır. Mesela yukarıda bahsi geçen Selefi nitelikteki görüşler bunun örneklerinden biridir. Eyüpoğlu ve Okuyan'ın fikirleri ise böyle bir Kelam anlayışının Kur'an'la çelişmeyeceğini savunur niteliktedir. Çünkü onlara göre Kur'an, insanı içinde bulunduğu sosyo-kültürel koşullara uygun bir dünya inşa etmesi konusunda oldukça özgür bırakmıştır. İnsanın bu alan içinde kendine özgü kuracağı bir dünya Kur'an'la asla çelişmeyecektir. Çünkü Allah'a karşı kişi iman ve ibadetindeki samimiyetini koruduğu sürece “beşerî niteliklerle ilahi nitelikler kuşku yok ki birbirini tamamlayacaktır” (Eyüpoğlu & Okuyan, 2008, s. 213). “Vahye muhatap olma fitratına sahip olan insanın sergileyeceği dini-ahlaki kaygı muhtevalı kültürel/örfi etkinliklerle Kur'an arasında birebir bir örtüşme olacaktır” (Eyüpoğlu & Yıldız, 2014, s. 118).

Görüldüğü gibi bu fikirler sabit ve zaman üstü bazı teolojik ilkelerden hareket etmek yerine sosyal eylemin gerçekleştiği koşullara odaklanmaktadır. Teoloji bu koşullarda yeniden üretilebilir. Avrupa'daki İslâm söz konusu olduğunda, burası Avrupa'nın sosyo-kültürel koşulları anlamına gelmektedir ki bu da Avrupa sosyolojisinin ürettiği toplumsal koşullar ile İslâm teolojisi tarafından ortaklaşa geliştirilen yeni bir İslâm anlayışının ortaya çıkacağı yerdir.

D. MELEZ BİR KÜLTÜRÜN OLUŞMASI

Bugün Avrupa, İslâm da dâhil olmak üzere birçok farklı din ve kültürle Avrupalılığın birlikte yaşamak zorunda olduğu bir coğrafya haline gelmiştir. Bu da her ikisinin ortak katkısıyla oluşan melez bir kültürden bahsedilmesini olanaklı kılmaktadır. Burada söz konusu melez kültürün oluşum sürecini izah etmek için Weber'in “Sosyal Eylem” tipinden yararlanılmaktadır. Çünkü sosyal eylem iki failli bir eylemin ortaya çıktığı sosyal durumları açıklamak için oldukça uygun bir analitik araç görevi görebilir.

Weber'e göre bir eylem, “öznel anlamı, diğerlerinin davranışını dikkate aldığı ve dolayısıyla onun akışı içinde yönlendirildiği kadar toplumsaldır” (Weber, 2012, s. 112). Bir eylemin toplumsal olması için onun anlamlı şekilde başkalarının eylemlerine yönelik olması gerekmektedir. Mesela dini bir davranış sadece bir duadan veya tefekkürden ibaretse bu sosyal bir eylem değildir. Çünkü buradaki hareket karşıdaki birine yönelmiş değildir. Öte yandan mesela, bir bisiklet çarpışması esnasında ortaya çıkan tartışma bir sosyal eylemdir. Çünkü burada karşıdakine anlamlı şekilde yönelmiş ve birbirini yönlendiren bir ilişki durumu söz konusudur. Birey bir kalabalık içindeyse kalabalıktan bağımsız

² Bu fikrin benzerini daha önce Hasan Hanefi'nin teorize etmeye çalıştığı görülmektedir. O, teolojinin yerine antropolojinin konulması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, teoloji sadece dinin bazı davranış biçimlerinin formüle edilmesinden ibarettir, bu da bir bilim değildir. Oysa Antropoloji sayesinde din bir insan bilimine dönüşür. Dini insan bilimine dönüştürmek, kutsal olanı kutsal olmayanı çevirmek veyahut da teolojiyi ortadan kaldırmak anlamına gelmemektedir. Çünkü kutsal olanla kutsal olmayan şey aslında aynı şeydir. Buna bağlı olarak da halkın talep ettiği şey aslında Allah'ın talep ettiği şey anlamına gelmektedir (Hanafi, 1978, ss. 506, 518, 530, 527-528).

hareket etmesi zordur. Bir kalabalığa üye olmak bireyi güçlü şekilde yönlendirici bir etkiye sahiptir (Weber, 2012, ss. 130-131).

