

Bülent Uçar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*¹

Würzburg: Ergon Verlag, 2005, 405 s.

Muhammed İkbâl İMAMOĞLU*

Türk işçi göçünün kırkınıcı yılı, 11 Eylül, öğretmenlerin başörtüsü ve İslâm din dersi meseleleri münasebetiyle Almanya, XXI. yüzyıla İslâm'ın ve Müslümanların kendi toplumu içerisindeki konumunun ne olduğu/olması gerektiği sorusunu merkeze alan bir dizi gündem maddesiyle girdi.² Bu süreçte yaşanan yoğun tartışmalar neticesinde dönemin hükûmeti, bugüne kadarki İslâm siyasetinin gözden geçirilmesi ve yeni bir kurumsal yapılanmaya gidilmesi gerektiği kanaatine vardı. Bu bağlamda atılan en mühim adımlardan ikisi; din adamları, imamlar ve İslâm din dersi öğretmenleri yetiştirmek üzere Alman üniversiteleri bünyesinde İslâm İlahiyatı bölümlerinin açılmaya başlaması ve 2006 yılında İçişleri Bakanlığı tarafından İslâm Konferansı'nın (*Islamkonferenz*) kurulmasıdır. Bülent Uçar, hâlihazırda bu sürecin bir meyvesi olarak 2012'de Osnabrück Üniversitesi bünyesinde kurulan ve bugün itibarıyla Almanya'nın en büyük İslâm İlahiyatı Enstitüsü olan *Institut für Islamische Theologie*'de görev yapmaktadır.³ Onun doktora tezi olarak Bonn Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne⁴

* Doktora öğrencisi, Karls-Ruprecht-Universität Heidelberg, Hukuk Fakültesi.

1 Eserin adı Türkçe olarak şöyle çevrilebilir: *Dini ve Toplumu Reforme Etmenin Aracı Olarak Hukuk: Şeriat ve Mezhepler Konusu Etrafında 20. Yüzyılda Türkler Arasında Yaşanan Tartışmalar*.

2 Almanya ve Avrupa'da İslâmiyet ve Müslümanlar hakkında çok çeşitli başlıklar altında yürütülmekte olan tartışmalara dair genel bir değerlendirme için bkz. Kai Hafez, *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*, Bielefeld: Transcript, 2013. Eserin İngilizcesi için bkz. *Islam in "Liberal" Europe. Freedom, Equality, and Intolerance*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2014. Aynı dönemde Fransa'da yaşanan tartışmalar için bkz. Joan Wallach Scott, *The Politics of The Veil*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

3 Frankfurt, Münster, Erlangen ve Tübingen üniversitelerinde de benzer bölümler kurulmuştur.

4 Bonn Üniversitesi'nde "İslâm bilimi" (*Islamwissenschaft*) bölümü, kurumsal olarak felsefe fakültesinin altında yer alan "Doğu ve Asya Bilimleri Enstitüsü" (*Institut für Orient- und Asienwissenschaften*) bünyesinde bulunmaktadır.

sunduğu bu çalışma, tam da tartışmaların hararetli bir şekilde devam ettiği dönemde kaleme alınmış olmasından dolayı gerek bugüne kadar yaşanan sürecin, gerekse bundan sonra yaşanacak olan gelişmelerin anlaşılabilmesi için incelenmesi gereken önemli çalışmalardan biridir.

Eserin Soruları ve Odağı⁵

Uçar, eserinde “İslâm dininin temelleri, onun yeni şartlara ayak uydurabilme kabiliyetinin olup olmadığı cihetinden entelektüel düzeyde tartışılmıyor!”, “Almanya’da hâlâ İslâm’ın reforme edilmesi gerektiğini savunan bir akım yok!” şeklinde Batı kamuoyunda sıkça dile getirilen iddiaları çürütmek gayesiyle (s. 35) şu soruları tartışmayı amaçlamaktadır: Müslümanlar, Şeriat’ı *geleniğin vesayetinden* (s. 324), kendilerini mezheplerin bağından kurtarmak ve yeni yorumlar geliştirmek hakkına sahip midir (s. 32)? Telifke imkân var mıdır (s. 22)? Türkiye’de İslâm hukuku devlet teşkilatının dışına itilmiş olduğu hâlde, mezheplerin Müslümanların gündelik hayatını hâlâ büyük oranda şekillendirmeye devam etmesi nasıl mümkün olmaktadır (s. 20)? Bu sorular hakkında fikir beyan etmeye kalkışmak, yazara göre aslında tehlikeli bir teşebbüstür. Zira Şeriat, yalnızca dinî hayatı değil, siyasi, ekonomik ve toplumsal hayatı da düzenlemek iddiasında olduğundan dolayı (s. 32), ictihad ve mezhepler konusu etrafındaki tartışmalar olağanüstü şekilde tahrik edilmiş bir ruh hâliyle yapılmaktadır. Bu nedenle tartışmalarda bilimsel gerekçeler bireysel saldırı ve hakaretlerle içiçe girmektedir (s. 20 vd.).

Yakın dönemde gerek Türkiye’de gerekse Avrupa’da devlet başkanları, siyasi parti liderleri ve entelektüeller, zamanın şartlarına uygun bir şekilde yeniden yapılandırılmış, “reform edilmiş bir İslâm” (*Reform-Islam*) çağrısı yapmışlardır. Sekülerleşmiş Müslümanlardan oluşan diğer bir grup ise Şeriat’ı tamamen ortadan kaldırmak ve yerine ibadetleri ve hukuk kuralları olmayan bir din ihdas etmek istemektedirler. Bu konularla ilgili olarak bilimsel toplantılar, sempozyumlar ve televizyon tartışmaları yapılmaktadır. Bu nedenle de tartışmayı bazı alimlerin teorik düzeyde sürdürdükleri ilmî bir tartışmadan ibaret görmek safdillik olacaktır (s. 32 vd.).

Uçar, çalışmasının İslâm araştırmaları sahasında Batı’da önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindedir, zira bugün Batılı İslâm uzmanlarınca Türkiye üzerine yapılan araştırmalar ağırlıklı olarak siyaset bilimi perspektifini esas almakta ve Atatürk-sonrası dönemde İslâmiyet’in yeniden canlanması konusuna yoğunlaşmaktadır. Bu araştırmalarda daha ziyade tarikatlar, siyaset, askeriye ve sivil toplum arasındaki karşılıklı etkileşim incelenmektedir (s. 25). Fakat bu türden bir odaklanma, meselelerin sağlıklı bir şekilde

5 Başlıklar tarafımızdan konulmuştur.

değerlendirilebilmesini önemli ölçüde engellemektedir.⁶ Müslümanların kendi aralarında yaptıkları tartışmaları konu alan, malzemeleri yoğun olarak ve içeriden bir gözle değerlendirip sistematize eden çalışmalar, İslâmiyet'le ilgili diğer araştırmalara kıyasla henüz emekleme aşamasındadır. Özellikle Müslümanların Türkiye'de İslâm hukukuna dair kendi aralarında geçen on yıl zarfında yürütmüş oldukları tartışmalar henüz hiçbir yerde etraflıca incelenmemiştir (s. 26 vd.). Bundan başka Türkiye, coğrafi, siyasi, tarihî ve dinî özellikleri sebebiyle Hristiyanlık/Batı ve İslâm/Doğu arasında gerçekleşecek olan sağlıklı bir diyalog için anahtar ülke olma imkanına sahipken, Almanya'da yapılan İslâm araştırmalarında üvey evlat muamelesi görmektedir (s. 28). Ayrıca Almanya'da İslâm bilimleri sahasında yapılan tartışmalarda Sünnî İslâm'ın kendi içindeki çeşitliliği yeteri kadar göz önünde bulundurulmamaktadır (s. 323). Müslüman ve gayrimüslimler tarafından yapılan birçok araştırmada Şeriat statik bir sistem olarak algılanmaktadır (s. 325). Hâlbuki Müslümanların kendi aralarında yaptıkları tartışmalar geleneksel çevreler içerisinde bile dışarıdan algılandığından ve düşünüldüğünden çok daha heterojen ve çoğulcudur (s. 331).

Almanya'da yaşayan Türkler, Alman toplumu tarafından önemli bir tedirginlik kaynağı olarak görülmektedir. Hatta bazılarına göre İslâmiyet, Türklerin Alman toplumuna uyum sağlamasının önündeki en büyük engeldir. Zira onlara göre Şeriat'ın geleneksel hükümleri, Alman Anayasası ve insan haklarıyla uyumlu değildir (s. 323 vd.); Müslümanlar, dinlerinden dolayı rasyonel argümanlara itibar etmemektedirler (s. 325). Bu yargılara binaen birçok hukukçu, diğer dinlerin mensuplarına tanıdıkları özgürlükleri, Müslümanlar söz konusu olduğunda, bunların "dinlerinden ötürü saldırgan" oldukları gerekçesiyle sınırlama yoluna gitmektedir (s. 323 vd.). Fakat bu durumun oluşmasında kusur tek tarafa ait değildir; bilakis İslâm'ın Almanya'daki hukuk ve düzen algısıyla uyuşması çoğu zaman mümkün olmayan hükümlerinin de payı vardır (s. 31). Bundan başka, Müslümanların güncel sorunların çözümlerini eski kaynaklara atıfla gerekçelendirmeleri de toplumda kendilerinin tamamen anlayışsız bir tavırla karşılaşmalarına neden olmaktadır (s. 32). Hâlbuki laik bir ülke olan Türkiye'de yaşanan tartışmalar, bize İslâm hukukunun klasik hükümlerinin Avrupaî bir tarzda nasıl yorumlanabileceğine dair fikir verebilecek ve bu tartışmalarda üretilen çözümler Avrupa'ya aktarılabilir mahiyettedir (s. 35). Bu nedenle Türkiye'de yaşanan tartışmaların sonuçları, gerek Batı etkisiyle şekillenmiş toplumlarda yaşayan Müslümanların gündelik

6 Çalışmasında yerli ve yabancı araştırmacıların tarikatlara ve siyasal İslâmcılıkla ilgili olarak yapmış oldukları araştırmalara dair bol miktarda kaynak kullanan Uçar'ın, bu araştırmalarda dile getirilen pek çok görüşün isabetsizliğini büyük bir özgüvenle ortaya koyduğunu belirtmekte fayda vardır.

hayatları (s. 37), gerekse Avrupa'da barışçıl bir müşterek hayatın kurulabilmesi açısından büyük öneme sahiptir (s. 30).

Osmanlı Devleti'nin Son Dönemindeki Tartışmalar

Uçar'a göre, ictihad ve mezhepler meselesinin tek boyutlu anlaşılması mümkün değildir ve konuyu ele alırken İslâm hukuku ve metodolojisi ile birlikte (s. 21), tartışmalara etki eden tarihsel ve sosyo-politik şartlar da göz önünde bulundurulmalıdır (s. 22). Bu yüzden yazar, çalışmasının ikinci bölümünde mezhepler hakkındaki tartışmanın tarihçesini kısaca verdikten sonra, konuya dair Osmanlı Devleti'nin son döneminde yapılan tartışmalara değinmektedir.

Uçar, her ne kadar modernist fıkıh tarihi anlatısının⁷ belirli siyasi ve toplumsal sorunların tesiri altında ortaya çıktığının farkında ise de (s. 54 vd.), tarihçe kısmında büyük ölçüde oryantalist literatüre atıf yaparak bu anlatıyı ana hatlarıyla tekrarlamakta ve böylece kendisinin modern dönem öncesi fıkıh geleneğini nasıl değerlendirdiğinin ipuçlarını vermektedir (s. 47 vd.).

Tarihçeye dair girizgâhtan sonra yazar, "ictihad *enstrümanı*" kullanılarak mezheplerin sağlam yapısının Osmanlı'nın son döneminde nasıl değiştirilmeye çalışıldığına ve bu teşebbüslerin ne tür tepkilere yol açtığına değinmektedir (s. 54). Uçar, bu dönemde yaşanan tartışmalarda dört farklı akımın belirginleştiği tespitini yapmaktadır: (1) *Modern gelenekçiler* (Namık Kemal, Ziya Paşa çizgisi) (s. 55-57); (2) *Modernistler* (Cemaleddin Afgani çizgisi) (s. 58-60); (3) *Dinden uzaklaşan aşırı çizgi* (İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, Celal Nuri İleri vd. çizgisi) (s. 60, 85-88); (4) *Yerlilik (Nativismus)* (Ahmed Cevdet Paşa, A. Vasıf Efendi, Mustafa Sami Efendi çizgisi) (s. 61). Ardından bu akımların kimler ve hangi çevreler tarafından temsil edildiğini müşahhas şahıslar üzerinden göstermekte ve dikkatini daha ziyade tartışmaların iki ana kutbunu temsil ettiğini düşündüğü ve "Konservatif Çizgi" (s. 65-73) ve "Reformist Çizgi" (s. 74-85) şeklinde sınıflandırdığı akımlar üzerine yoğunlaşmaktadır; ancak her iki akımın "aşırı"⁸, "ılımlı", muhalif çizginin belli görüşlerini benimseyen⁹ ya da iki akımın ortasında bir yerlerde duran¹⁰ mensuplarının da bulunduğunu belirtmektedir. Ardından bu akımları temsil eden alimlerin/düşünürlerin

7 İslâm ilimler tarihine dair modernist anlatıyı eleştiren ve farklı bir bakış açısı geliştiren bir çalışma için bkz. İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 28, (2010/1), s. 1-67.