Weber dört tane sosyal eylem tipi tespit eder. Çalışmanın konusu açısından merkezi öneme sahip olan, "Gereç-Ussal tip"tir. Buna göre: "Sosyal eylem çevredeki nesnelere ve diğer insanların davranışlarıyla ilgili beklentiler tarafından belirlenebilir; bu beklentiler aktörün rasyonel olarak takip edilen ve hesaplanan kendi 'hedeflerine' ulaşması için 'koşullar' ya da 'araçlar' olarak kullanılır" (Weber, 2012, ss. 132-133). Bunun önemi şudur: Bize göre Avrupa'daki İslâm olgusunu teolojik bir perspektiften ziyade sosyal eylem merkezli bir perspektiften incelemek, konuyu daha anlaşılır hale getirecektir. Öyleyse Avrupa'daki İslâm olgusu söz konusu olduğunda sosyolojik çalışmaların teolojik olanlara göre daha avantajlı olduğu söylenebilir. Çünkü sosyoloji, sosyal eyleme odaklandığından değişimin dinamiğini yakalamak ve bunun sonuçlarıyla birlikte nedensel açıklamalarını bulmak konusunda teolojiye göre daha fazla araçsal imkânlarla sahiptir. Göle, bu fikre paralel şekilde, Avrupa ve İslâm olgusu hakkında şunu söylemektedir: "Temas, etkileşim ve iç içe giriş alanlarını inceleyerek bu karşılaşmanın doğasını ve iki yönlü değişimleri kavrayabiliriz" (Göle, 2012, s. 68). Bu Weber'in metodolojisine ve Bauman'ın yaklaşımına da uygundur. Nitekim Weber'e göre sosyoloji sosyal eylemin seyrinin ve sonuçlarının nedensel açıklamalarıyla ilgilenir (Weber, 2012, s. 112). Bauman'a göre ise sosyoloji birbirine karşılıklı olarak bağımlı bulunan failerin rastlantısal olmayan birlikteliğiyle ilgilenir. Karşılıklı bağımlı olmak, eylemin başlama ve başarılı olma şansının, diğer failerin kimler olduğu ve neler yapabileceği ihtimaline göre değişen durumlar anlamına gelmektedir. Sosyoloji bu durumlara bakarak, sonuçlarının neler olduğunu sorgular (Bauman, 2013, s. 16).

Makro çapta gerçekleşen toplumsal karşılaşmaları açıklamak için sadece sosyal eylem ve onun incelenmesinden bahsetmek yeterli değildir. Aynı zamanda toplumsal değişim kavramına da atıf yapılması gerekmektedir. Çünkü Avrupa ve İslâm konusu mesela bisiklet çarpışması sonucunda ortaya çıkan tartışma gibi anlık ve kısa süreli bir ilişkiyle açıklanamaz. O, aynı zamanda bir toplumsal değişim süreciyle de alakalıdır. Bir değişimin toplumsal sayılabilmesi için onun bir referans noktası olması, bir zaman dilimine yayılması, sürekli olması, köklü olması, kolektif olması, eğitim, cemaat, ekonomi gibi kalıcı beraberlikleri ifade eden grup temelli meydana gelmesi gerekmektedir. Moda veya geçici değişimler toplumsal değişim değildir (Günay, 2014, s. 363; Okumuş, 2013, s. 137).

Öyleyse Avrupa ve İslâm söz konusu olduğunda karşılıklı olarak meydana gelen, birbirini etkileyen, uzun vadeli ve sürekli bir değişime bağlı olarak ortaya çıkan bir ilişki açısından bahsetmek gerekmektedir. Gerçekten de Avrupa'da bugün böyle bir süreç vardır. Göle, İslâm'ın Avrupa'nın kamusal bilincinin ayrılmaz bir parçası haline geldiğini bunun da hem oradaki Müslümanları hem de Avrupa'yı karşılıklı değişime zorladığını belirtmektedir. Ona göre bu süreçte hem Müslüman kimlikleri yeniden oluşmakta hem de Avrupa'nın kendilik temsiliinde değişim meydana gelmektedir (Göle, 2012, ss. 67, 68, 138). Bu oluşum ve değişimin gerekli olduğuna, üstelik de bunun tek taraflı değil karşılıklı olması gerektiğine dair bilincin dayandığı nokta, kanaatimizce Antes'in şu sözünde özetlenmiş niteliktedir: "Müslümanlar, kendi dini kimlikleri için herhangi bir yer bırakmaksızın, Batılı bir hayat tarzını kabul ederlerse gerçekten mutsuz olacaklardır. Öte yandan, Avrupa da klasik şeriat kitaplarında tasvir edildiği üzere bir İslâm devletine dönüştürülemez" (Antes, 2005, s. 217).

Kanaatimize göre bilhassa son zamanlarda “Avrupa İslâmı” olarak adlandırılan olgu (eğer gizli bir asimilasyon programını anlatmıyorsa) aslında bir bakıma bu sürecin isimlendirilmesidir.