8 Mesela ictihadın uygulanma alanını fazla daralttığından dolayı, İskilipli Atıf Efendi yazara göre *oldukça (äußerst)* konservatiftir (s. 68).

9 Rızaeddin b. Fahreddin, kendisi reformist olmasına rağmen, çok az alimin ictihada ehil olabileceğini kabul etmekle düşünce sistemi içerisinde konservatif bir öge barındırmaktadır (s. 84).

10 Elmalılı Muhammed Hamdi ve Mehmet Akif gibi (s. 74 dn. 98).

ictihad, İslam hukukunda değişim ve mezheb gibi konulardaki görüşlerini betimlemektedir.

Uçar'a göre, bu süreçte Müslümanların çöküşünden tarikatların yanında mezheplerin de sorumlu görülmesi, büyük çoğunluğu konservatif düşünceleri benimseyen ulema arasında ciddi bir huzursuzluğa yol açmıştır (s. 62). Lâkin farklı görüşlerin varlığına rağmen, bu dönemde toplumsal çoğunluk hâlihazırdaki hukuk ve toplum modelinin geçerliliğinin kalmadığı ve artık savunulamayacağı fikrini benimsemiştir (s. 64).

1950-1989 Yılları Arasındaki Tartışmalar

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Cumhuriyet'in kuruluşundan 80'li yılların sonuna kadar geçen süre zarfında Türkiye'de İslâm'ın konumuna dair genel bir tablo çizilmektedir: Yeni dönemde modernistler, siyasi rejime entegre oldular ve dinin (örn. namaz ve ezanın) Türkçeleştirilmesi yönündeki resmî siyasetin öngördüğü reformları meşrulaştırma gayretine giriştiler (s. 110). Kemalist reformların baskıcı ve dışlayıcı karakteri, alimlerin toplumsal ve siyasi hayattan geri çekilmelerine ve daha tutucu bir tavır geliştirmelerine neden oldu. 1950 sonrasında demokratikleşme dönemine girilmesiyle birlikte geleneksel güçler ve İslâmiyet'e dair tartışmalar tekrar gün yüzüne çıkmaya başladı (s. 118). Fakat bu dönemde, dindarlar üzerinde ciddi bir baskı oluşturan uygulamaların kaldırılması meselesi aciliyet kazandığından dolayı, mezhepler konusu ilk aşamada tartışılan konular arasında yer almamıştır. Ayrıca bu konuyu tartışma ehliyetine gerçekten sahip alimler de henüz ortada yoktur. Bu nedenle mezheplerin konumuna dair tartışma ancak 60'lı ve 70'li yıllarda, konservatif bir örtü ardından tekrar gündeme gelmiştir. Bu dönemde dinî hayatta bir canlanma olduğu gibi, Batılı bir eğitim almış olan ilâhiyatçılar da yetişmeye başlamıştır (s. 124).

Tartışmaların siyasi ve tarihî arka planına dair bu girizgâhtan sonra yazar, 50'li ve 60'lı yıllardaki geçiş döneminde etkin olan ilim adamları/entelektüeller üzerinden ictihad ve mezhepler tartışmasında reformist ve konservatif akımların görüşlerini ana hatlarıyla tespit etmeye çalışmaktadır. Yazara göre bu dönemde reformist çizgi özellikle Peyami Safa, Osman Nuri Çerman ve Yusuf Ziya Yörükan tarafından temsil edilmiştir. Bu geçiş döneminde reformist yazarların kuruluş ve "Tek Parti" yıllarındaki dışlayıcı anlayıştan vazgeçmeye, reform taleplerini gerekçelendirirken konservatif hassasiyetlere karşı daha dikkatli olmaya başladıkları ve onların da desteğini kazanmalarına yardım edecek söylemler geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Konservatif çizginin sözcülüğünü ise Eşref Edib Fergan, Ömer Nasuhi Bilmen, Hüseyin Hilmi Işık ve Said Nursi yapmaktadır. Uçar'a göre bu yazarların tavrında ortak olan yön, XIX. yüzyıldaki konservatif söyleme nisbetle daha katı bir söylemi benimsemiş olmalarıdır. Örneğin Bilmen, ictihad yapılabilmesi için gerekli olan şartları

çok ağırlaştırmaktadır. Modern alimler, yetersiz ve saygısızdırlar; kaynaklara ve Arapça'ya vukûfiyetleri yüzeyseldir (s. 131 vd.). Işık da benzer düşüncelere sahiptir ve çok konservatif bir tutum benimser (s. 132-135). Said Nursi ise ictihad kapısının açık olduğunu kabul etmekle birlikte ictihad yapılmasını ağır şartlara bağlı kılmak suretiyle neredeyse imkânsızlaştırmaktadır. Uçar'a göre Nursi konservatif olsa da yeniliklere açıktır. Nitekim o, bazı Kur'ân ayetlerine dair yaptığı yorumlarda ve teklif ettiği hukuki çözümlerde gelenekten ayrılmaktadır (s. 135-138).

Sonraki kısımda yazar, Reşid Rıza'nın *Muhâveretu'l-muslih ve'l-mukallid* isimli eserinin 1974 yılında Hayreddin Karaman tarafından yapılan tercümesinin Diyanet Yayınevi'nden basılması üzerine gösterilen tepkileri esas alarak 70'li yıllardaki manzarayı resmetmeye çalışmaktadır. Uçar'a göre, özellikle 1950 öncesinde gayriresmî bir şekilde medrese eğitimi almış olan ilim adamları, yaşadıkları acı tecrübelerin etkisiyle bu tartışmalarda oldukça duyarlı ve hırçın (*aggressiv*) bir tutum takınmışlardır (s. 138). Karaman'a gösterilen ilk tepkiler tamamen reddedici niteliktedir. Örneğin Karaman'ın hocası olan Ahmed Davudoğlu, kendisini sapkın olmakla itham etmiş ve mezhepsizliği dinsizliğe giden bir köprü olarak görmüştür (s. 139-141). Muhammed Esad Dilaveroğlu, Sadreddin Yüksel, Mehmet Ali Demirbaş, Mehmet Çağlayan, Enver Baytan, Necip Fazıl Kısakürek, A. Bayram-M. S. Çöğenli ve Ali Arslan da Davudoğlu'na benzer fikirler beyan etmişlerdir. Uçar'a göre bu tepkiler 80'li ve 90'lı yıllardaki gelişmelerin istikametini tayin etmiştir (s. 152). Üçüncü bölümün son kısmında Uçar, 80'li yıllardaki gelişmeleri Ali Nar, Yusuf Kerimoğlu, Abdülkadir Şener, Erol Güngör, Resül Tosun ve Nazif Şahinoğlu'nun fikirleri üzerinden incelemektedir.

1990-2004 Yılları Arasındaki Tartışmalar

Uçar çalışmasının dördüncü bölümünde, seçtiği ilim adamlarının/entelektüellerin görüşlerinin hangi siyasi ve toplumsal bağlam göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğine dair genel bir çerçeve çizmektedir. Buna göre, bugün Türkiye'de ictihad taraftarları homojen bir grup oluşturmamaktadır. Hem siyasal İslâmcılar, hem de laik devleti savunanlar ictihadda bulunma hakkını kendilerinde görmektedirler (s. 167). 70'li ve 80'li yıllardaki tartışmalarda ictihadın meşruiyeti meselesi ön plandayken, bugün artık ictihadın derecesi tartışılmaktadır ve ictihad karşıtları, akademik dünyada giderek güç kaybetmektedir. 90'lı yıllar, mezheplere dair tartışmalar açısından bir dönüm noktasıdır (s. 181).

Genel çerçeveyi bu şekilde çizdikten sonra Uçar, şu ilim adamlarının/en-telektüellerin görüşlerini aktarmaktadır: Seyyid Ahmed Arvasi, Halil Güneç, Ahmed Yüksel Özemre, Ali Kemal Belviranlı, Mustafa Oruç, Faruk Beşer, Mehmed Kırkinci, Hayreddin Karaman, Mehmet Şevket Eygi, Mehmet Oruç, Yaşar Nuri Öztürk ve Hüseyin Atay. Sonrasında mezhep değiştirme ve mezheplerin sayısının sınırlanması meselelerine dair kısa bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Mezhepler birbirlerinin değerini takdir ediyor olsa da, Türkiye'deki gelenekçiler mezheplerin birbirleriyle karıştırılmasını ve mezhep değiştirmeyi kesinlikle tasvip etmemektedirler; lâkin alimlerin çoğu ve dindar halk, dinî saiklerle ve zaruret hâllerinde mezhep değiştirmeyi kabul etmektedir. Dört mezhebin dışında bir başka mezhebe tâbi olunup olunamayacağı ve mezheplerin sayısının arttırılıp arttırılmayacağı konusunda bugüne kadar hâkim olan görüş çok katıdır (s. 196-198).

Sonraki kısımda (IV.4) Uçar, konuyla ilgili olarak Nakşibendî tarikatı ile Milli Görüş hareketinin tavrını ele almaktadır. Uçar'a göre Nakşibendiyye, XX. yüzyılda bünyesinden neşet eden Nurculuk, Işıkcılık ve Süleymancılık üzerinden Türkiye'de İslâm'ın şekillenmesinde muazzam bir etkiye sahip olmuştur. Bu nedenle, mezhebe bağlılığa çok önem veren ve Şeriat hükümlerinin tatbiki noktasında diğer tarikatlarla nisbetle oldukça gelenekçi olan bu tarikatın tutumunun incelenmesi çalışmanın konusu açısından bilhassa önemlidir (s. 199). Nakşibendî tarikatına dair bu girizgâhtan sonra Uçar, Nurculuk ve Fetullah Gülen'in görüşlerini ele almaktadır (s. 201-209).

Uçar'a göre, Süleyman Hilmi Tunahan toplumunda konservatif düşüncelerin yayılmasına hizmet etmiştir; Süleymancılar'ın kurumsal yapılanmaları hiç şeffaf değildir; mezhebe bağlılık noktasında aşırı konservatiflerdir. Işıkcılar, Menzil ve İskenderpaşa cemaatleri de böyledir (s. 209 vd.). Bunların her türlü liberalleşme gayretlerine karşı çıkmaları, onların (Süleymancılar hariç) Halid-i Bağdadî geleneğinden gelmeleri ve tarihte Vehhâbîler, Abduh ve talebeleriyle mücadele etmiş olmalarının yanı sıra, Cumhuriyet dönemindeki tecrübeleriyle de alâkalıdır. Ayrıca, onların tavırlarının altında şeyhin konumunu koruma güdüsü yatmaktadır. Zira her türlü ictihad teşebbüsü, eleştirel-rasyonel aklı tetikleyecek ve böylelikle tarikatların kendilerinin ya da birçok unsurunun sorgulanmasına yol açacaktır (s. 213). Uçar'a göre, her ikisi de Vehhâbîlerin taarruzlarına maruz kaldıklarından dolayı, sünnî mezhepler ile tarikatlar işbirliği yapmış gibi görünmektedir. Ayrıca çoğu tarikat, sıkı bir şekilde gelenekçilerin elinde bulunmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de halkın dindarlığını tarikatlar değil, gelenekçiler temsil etmektedir (s. 217, dn. 244).

Uçar, ikisi de ictihad ve mezhepler konusunda konservatif bir tavra sahip olsalar da Milli Görüş taraftarları ile tarikat mensuplarının farklı zihin yapılarına sahip olduklarını vurgular. İlk grubun mensupları daha rasyoneldir; şahısların değil, metinlerin otoritesini kabul ederler; hareketin heterojenliğinden ötürü genel olarak daha liberaldirler (s. 208). İkinci grupta, özellikle Süleymancılar ve Nurcular'da ise durum tam tersidir; kaynaklardan ziyade otorite sahibi büyüklerin kanaatleri önemsenir. Bu şahıslar da yoğun bir şekilde mezheplerin taklidinden yana olduklarından dolayı, tarikat mensuplarını doğrudan dinî kaynaklara atıf yaparak ikna etmek zordur (s. 169). Aralarındaki farklılıklara rağmen, tüm Müslüman grupların manevi liderleri, hukuki hükümleri yeniden

yapılandırmaya çalışan teşebbüslere karşı reddedici bir tavrı benimsemekle sıkı bir şekilde birbirlerine kenetlenmiş durumdadırlar (s. 171).

Uçar bu değerlendirmelerin ardından tarikatların, siyaset ve İslam hukuku ile ilgili yaklaşımlarına değinmektedir. Uçar'a göre, siyasi açıdan ılımlı İslâmî hareketler ve tarikatlar, İslâm hukukunun problemleriyle yüzleşmedikleri müddetçe taktik icabı ılımlı görünmekte oldukları ithamından kurtulamayacaklardır. Nitekim bu hareket ve tarikatların öncülerinin kafalarında hâkim olan görüş, sosyo-ekonomik ve siyasi hayatın Şeriat'ın kurallarına göre düzenlenmesi gerektiğidir (s. 218).¹¹ Laiklerin direncini kırmak için cemaatlerin, kendi uzun vadeli hedefleri ve öngördükleri toplum modeli hakkında dürüst ve şeffaf bir tartışma yapmaları gerekmektedir.