E. “AVRUPA İSLÂMİ” MELEZ BİR İSLÂM SAYILABİLİR Mİ?

Bugün Avrupa'daki İslâm sorunuyla ilgili olarak Avrupalı devletlerin bir uzlaşma arayışı içinde oldukları açıktır. Bunu iki örnek üzerinden göstermek mümkündür. Birincisi, günümüzde “Avrupa İslâmı” kavramıyla anlatılan sürecin politik boyutudur. Avrupa İslâmı kavramı Avrupa'nın kültürel ve toplumsal şartları içinde yeniden yorumlanmış, Avrupa'ya özgü bir İslâm anlayışını ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak bu kavram yekpare bir anlayışa gönderme yapmamaktadır. Nitekim İslâm'ın Avrupa'daki gelişimi, ülkelere ve kültürlere göre değişiklik göstermektedir. Buna bağlı olarak da her ülke kendi İslâm'ını yaratmaya yönelmektedir (Bk. Canatan, 2006, s. 32). Bu amaçla birçok Avrupa hükümeti, cami imamlarını ve din dersi öğretmenlerini kendi kurumlarında eğitmeyi planlamaktadır. Bu eğitim, Avrupa İslâmı oluşturulmasında önemli bir adım olarak görülmektedir (Bruinessen & Allievi, 2012, s. 9). İsveç (Sondar, 2005, s. 157), Hollanda, Fransa, Danimarka, Amsterdam Belçika (Klausen, 2008, ss. 15-16), Almanya, Avusturya bu tür ülkelere örnek olarak verilebilir.

Avrupalı devletler tarafından tasarlanan bir Avrupa İslâmı tanımlaması politik bir sürece gönderme yapmaktadır ve bu yüzden de bazı çevreler tarafından kuşkuyla karşılanmaktadır. Kavrama kuşuyla yaklaşanlara göre Avrupa İslâmı bir yönetsel projedir, amacı ise Avrupa'da asimile edilememiş Müslümanları Batı tarafından tanımlanmış ve asli unsurlarından arındırılmış bir İslâm'a yönlendirmek suretiyle asıl İslâm'ı yok etmektir (Perşembe, 2006, s. 12). Necdet Subaşı bunu “kültürel envanterinden yalıtılmış yeni bir formatta, Batılı bir İslâm tasarımı” olarak tanımlamakta ve (Subaşı, 2005a, s. 32) “Euro İslâm (Avrupa İslâmı), bir kimlik projesidir” demektedir (Subaşı, 2005b, s. 85). Avrupa İslâmı'nın siyasal bir kimlik projesi olduğunu düşünerek bunu güvenilir bulanların tutumlarını pekiştiren somut sebeplerin olduğu da görülmektedir. Mesela Fransa'ya uygun bir “Fransız İslâmı” tasarımı için Kur'an'dan bazı ayetlerin silinmesi gerektiği teklif edilmiştir. Çünkü tasarlanmış bir “Fransız İslâmı” anlayışına, Kur'an'ın bazı ayetleri ters düşmektedir. İddiaya göre bazı Müslüman danışmanlar Fransız İslâmı için yöneticilere raporlar sunmaktadır (A. Dağ, 2018, s. 180). Bu anlatılanlar politik olarak ve asimilasyon amaçlı tasarlandığı ileri sürülen Avrupa İslâmı için geçerlidir. Politik olmayan bir Avrupa İslâmı söylemine aşağıda değinilecektir.

Avrupalı devletlerin bir uzlaşma arayışı içinde olduklarının ikinci göstergesi, ise başta Almanya'da açılan İslâm İlahiyatı fakülteleri olmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde İslâm eğitimine yönelmiş olan yönetsel ilgidir. Almanya'da bu fakülteler lisans düzeyinde eğitim vermekte ve İslâm'ın en üst düzeyde kurumsal eğitimini temsil etmektedir. Öğretim kadrosu büyük oranda Müslümanlardan oluşmakta ve müfredatı ise İslâm dini esas alınarak oluşturulmaktadır. Bu fakülteler günümüzde Osnabrück, Erlangen Nürnberg, Frankfurt Goethe, Münster ve Tübingen üniversitelerinde aktif olarak eğitim vermektedir (Tosun, 2020, s. 298).

Bununla birlikte Avrupa ülkeleri tarafından girişilen uzlaşma arayışı tek taraflı değildir. Bu arayışın Müslümanlar tarafından kabul görmüş bir karşılığının bulunduğu da anlaşılmaktadır. Biz, teolojik bir temele dayanarak yükselen fundamentalizm ve/veya Selefilik akımlarının varlığını inkâr etmemekle

birlikte, Müslüman nüfus arasında teolojik bir temelden ziyade eylem odaklı hareket etmeye yönelik eğilimin güçlendiğini, sahici bir uzlaşının ancak bu şekilde tesis edilebileceğine dair inancın yerleşmeye başladığını savunmaktayız. Bu, elbette teolojinin tamamen terk edildiği anlamına gelmemektedir. Fakat onun sosyal eylemin oluşmasına yönelik bir amaçla yeniden yorumlandığı anlamına gelmektedir. Bu duruma örnek ise “Avrupa İslâmı”nın sivil nitelikli söylemidir. Biz, bu söylemi benimseyen entelektüellerin aslında sosyal eylemin oluşmasına ve uzlaşının eylem üzerinden sağlanmasına yönelik fikri bir çaba gösterdiklerini savunmaktayız.