Uçar'ın çalışmasının buraya kadarki bölümleriyle ilgili genel olarak şunu söylemek mümkündür: Batı'da 80'li yıllardan itibaren¹² gerek modernizmin gerekse liberalizmin "gelenek" algısı ciddi eleştirilere maruz kalmaya başlamıştır. Bilhassa "komüniteryanizm" tarafından dile getirilen eleştiriler, zamanla bu algının önemli noktalarda tashih edilmesine neden olmuştur.¹³ Kanaatimizce Uçar'ın esas aldığı gelenek anlayışı, bu tartışmalardan önceki döneme aittir ve bu da eserin genel kurgusunda hiyerarşik ve modern-geleneksel kutuplaşmasına dayanan bir yaklaşım tarzının hâkim olmasına neden olduğundan dolayı önemli sorunlara yol açmaktadır.¹⁴

-
- 11 Bir başka yerde ise yazar, Nurcular, Süleymancılar ve tarikatların siyasi açıdan ılımlı gelenekçiler olduklarını, İslâm devleti kurmak isteyenlerin ise geleneği eleştiren İslâmıcılar olduğunu belirtmektedir (s. 190).
- 12 Ayas'ın tesbitine göre, Batı sosyolojisinde gelenekle ilgili modernist algıyı sorgulayan çalışmalar XX. yüzyılın ikinci yarısında Aydınlanma kaynaklı modernleşme projesine olan güvenin sarsılmaya başlamasından sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Bkz. Ayas, *Mûsiki İnkulâbı'nın Sosyolojisi. Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014, s. 280.
- 13 Krş. Muhammed İkbâl İmamoğlu, "Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi (Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar I)*, sy. 34, (2013/1), s. 117-126. Scholz'a göre, geleneğe dair makul bir teori henüz geliştirilememiştir. Gelenekle ilgili olarak geliştirilecek kuşatıcı bir teorinin içermesi gereken asgari hususlara dair bkz. Oliver R. Scholz, "Tradition/Traditionalismus", *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie [Siyaset Felsefesi ve Toplum Felsefesi Elkitabı]*, Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössl (eds.), Berlin: De Gruyter, 2008, c. 2, s. 1356 vd.
- 14 Ayas'ın yukarıda zikredilen çalışması daha dinamik, karmaşık ve çok boyutlu bir gelenek anlayışı esas alınarak hazırlanmış olması ve modernleşme paradigmasının geleneğe bakışını eleştirmesi bakımından dikkat çekicidir. Çalışma, modernleşme sürecinde mûsiki ve hukuk geleneklerinin serencamı arasında birçok noktada benzerliklerin bulunduğunu düşündürmektedir. Poser ise, "otorite" ve "gelenek" in gereksiz olduğuna dair yaygın kabule rağmen, işin aslının böyle olmadığını, değişenin yalnızca otorite ve geleneğin şekli olduğunu, modern bilimlerin her birinin otorite ve geleneklerinin (standart müracaat kitapları, istatistiksel veriler, en son teknikler kullanılarak yapılan kimyasal veya fiziksel ölçümler vs.) bulunduğunu söyler. Bkz. Hans Poser, *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung [Bilim Teorisi. Felsefi Bir Giriş]*, Stuttgart: Reclam, 2006, s. 190.

“Konservatif” kavramı Türkçe’ye “muhafazakârlık” şeklinde tercüme edilmektedir. Her ne kadar bu iki düşünce akımı arasında süreklilik ve istikrardan yana olmaları, geleneğin çizdiği çerçeveye içerisinde kalarak meşrulaştırılması mümkün olmayan yeniliklere karşı mesafeli durmaları bakımından ortak bir yönün bulunduğu kabul edilebilirse de, kanaatimizce devraldıkları ve korumaya çalıştıkları tarihî miras ile kültürel ve siyasi kurumlar göz önünde bulundurulduğunda, “konservatif” kavramının Almanya’da yaptığı çağrışımlar ile “muhafazakârlık” kavramının Türkiye’de yaptığı çağrışımlar arasında önemli farklılıklar vardır. Bu açıdan bakıldığında yazarın daha nötr bir kavram kullanmak yerine, Almanya şartlarında siyasi, ideolojik, kültürel ve ahlaki çağrışımları oldukça yoğun olan ve İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde ciddi bir itibar kaybına uğrayan “konservatif” kavramını kendisinin de muhalif olduğu tarafı isimlendirmek üzere tercih etmiş olması ilginçtir.¹⁵ Kanaatimizce yazarın bu kavramsal tercihi, Almanya’da tarikatlar, mezhepler ve fıkıh geleneğine dair olumlu bir tavrı benimseyerek yapılacak olan araştırmaların kültürel ve siyasi meşruiyet alanını önemli ölçüde daraltmaktadır.

Uçar’a göre aslında konservatif, seküler, fundamentalist, gelenekçi, modernist, reformist ve liberal gibi kavramlar Hristiyan-Batı geleneğine ait olduklarından dolayı İslâm’ın gerçekliğine tam anlamıyla aktarılamazlar. Yazar, buna rağmen kendisinin bu kavramları kullanmasını, Müslümanların kendi aralarında yürüttükleri tartışmalarda bu kavramların zaten kullanılageldiğiyle açıklamakta ve bu kavramlara olan aşinalık nedeniyle her birinin içeriğine dair detaylı izahlara girişmeyeceğini belirtmektedir (s. 20 dn. 8). Fakat bizce bu sebepten ötürü, yani kendisinin özgün bir analitik çerçeve geliştirmek yerine farklı tarihî, kültürel ve siyasi bağlamlara ait kavramları, tam da bu kavramların içeriklerinin gerek felsefi gerekse tecrübi düzeyde şekillenmesinde önemli etkilerde bulunmuş bir ülke olan Almanya’da kullanıyor olmasından dolayı, çalışmasının pek çok yerinde okuyucunun zihninde ictihad ve mezhepler tartışmasına yabancı bazı çağrışımlar tetiklenmektedir.

15 Bu çekinceden dolayı kavramı “muhafazakârlık” şeklinde tercüme etmeyip, yazarın kullandığı şekliyle verdik. Krş. Tonio Walter, *Die Kultur der Verantwortung [Sorumluluk Kültürü]*, Hamburg: Merus Verlag, 2007. Almanya’da konservatizmin düşünce tarihi için bkz. Klaus von Beyme, *Konservatismus: Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945 [Konservatizm. İdeolojiler Çağında Konservatizmin ve Aşırısağcılığın Teorileri 1789-1945]*, Wiesbaden: Springer VS, 2013. Nitekim Gadamer’e göre, geleneği ihya etmenin *konservatiflik* ve *otoritenin yüceltilmesi* olduğunu öne sürmek haksız bir ithamdır. Bu ithamı yapanlar aslında bir başka geleneği, yani Aydınlanmacı geleneği mutlaklaştırmaktadırlar. Bkz. Poser, *Wissenschaftstheorie*, s. 232. İsimlendirme ve sınıflandırmalar üzerindeki mücadelenin önemine dair krş. Ayas, *Müsiki İnkulâbı’nın Sosyolojisi*, s. 214 vd., 247. Uçar, tartışmalardaki tarafların nasıl sınıflandırılabilceğine dair farklı yazarların görüşlerini de vermektedir (s. 215 vd.).