“Avrupa İslâmı” söz konusu olduğunda dikkat çeken isimlerden biri Suriye kökenli Alman yazar Bassam Tibi’dir. Tibi, “Avrupa İslâmı” kavramının kendisine ait olduğunu ileri sürmekte ve bu kavramla Avrupa’da yaşayan Müslümanların entegrasyonu için ileri sürdüğü fikirleri teorize etmeye çalışmaktadır. O, Avrupa toplumlarında Kur’an’a dayalı yasalara değil Avrupa hukuk düşüncesine dayalı yasalara tabi olmak gerektiğini belirtir. Sebebi de Tanrı yasalarının tartışılmaz niteliğidir. Tanrı yasaları bu nedenle çok kültürcü uzlaşmalara izin vermez (Tibi, 2000, s. 273). Tibi’nin, kendi düşüncesini tasarlarken de sabit dini yasalara değil çoğulcu toplumsal koşullara dayanarak hareket ettiği görülür. Nitekim ona göre Avrupa’da sahici bir entegrasyondan bahsetmek için Müslümanlar İslâm egemenliği iddiasından vazgeçmeli, buna ek olarak laikliği, kültürel ve dinsel çoğulculuğu kabul etmelidir (Tibi, 2004, s. 59). Tibi, “sivil toplum” kavramının İslâmi düşünceye yerleştirilebileceğine ve İslâm’ın da buna uyum sağlayabileceğine inandığını belirtmektedir. Çünkü İslâm diğer medeniyetlerle etkileşime girme ve onlardan öğrenmeye dair tarihsel bir birikime sahiptir (Tibi, 1997, s. 27).

Bize göre Tibi’nin tanınırlığını arttıran ve aynı zamanda büyük eleştiri almasına yol açan neden, onun fikirlerinin “entegrasyonist” olmaktan ziyade “asimilasyonist” olarak yorumlanmaya elverişli olmasıdır. Gerçi o “Avrupa İslâmı” söylemini entelektüel veya akademik bir konudan ziyade bir entegrasyon politikasının altyapısı olarak gördüğünü açıkça belirtir (Tibi, 2000, ss. 233-234). Ancak onun, demokratik entegrasyon adını verdiği bu altyapı projesi, örneğin Almanya’da yukarıdan aşağıya yani tepeden uygulanmak durumundadır. Çünkü ona göre söz konusu İslâm topluluğunda demokratik olmayan güçler etkin olduğu sürece bunun kendiliğinden gelişmesi beklenemez (Tibi, 2000, s. 288). Yukarıda, bir devlet politikası olarak Avrupa İslâmı’na değinmiş ve asimilasyonist olduğu gerekçesiyle ona yöneltilen eleştirilerden bahsetmiştik. Bu eleştirenlerde sık sık Tibi’ye de atıf yapıldığı görülür. Çünkü onun fikirlerinin yönetsel bir plana kolay dönüştürülebilir nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

Bu konuda dikkat çeken isimlerden biri de Mısır kökenli İsviçreli yazar Tarık Ramazan’dır. Onun “Avrupalı Müslüman Olmak” (To be a European Muslim) adlı kitabı konuya yaklaşımını özetler niteliktedir. Buna göre; Avrupa’daki Müslümanlar artık Avrupalı olmuştur. Bu Müslüman toplumun kendi sorunlarını kendilerinin çözmesi, ihtiyaç duyduğu dini bilgiyi kendilerinin üretmesi gerekmektedir. Ancak bu bilgiyi üretirken referans noktası, göç ederek ayrıldıkları Asya veya Afrika değil Avrupa olmalıdır. Avrupalı Müslümanlara hitap edecek bir İslâm’ın etnik ve kültürel kökenlerin kalıntılarından arındırılmış olması gerekmektedir. Bunun için de o, köken kültürleriyle bağını sürdüren her türlü araçtan kurtarılmalıdır. Örneğin İngiltere’de yaşayan İslâm, aslında İslâm’ın bizzat kendisinden ziyade onu yaşamanın Asyalı bir biçimidir. Ona göre aslında genç nüfus Avrupalı bir İslâmı yaşama

sürecine girmeye başlamıştır. Atalarının yaşadığı “taşra İslâmı”nı yaşamak bunlar için artık söz konusu değildir (Ramazan, 2005, s. 149).

Söz konusu iki yaklaşımda da ortak olan şey İslâm adına üretilmiş eski geleneğin dışlanması ve İslâm'ın yeni bir kültürel ortam içinde tekrar yorumlanmasıdır. Avrupa İslâmı söylemine kuşkuyla bakanların endişeleri bize göre buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü onlara göre böyle bir yaklaşım İslâm'ı manipülasyonlara açık hale getirebilir. Mesela Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından dini radikalizm hakkında hazırlanan bir raporda bu konuya da girilmiş ve “Avrupa İslâmı”nın fıkıh, kelam ve tasavvufu olmayan bir İslâm anlayışı olduğu, onu yozlaşmadan koruyacak bir gelenekten ve manipülasyonlara karşı savunacak bir teolojiden mahrum olduğu belirtilmiştir (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2015, s. 16). Bunun yanında Avrupa İslâmı'na endişeyle bakan kesim Müslümanlarla sınırlı değildir. İslâm'a karşı olan Avrupalı bir kesim için de tam aksine bu, Avrupa'nın İslâmlaştırılmasından başka bir şey değildir. İslâm radikalliği ve cihatçılığının Avrupa etiketi altında yayılmasını sağlama girişimidir (Şahin, 2016, s. 387).

Avrupa İslâmı –yukarıda da geçtiği üzere- yekpare bir sürece ve anlayışa gönderme yapmamaktadır. Birbirinden farklı görüşlerin kendini, bu kavrama atıf yaparak ifade etmesi bunun göstergesidir. Ancak nihai manada, Avrupa İslâmı, Müslümanların Avrupa'ya uyumunu konu edinen şemsiye bir kavram niteliğindedir. Nitekim Müslümanların uyum sağlamasına ve dinlerini Avrupa şartlarına göre yeniden biçimlendirmesine yönelik güçlü bir beklenti oluşmuş durumdadır. Gerek entegrasyonun nasıl gerçekleşeceği gerekse İslâm'ın Avrupa'da nasıl yorumlanacağı konusunda oldukça farklı pozisyonlar bulunmasına rağmen bu beklenti genellikle “Avrupa İslâmı” kavramıyla ortaya konulmaktadır (Şahin, 2016, s. 387). Konuyla alakalı yapılan ampirik bir çalışmada konunun Türkiye'deki araştırmacılar tarafından ele alınışı incelenmiş, onların, uyum sorununun çözülebileceğine dair iyimser bir beklenti içinde oldukları tespit edilmiştir. Buna göre Avrupa'daki Müslümanların kendilerine özgü orijinal bir kimlik geliştirebilmeleri mümkündür. “Avrupa İslâmı” ise şimdi olmasa bile gelecekte bu kimliği tanımlamak için kullanılabilir (Ağçoban, 2016a).

Sonuç

Günümüzde İslâm dini ve buna bağlı olarak da Müslümanlar tartışmasız şekilde Avrupa'nın bir parçasıdır. Ancak bu durum gerek teolojik gerekse kültürel ve sosyolojik açıdan birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Başörtüsü, eğitim ve ibadet yerleri sorunu gibi kamusal alanda yaşanan sorunlar, İslâm'ın gerici bir din olduğuna yönelik tutumlar, aşırı sağ ve İslamofobik söylemin yükselişi, belli başlı sorunlardır. Müslümanların Avrupa'yı, Avrupa'nın da İslâm dinini deneyimlediği bu süreçte İslâm'ın asimile edileceği korkusu, Avrupa'nın İslâmlaşacağı korkusuyla paralel olarak gelişmektedir. Birbirini besleyen bu korku sarmalından çıkan problemlerin teolojik bir kanalla kurulacak anlaşma ortamında çözülmesi mümkün gözükmemektedir. Nitekim 20. yüzyıl ortalarından itibaren teolojik diyalog zeminine müracaat etme yolları aranmıştır; ancak bu yollar her ne kadar bireysel çapta bazı sorunların çözümünde rol oynamış olsa da kitlesel ölçüde etkili olamamıştır. Günümüz şartlarında da teolojik temelli bir uzlaşının gerçekleşme ihtimalinin düşük olduğu görülmektedir. Gerçi Hıristiyan teolojisinde üretilen dini çoğulculuk fikri, tüm ayrışma alanlarını aşmayı vaat eder gözükmemektedir; ancak

aynı fikrin, İslam teolojisi açısından ciddi bir karşılığının olmadığı ve mevcut koşullar açısından sahici bir uzlaşma ortamı tesis etmekten de uzak olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan barışçıl bir ortam için alternatif bir yolun daha mümkün olduğu yönünde nispeten yeni fikirler de kendisine yer bulabilmektedir. Söz konusu bu fikirlerin üzerine oturduğu zemin, Avrupa koşullarının kendine özgü durumudur. Diğer bir ifadeyle, bu söylemde Avrupa sosyolojisi adeta ontolojik olarak diğer unsurlardan ayrılır ve yeni olan her şeyin eski olanlarla birlikte, üzerinde yeniden tanımlandığı bir zemin haline getirilir. Söz konusu yaklaşımda, Avrupa zemininde yeniden ele alınması gereken unsurlardan biri de İslam teolojisi ve buna bağlı uygulamalardır. Bizim bu çalışmada dikkat çekmeye çalıştığımız esas nokta burasıdır. İster asimilasyonist bir sürece gönderme yapsın, isterse de İslam ilkelerinin esnek bir yapısı olduğu yönündeki İslami fikirlere dayansın her iki yaklaşımda da ortak olan nokta Avrupa koşullarının merkezde bulunmasıdır. Hem Avrupa'da yaşayıp hem de mesela Asya'daki gibi davranmak isteyen grupların, "radikal" adı altında, sadece Avrupalı yerliler tarafından değil Müslümanlar tarafından da belli ölçüde dışlandığı artık bilinen bir durumdur.