Uçar, çalışmasının II., III. ve IV. bölümlerinde, ictihad ve mezhepler tartışmasına katılan ve görüşleri belirli kesimler tarafından benimsenen bir takım ilim adamlarının/entelektüellerin konservatif ya da reformist fikirlerden hangilerini ne oranda benimsediklerini her biri için ayırmış olduğu birkaç sayfada ortaya koymaya çalışmaktadır. Fakat bunu yaparken, bu fikirlerden herhangi birisinin ilgili ilim adamı/entelektüel tarafından benimsenip benimsenmediğini yalnızca ilkesel düzeyde tespit etmekle ve yoğun bir şekilde şahısların karşılıklı polemiklerini nakletmekle yetinmektedir (krş. s. 72 vd., 75 vd., 77, 84). Bu ise okuyucuda, her bir şahsa dair verilen bazı biyografik bilgilerin haricinde eser boyunca aynı ifadelerin farklı nüanslarla tekrarlandığı izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca yazar, ilkesel tercihlere ve polemiklere dayanıklık eden ilmî/fikhî mülahazaların neler olduğuna işaret ederek deliller düzeyinde bir tartışmaya girişmemektedir. Fakat belirtelim ki, yazarın kendisi de bu eksikliğin farkındadır ve uzun vadede deliller düzeyinde daha derin tetkiklerin yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Gerçi yazarın böyle bir yöntemi tercih etmesine, ele aldığı yazarların sayıca çokluğu ve incelenen zaman diliminin uzunluğu ya da yalnızca bir ilk adım olarak sahanın genel bir fotoğrafını çekmek niyetinde olması gerekçe gösterilebilir. Lâkin bu yöntem, tartışmalara katılan yazarların fıkıh sahasındaki yetkinlikleri, getirdikleri ilmî delillerin kifayeti, fıkıh kaynaklarını kullanmaktaki maharetleri, çatışan deliller/görüşler arasında yaptıkları tercihleri haklılaştırırken müracaat ettikleri yöntemler, zaman içerisinde katedilen ilmî mesafe, farklı dönemlerde ön plana çıkan/geri planda kalan, güncellenip geliştirilerek geleceğe taşınan görüşlerin ağırlığı gibi hususlarda okuyucuyu aydınlatmak için yeterli gelmemektedir. Üstelik tartışmaların üzerinde cereyan ettiği ilmî zeminin ortaya konulmamış olması, bir yandan bazı yazarların belli fikirleri¹⁶ nasıl bir mantık örgüsü içinde savunabilmiş olduklarını kavrama noktasında okuyucuyu tereddütlere sevk ederken, diğer yandan da okuyucuda tarafların görüşlerini siyasi ya da ideolojik tercihler doğrultusunda şekillenmiş yüzeysel gerekçelere binaen savundukları şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim eserde tartışmaların tarihî ve toplumsal bağlamının ağırlıklı olarak siyasi gelişmeler merkeze alınarak tasvir edilmiş olması, okuyucuyu daha ziyade bu yönde düşünmeye sevk etmektedir. Bu nedenle yazar, şayet eserinin bir bölümünde reformist ve konservatif olarak isimlendirdiği akımlar içerisinden temsil gücü yüksek birkaç şahsı ön plana çıkartıp, tartışmalarda sıkça gündeme gelen usûle ya da fûrûa ait meselelerden bazılarına dair bu şahısların görüşlerini dayandıkları deliller itibarıyla karşılaştırıp değerlendirse ve bu bağlamda kendisinin hangi görüşleri neye binaen benimsediği yönünde

16 Mesela İbnül Emin Mahmud Esad'a isnad edilen şu görüş: "[...] sıradan insanlar, müftülere yönlendirilmeli, ne kaynaklarla, ne de alimlerin görüşleriyle doğrudan muhatap edilmemelidirler. Halkın yaşantısı, Kur'an ve Sünnet'in ifadelerine değil, güvenilir alimlerin fikirlerine göre olmalıdır" (s. 67).

izahatta bulunsa idi, kanaatimizce eserden istifade imkânını artırması ve yazarın kendi görüşlerini üzerine inşa ettiği teorik zeminin görünür kılınması noktasında daha isabetli olurdu. Sonuçta Uçar'ın tercih ettiği bu yöntem, yani mesela Musa Carullah Bigiyef ile Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi arasında çok karmaşık temel meselelere dair tartışmalar yaşandığını (s. 72, 83), Ömer Nasuhi Bilmen'in (s. 131) ve Hüseyin Hilmi Işık'ın (s. 132) ictihad tartışmalarını, Faruk Beşer'in ise mezhepler tartışmasını (s. 177) oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almış olduklarını, Ali Nar'ın XIX. ve XX. yy. reformcularını etraflı bir eleştiriye tâbi tuttuğunu (s. 154) belirtiyor olmasına rağmen onların görüşlerini dayandırdıkları delillerin irdelenmesi işine girişmiyor olması, eserden gerek hukuk teorisi ve metodolojisi gerekse hukuk düşüncesi tarihi açısından istifade edilmesi imkânını önemli ölçüde azalttığı gibi, okuyucuyu yazarın fikhî meselelere dair beyan ettiği görüşlerinin sağlamasını yaparken tutunabileceği dayanak noktalarından da mahrum bırakmaktadır.

Diyanet'in Tutumu ve Güç Dengelerinin Halihazırdaki Durumu

Eserin beşinci bölümünde Uçar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tartışmaların neresinde durduğunu tespit edebilmek amacıyla, 1. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı'nı, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın görüşlerini, Din İşleri Yüksek Kurulu ve İstanbul Müftülüğü'nün bir takım fetvalarını değerlendirmektedir. Yazara göre Diyanet, Şeriat'ın değişimiyle ilgili tartışmalarda 2002 yılına kadar süren suskunluğunu, Türkiye'nin önemli ilâhiyatçılarından yüzden fazla kişinin katıldığı birinci istişare toplantısıyla bozmuştur. Bu toplantıyla Diyanet, dinî tartışmaların gündemini belirlemek ve bunu yaparken de farklı görüşlerden ilâhiyatçıların desteğini almak istemiştir; ancak reformcuların da, gelenekçilerin de tam olarak tasvip etmediği, bu ikisini uzlaştırmaya çalışan bir sonuç bildirgesi yayınlanmıştır (s. 227 vd.). Seküler medya bu toplantı ve bildirme metnini Şeriat'ı dönüştürmek niyetiyle tertiplenen "devrim" niteliğinde bir gelişme olarak takdim etmiş, bu gazeteleri referans alan bazı Alman İslâm uzmanları ise "sansasyonel" bir şekilde Türkiye'de artık "modern, liberal bir İslâm"ın oluşmaya başladığı yorumunu yapmışlardır. Oysa bunlar, manzaranın derin arka planına vakıf olunmadan yapılmış yorumlardır ve Uçar, Diyanet'in gerçekten seküler bir Türk İslâm'ı tesis etmek niyetinde ve iktidarında olduğundan kuşku duymaktadır (s. 234 vd.). Ayrıca toplantıda alınan kararlar, İslâmcı gazetelerin yazarları tarafından da önemli noktalarda eleştirilmiştir. Bu yüzden bahsedilen boyutlarda bir dönüşümü tetiklemesi mümkün görünmemekle birlikte bu toplantı ile Diyanet, ilk defa geleneksel fıkıh usûlünden açıkça ayrılmış ve yeni bir ictihad metodunun gerekli olduğunu söylemiştir. Bu açıdan toplantıda alınan kararlar gerçekten bir *devrim* niteliğindedir (s. 281). Sonraki kısımda (V.1.4) Uçar, Diyanet'e bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bazı fetvalarını naklettikten sonra Kurul'un *oldukça konservatif* bir tavrı benimsediği tespitini yapmakta (s. 245-249), ardından