Hem Avrupalı devletler ve milletler hem de orada yaşayan müslümanlar tarafından sahici bir uyum ortamı sağlanması yönünde büyük çapta bir beklenti oluşmuş durumdadır. Bu beklenti, iki taraf açısından da teolojiden ziyade sosyal eylemi referans almaya yönelmiş gözükmektedir. Sosyal eylemden kasıt, Avrupalı yerlilerle göçmen Müslümanların etkileşimi sonucunda ortaya çıkan ortak bir dünyayla ilgili fiili bir durumdur. Burada teoloji tamamen göz ardı edilmiş değildir, onun geleneksel ve kültürel bağlarından ayrılarak güncel koşullarda yeniden yapılandırılması üzerinde durulmaktadır.

Uzlaşma arayışının sosyal eylem zemininde tasarlandığını gösteren somut örnekler de vardır. Bunlardan biri "Avrupa İslâmı" söylemidir. Bu söylemin yekpare bir yapısı yoktur, farklı bağlamlarda farklı anlamları ifade etmek için kullanılabilir. "Avrupa İslâmı"nın biri politik diğeri sivil nitelikli olmak üzere iki temel tanımlama alanının olduğu görülmektedir. Politik nitelikli olanı daha çok Müslümanların eğitim koşullarına odaklanmakta, onların ihtiyaç duyduğu tüm eğitimin ülke içinde karşılanması için politik araçları devreye sokmaktadır. Sivil nitelikli olanı ise İslâm'ın teolojik yapısının ve buna bağlı bazı uygulamaların Avrupa koşullarına göre başta entelektüel ve akademik düzeyde yeniden yapılandırılması gerektiğini öngörmektedir. Burada önemli olan detay, hareket noktası ve öncelikli referansın teolojiden ziyade fiili koşullar olmasıdır. Eylemin teolojiden önce gelmesi, bazı Müslüman çevrelerce dini ilkeler açısından "riskli" kabul edilse de başka bazı çevreler için bu, risk olmadığı gibi aksine gereklidir. Giderek yaygınlık kazanan "Avrupa İslâmı" söylemi, bunun gerekli olduğuna dair inancın yaygınlaştığını göstermektedir. Medeniyetler, bir gün ilkel, savaşçı ve tasfiyeci reflekslerle dünyayı büyük bir kaosa çevirmedikleri sürece de bunun ilerleyerek devam edeceği anlaşılmaktadır.

Asimilasyonist bir sürece gönderme yapmadığı sürece "Avrupa İslâmı" melez bir İslâmî anlayışın örneklerinden sayılabilir. Burada iki failli yeni bir tasarım söz konusudur. Faillerden biri soyut bir aktör olarak Avrupa koşullarıdır. Diğeri ise Asyalı veya Afrikalı yorumlarından arınmış bir İslâm teolojisidir. Her ne kadar İslâm ülkelerinde bu kavrama ve gönderme yaptığı süreçlere dair kuşkuyla bakanlar bulunsun da süreç İslâm ülkelerinin kontrolünde değildir. Bugün daha çok teorik olarak tartışılan "Avrupa İslâmı"nın gelecekte pratik biçimlerinden bahsetmek de mümkün gözükmektedir. Bu da tıpkı

İslâm düşünce tarihinin geçmişinde yer alan Hicaz Ekolü, Irak Ekolü, Medine Ekolü gibi ekollere benzer şekilde, gelecekte Almanya Ekolü, İngiltere Ekolü, Fransa Ekolü, Avusturya Ekolü gibi yeni ekollerin konuşulabileceği anlamına gelmektedir. Çünkü İslam düşünce tarihinde Hicri 2. yüzyılda oluşan ekolleşmenin nedeni İslam teolojisinin ve özellikle de buna bağlı İslam fıkının bir geleneğinin olmamasıydı. Diğer bir ifadeyle o dönemde İslam dininin bir teolojisi vardı ancak onun pratik hayata nasıl aktarılacağını gösteren sistematik bir geleneği yoktu. Hz. Peygamberin hayatındaki pratiklerin taklit edilmesini öneren görüş ise yetersiz kalıyordu. İslam düşünce tarihindeki ekolleşme, geleneğin olmadığı bu ortamda var olmuştur. Bugün ise o ekoller artık bir gelenek haline gelmiş durumdadır. Ancak Avrupa'nın sosyal şartları o geleneklerin kendi toplumlarına nüfuz etmesine karşı dirençlidir. Tarihsel okumaya dayanarak şu tahminde bulunmak mümkündür: 8. yüzyılda Basralılar veya Hicazlılar herhangi bir gelenek olmadan İslam'ın pratik formüllerini yazmayı başardılarsa bunu gelecekte Alman veya İngiliz müslümanlar da yapabilir. Böyle bir tahminin doğru çıkıp çıkmayacağını ancak zaman gösterebilir. Biz burada ileri sürdüğümüz iddiaları tarihsel bir okumaya dayandırmıyoruz, Avrupa'da İslam dininin geleceğini Avrupa'nın fiili koşullarının belirlemeye başladığı yönündeki sosyolojik bir tespiti dayandırıyoruz.