modern gelenekçi olarak tanındığını belirttiği Mehmet Nuri Yılmaz'ın görüşleri üzerinde durmaktadır (s. 249-251).

Uçar'a göre, gerek üst düzey müftüleri istihdam etmesi, gerekse Diyanet bünyesinde etkin bir rol oynamasından dolayı İstanbul Müftülüğü'nün fetvaları ichtihad ve mezhepler tartışması açısından bilhassa önemlidir (s. 254). Yazar, fetvaların incelenmesi işine girişmeden önce, Müftülük'ün verdiği fetvaların *sıradışı bir şekilde konservatif* olduğunu belirtmek suretiyle okuyucuyu onların belirli bir zihin yapısının ürünleri olduğu noktasında uyarmakta (s. 255), fakat hemen ardından Müftülük'ün gelenekçiler ile reformistler arasında oldukça dengeli bir tavır takındığını ve bu yüzden de görüşlerini halkın büyük çoğunluğunun benimsediğini belirtmektedir (s. 256).

Uçar, 1980-95 yılları arasında verilmiş olan bazı fetvaları¹⁷ naklettikten sonra Müftülük'ün tavrı ile ilgili tespitler yapmaktadır: Müftülük temelde Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı (s. 263) olmakla birlikte istisnaen diğer mezheplerin taklit edilmesine cevaz vermekte ya da bizzat farklı hükümler teklif etmektedir (s. 256). Bazı konularda uzlaştırıcı olmaya çalışırken (krş. s. 262, 277), bazı sorulara muğlak (krş. s. 263, 277), hatta çelişkili (krş. s. 264, 266) cevaplar vermektedir. Müftülük, bir devlet kurumu olmasına rağmen, mesela İslâm'da din ve devlet ayrımının olmadığını ya da memurun vazifesinden dolayı namaza gidememekte mazur sayılmayacağını söylemek suretiyle şaşırtıcı bir şekilde devletin siyasi tercihlerine muhalefet edebilmektedir (s. 267).

Bölüm sonunda yaptığı değerlendirmede Uçar, Din İşleri Yüksek Kurulu ve İstanbul Müftülüğü'nün konservatif tavrına rağmen Diyanet'in önümüzdeki dönemde yenilikçilerden yana daha fazla meyletmek zorunda kalacağı yönünde bir öngöründe bulunmaktadır. Fakat ona göre Diyanet, birçok İslâmcı tarafından hâlâ laik bir devletin uzantısı olarak görüldüğünden dolayı, bu süreçte dinî emir ve yasakları tedricen modernleşmeye zorlayan, ama cami cemaatinin ve konservatif grupların geleneksel anlayışlarını da göz önünde bulunduran temkinli bir tavrı benimseyecektir (s. 280 vd.). Bundan başka Diyanet, hâlihazırda bugüne kadar takip edegeldiği Hanefî usûlünden farklı, *tamamen yeni bir fıkıh usûlü* kurmaya ve bunu yerleştirmeye çalışmaktadır (s. 281). İctihad ve mezhepler tartışmasında Diyanet'in bünyesi içerisinde savunulan farklı görüşler varsa da, dinî yaşantının müşahhas sorunlarıyla ilgili meselelerde konservatif tavrın galip olduğu görünmektedir. Lâkin Diyanet kurum olarak sıklıkla ichtihadı kullanarak belirli soruları yeni bir şekilde çözmeye çalışmaktadır (s. 286).

Uçar, çalışmasının bu bölümünü hazırlarken takip etmiş olduğu yöntem de kanaatimizce bazı açılardan zayıf kalmaktadır: Uçar, gerek Din İşleri Yüksek

17 Yazar burada Avrupa'da, bilhassa Almanya'da yaşayan Müslümanları ilgilendiren fetvaları nakletmektedir ki, bu fetvalara bakılarak Avrupa'daki/Almanya'daki Müslümanların gündemini meşgul eden meseleler hakkında bir fikir sahibi olmak mümkün görünmektedir.

Kurulu'nun gerekse İstanbul Müftülüğü'nün benimsediği tavrın konservatif karakterini tescillemek için, fetvaların gerekçelerine yönelik olarak eleştirel bir değerlendirmeye girişmek yerine, Kurul ve Müftülük ile benzer bir zihni tutumu paylaştıklarını düşündüğü bazı ilim adamlarının aynı doğrultuda vermiş oldukları fetvalara atıf yapmakla yetinmektedir. Müftülük'ün bir takım fetvalarının Faruk Beşer ve Hayreddin Karaman'ın görüşleriyle uyumlu olduğu ve bu nedenle -Uçar'ın zaviyesinden- orta yolu tutturduğu teşhisinde bulunmak mümkünse de, yapılan atıflarda ağırlıklı olarak Uçar'ın konservatif olarak nitelendiği âlimlerin isimlerinin geçmesi, Müftülük'ün prensip itibarıyla konservatif bir tavrı benimsediği izlenimini uyandırmaktadır. Okuyucunun Müftülük'ün değişken tavrını anlamlandırabilmesi ise yazarın fetvaların gerekçelerine ve bu gerekçeler hazırlanırken takip edilen usûle yönelik bir tartışmaya girişmemiş olmasından dolayı mümkün olmamaktadır. İkincisi Uçar'ın fetvaların gerekçelerinden sarf-ı nazar ederek yalnızca hüküm kısımlarını nakletmekle yetinmesi, onun Kurul ve Müftülük hakkında bir kanaate ulaşırken esas aldığı kıstasların neler olduğu hususunda okuyucuyu tatmin etmemektedir. Ayrıca diğer bir soru da Uçar'ın naklettiği fetvaların tümünün mü konservatif bir zihniyetin ürünü olduğu noktasındadır. Şayet böyleyse, onun modernleşmesini gerekli bulduğu sahanın yalnızca endüstri devrimi ve küreselleşme sonrasında ortaya çıkan yeni durumlarla (krş. s. 324) sınırlı kalmadığı, gerek dinî ve dünyevi gerekse bireysel ve toplumsal hayatın çok geniş bir bölümünü kuşattığı görülmektedir.