Kaynakça

- Ağçoban, S. (2016a). A panoramic overview from Turkey on the Islamic case in Europe. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 2(2), 428-440.
- Ağçoban, S. (2016b). Dinsel şiddet bağlamında Seta'nın "Almanya'da İslamofobi 2015" raporunun değerlendirilmesi. *Bilimname*, 2016(32), 147-163.
- Antes, P. (2005). Avrupa'da İslâm (S. Turan, Çev.). *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, V (2), 203-218.
- Aydın, H. (2003). Avrupa Birliği sürecinde İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki teolojik müştereklere ve kültürel farklılıklara bir bakış. *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu*, 263-272. <http://ktp2.isam.org.tr>
- Bauman, Z. (2013). *Sosyolojik düşünmek* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z., & Obirek, S. (2018). *Tanrı'ya ve insana dair* (Çev. A. E. Pilgir). Ayrıntı Yayınları.
- Bruinessen, M. van, & Allievi, S. (2012). Önsöz. İçinde A. Tuygan (Çev.), *Avrupa'da müslüman öznenin üretimi: Fikirler bilinçler örnekler*. İletişim Yayınları.
- Canatan, K. (2006). Avrupa'da İslâm'ın gelişimi: Etnisite-Din ilişkileri üzerine bir analiz. *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi / Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 1, 32-36.
- Crafford, D. (2007). Dinler teolojisi bağlamında çok dinli bir kontekste misyon (Çev. S. Turan). *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, VII (1), 273-286.
- Çakmak, M. (2014). *Çağdaş Batı ve İslâm düşüncesinde dinsel Kapsayıcılık*. İz Yayıncılık.
- Çelebi, İ. (2016). Farklı inanç gruplarıyla bir arada yaşamının dinî/teolojik bakımdan imkânı. *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi (İlmî Toplantı)*, 145-155.
- Dağ, A. (2018). Avrupa ve modernite sarmalında bir İslâm arayışı olarak: Euro-İslâm. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 165-184.
- Dağ, E. A. (2018). Dini ötekine yeni bir yaklaşım olarak karşılaştırmalı teoloji. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (38), 87-110.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. (2015). *Daiş'in temel felsefesi ve dini referansları Raporu*. Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://dosya.diyanet.gov.tr/DIYKDosya/YayinDosya/783591fa-9f88-41b7-ab2f-3d0fa114f500.pdf>
- Düzgün, Ş. A. (2017). Avrupa'da intifada: İslâmofobi ve Batı'da İslâm'ın geleceği üzerine. *İlahiyat Akademi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 6, 105-111.
- Düzgün, Ş. A. (2000). Sosyal teoloji: Kelâm'ın fonksiyonel yapısı. İçinde A. B. Ünal & A. B. Baloğ (Ed.), *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; ss. 159-169). Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Eyüpoğlu, O., & Okuyan, M. (2008). Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı: Ma'rûf kavramı örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(26-27), 175-213. <https://doi.org/10.17120/omuifd.76926>
- Eyüpoğlu, O., & Yıldız, M. (2014). Kur'an ve tarihsellik: Beşeri eylemin toplumsal sınırı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 97-130.
- Gedik, M. (2021). *Ahsen sosyal hizmet modeli: İslami sosyal hizmet yaklaşım*. Efe Akademi Yayınları.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşiman sınırlar* (Çev. E. Ünal). Metis Yayınları.

- Günay, Ü. (2014). *Din sosyolojisi*. İnsan Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2006). Kültürlerarası barış ve bir arada yaşamının teolojik temelleri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darulfunun İlahiyat*, 14, 17-28.
- Güner, O. (2021). 2019 seçimleri sonrasında Avrupa Parlamentosu'ndaki siyasal grupların Türkiye'ye karşı pozisyonları. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(1), 577-605. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.633177>
- Hanafi, H. (1978). Teoloji mi antropoloji mi? (Çev. M. S. Yazıcıoğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, 505-531.
- Harman, Ö. F. (2013). *Yuhannâ ed-Dımaşkî* (C. 43, ss. 580-582). TDV Yayınları. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/43/C43014133.pdf>
- Hegel, G. W. F. (2016). *Din felsefesi dersleri* (Çev. D. N. Kadioğlu). Pinhan Yayıncılık.
- Hoffer, E. (2010). *Kesin İnançlılar* (E. Günur, Çev.). Plato Film Yayınları.
- Huntington, S. P. (2015). *Medeniyetler çatışması ve dünya düzeninin yeniden kurulması* (Çev. M. Turhan & Y. Z. C. Soydemir, 14. bs). Okuyan Us.
- Kalın, İ. (2007). *İslâm ve Batı*. İsam Yayınları.
- Kallis, A. (2015). Islamophobia in Europe: The radical right and the mainstream. *Insight Turkey*, 17(4), 27-37.
- Kanık, C. (2018). Almanya'da Selefî hareket. *Journal of International Social Research*, 11(59), 1338-1345. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2740>
- Kılınç, R. (2006). İslâm ve Avrupa entegrasyonu. *Liberal Düşünce (Dergi)*, 11(44), 27-38.
- Kirman, M. A. (2010). İslamofobinin kökenleri: Batılı mı Doğulu mu? *İslâmî Araştırmalar (Dergi)*, 21(1), 21-39.
- Klausen, J. (2008). *İslâm'ı yeniden düşünmek: Batı Avrupa'da siyaset ve din* (M. Aydın, Çev.). Liberte Yayınları.
- Köylü, M. (2001). Dinsel dışlayıcılık (Eksklusivizm). İçinde C. S. Yaran (Ed.), *İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu* (1. Baskı, ss. 29-65). Kaknüs Yayınları.
- Kurt, F. (2019). dini istismar eden örgütlerin şiddet ve terör konusundaki teolojik gerekçeleri. *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 31, 77-98.
- Mümin, A. (1992). "İslâm köktenciliği" üzerine -basmakalıp bir ifadenin soykütüğü (Çev. M. Uyanık). *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VI (3), 165-171.
- Nasr, S. H. (2001). İslâm-Hıristiyan diyalogundaki teolojik birkaç meseleye dair yorumlar (A. Arkan & F. Aydın, Çev.). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 77-88.
- Nielsen, J. S. (2005). Önsöz. İçinde A. Meral (Çev.), *Avrupalı Müslüman olmak: Avrupa bağlamında İslâmî kaynakların incelenmesi* (ss. 17-20). Anka Yayınları.
- O'Brien, P. (1994). Avrupa'da Liberalizme karşı İslâm (Ö. Eraydın, Çev.). *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, II (2), 63-77.
- Okumuş, E. (2013). Toplumsal değişim ve din. İçinde M. Bayyigit (Ed.), *Din Sosyolojisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; ss. 131-160). Palet Yayınları.

- Perşembe, E. (2006). Avro-İslâm ya da?... Çok kültürlü Avrupa'da müslümanların entegrasyonu. *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 1, 5-13.
- Ramazan, T. (2005). *Avrupalı Müslüman olmak: Avrupa bağlamında İslâmi kaynakların incelenmesi* (A. Meral, Çev.). Anka Yayınları.
- Roy, O. (2013). Avrupa'da İslâm: Dinlerin çatışması mı yoksa dindarlıkların bir noktada buluşması mı? (Çev. İ. Gönenc). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(27), 249-261.
- Schuon, F. (1992). *Dinlerin aşkın birliği* (Y. Keskin, Çev.). Ruh ve Madde Yayınları.
- Sondar, A. (2005). İsveç'te Müslümanlar ve İslâm. İçinde K. Canatan (Ed.), *Avrupa'da İslâm*. Beyan Yayınları.
- Subaşı, N. (2005a). *Euro İslâm: Fransa'da Türk göçmenler din, Kimlik ve Entegrasyon Sorunları*.
- Subaşı, N. (2005b). Gecikmiş bir kimlik tartışması: Euro İslâm. *Karizma*, 6(24), 85-95.
- Şahin, E. (2016). Avrupa'da dine yaklaşımlar ve İslâm algıları. İçinde M. Sülün (Ed.), *Bütün Boyutlarıyla Din* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; 1. Baskı, ss. 375-388). Kur'an Çalışmaları Vakfı. <http://ktp2.isam.org.tr>
- Taştan, A. (2002). Avrupa'da İslâm: Geleneğin yeniden inşası. *EKEV Akademi Dergisi*, 6(13), 43-56.
- Tatar, B. (2001). Kelam'a göre öteki dinlerin durumu. İçinde C. S. Yaran (Ed.), *İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu* (1. Baskı, ss. 285-305). Kaknüs Yayınları.
- Tibi, B. (1997). The cultural underpinning of civil society in Islamic civilization: Islam and democracy-bridges between the civilization. *Transactions (Dergi)*, 7, 23-31.
- Tibi, B. (2000). *Boğaz'ın iki yakası: Avrupa ve İslamcılık arasında Türkiye* (Çev. S. Kabakçıoğlu). Doğan Kitap.
- Tibi, B. (2004). Avrupa'daki müslüman göçmenler: Avro İslâm ile gettolaşma arasında. İçinde N. Alsayyad & M. Castells (Ed.), & Z. Savan (Çev.), *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslâm: Küreselleşme çağında siyaset kültür ve vatandaşlık*. Everest Yayınları.
- Tosun, C. (2020). Avrupa'da İslâm ilahiyatı: Almanya odaklı bir İnceleme. *Dini Araştırmalar*, 23(59), 285-308. <https://doi.org/10.15745/da.789577>
- Uzunçayır, C. (2021). Avrupa aşırı sağının yerlici ideolojisi: Antisemitizmden İslamofobi'ye. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 17(60), 164-186.
- Vergin, N. (1996). Avrupa ve İslâm ya da Avrupa'da İslâm. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı)*, 11-20.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve toplum* (L. Boyacı, Çev.; C. 1). Yarın Yayıncılık.
- Yaran, C. S. (2001). Dinsel kapsayıcılık (İnkusivizm). İçinde C. S. Yaran (Ed.), *İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu* (1. Baskı, ss. 67-82). Kaknüs Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (t.y.). *Hak dini Kur'an Dili* (C. 2). Yenda Yayın.