Sonuçta Uçar'a göre bugün itibarıyla ictihad ve mezheplerle ilgili tartışma gerek ilmî anlamda (s. 180), gerekse gündelik hayatta (s. 225) aşılmış görünmektedir. Artık modern Müslümanların sorunlarının çözülmesi için ictihadın kaçınılmaz olduğu fikri akademik çevrelerde kendini kabul ettirmiştir. Mezhepleri birebir taklit etmekte ısrar eden gelenekçi ilim adamları, entelektüel olarak köşeye sıkışmış durumdadırlar (s. 330).

Gelenekçi dinî üst sınıf, siyasi ve hukuki gücü çoktan kaybetmiş ve Batılılaşma sürecinin başlamasının üzerinden 150 sene geçmiş olmasına rağmen "dinî gücü" hâlâ elinde tutmaktadır (s. 170 vd.). Türkiye'de bugün çağdaş bir zihniyet egemen olmasına, devlet ve toplum tarafından ciddi anlamda ihmal edilmelerine, Kemalist devlet tarafından ilâhiyat fakültelerinin kontrol ediliyor olmasına rağmen, konservatif güçler, modern görünümlü, içerik olarak yeni yapılandırılmış Reform-İslâm'a nisbetle dindar halk ve imamlar nezdinde daha güçlü bir destek bulmaktadırlar.

Reformist ve konservatif akımlar arasındaki dinî ve diğer sebeplerden kaynaklanan zıtlıkların ortadan kalkması bugün itibarıyla mümkün görünmemektedir. Bu yüzden şayet taraflar birbirlerinden tamamen kopmayı istemiyor ve zıtlıkları yavaş yavaş ortadan kaldırmayı arzu ediyorlarsa, yekdiğerine yakınlaşmak ve bazı tavizler vermek zorunda kalacaklardır. Bu taraflardan hangisinin dindar

halk nezdinde kendisini kabul ettirebileceği sorusunun cevabı ise henüz belli değildir. Ekonomik ve toplumsal şartlardaki değişime bakıldığında, diğer İslâm ülkelerine kıyasla Türkiye’de modernist fikirlerin hayata geçirilmesi konusunda büyük bir potansiyelin mevcut olduğu görünmektedir (s. 171).

Almanya’daki Türk-İslâm Teşkilatlarının Tutumu

Uçar çalışmasının altıncı bölümünde, Almanya’daki büyük ölçekli Türk teşkilatlarını ve bunların mezheplerle ilgili görüşlerini ele almaktadır. Uçar’a göre, Almanya’da Türkler arasında her ne kadar farklı yönelimler ve bol miktarda seküler kültür Müslümanları bulunmaktaysa da, Türk Müslümanların çoğunluğunu üç teşkilat temsil etmektedir: DİTİB (*Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği*), IGMG (*Islamische Gemeinschaft Milli Görüş*) ve VIKZ (*Verband der Islamischen Kulturzentren*). Bu tespitin ardından yazar, Almanya’daki genel duruma dair bir eleştiride bulunmaktadır: Seküler kültür Müslümanları, bu teşkilatları fundamentalist olmakla itham ederek bunların siyasiler tarafından muhatap alınmalarını engellemeye çalışmakta ve kamuoyunda ciddi bir ilgi ve destek görmektedirler. Hâlbuki aslında İslâm dinine karşı kayıtsız olduklarından dolayı Müslümanlarla ilgili siyasi kararların alındığı süreçlerde asıl onların muhatap alınmaması gerekmektedir (s. 283). Nitekim Uçar’a göre, bu üç teşkilatın Alman siyasiler tarafından muhatap alınmaması durumunda Türk-Alman Müslümanların dünyevi ve dinî konulardaki sorunlarının çözülmesi orta ve uzun vadede mümkün olmayacaktır.

Uçar’ın talep ettiği değişim, bu teşkilatlara karşı bir tavırla ve dışarıdan müdahale etmek suretiyle olmamalıdır. Zira böyle bir teşebbüs, Almanya’daki yerel şartlar, bu teşkilatların gelişimi, etkileri ve altyapıları hesaba katıldığında oldukça vahim sonuçlar doğurabilecektir. Bu nedenle değişim talebi, bu teşkilatların kendi içlerinden gelmeli veya bunların rızası doğrultusunda olmalıdır. Bu değişimin ne yönde ve hangi araçlarla gerçekleştirilebileceğini kestirebilmek için ise, öncelikle bu teşkilatların İslâmî hükümleri modern şartlara uyarlamaya ne derece hazır olduklarının ve İslâm hukuk geleneğine nasıl baktıklarının incelenmesi gerekmektedir (s. 284).

DİTİB bünyesindeki 700 camide görevli imamlar, devlet memurudurlar, bu nedenle çoğunlukla devlete sadık, siyasi olarak ılımlı ve kamusal alana çıkmada çekingendirler (s. 285 vd.); toplumsal olumsuzlukları sert bir dille eleştirdikleri ve siyasi sistemi hedef aldıklarında sert disiplin cezalarıyla karşılaşabilmektedirler (s. 288). İslâm’ı topluma geleneksel Müslümanlarca kabul edilebilir bir şekilde sunmaktadırlar. Almanya’daki Müslümanların ihtiyacı olan fetvalar, Ankara merkezli Din İşleri Yüksek Kurulu’nun fetvaları doğrultusunda verilmektedir. Bu kurum ise bazı istisnalar hariç, sıkı bir şekilde geleneksel ortodoksinin elindedir (s. 285 vd.). Fakat Diyanet, inanan insanları bilfiil kontrol etmemektedir (s. 288).

Süleymancılar'ın çatı kuruluşu olan VIKZ, Şeriat hususundaki tutumu itibarıyla “ultraortodoks”tur, zira açıkça mezheplerin taklidinden yana tavır almaktadır. Süleymancılar, ictihadı gerekli görmeye birlikte alanını çok sınırlarlar, ictihadı kalkışanları sapkınlıkla itham ederler. Bu cemaatle ilgili kaynaklar oldukça sınırlı olduğundan gizli bir örgüt izlenimi uyandırır (s. 290 vd.).

IGMG bünyesinde, her ne kadar Ahmet Akgül gibi bazı önemli isimler ictihad kapısının açık olduğunu söylüyorsa da, “ılımlı İslâm” modeline karşı sert bir eleştirel tutum hâkimdir (s. 294-298). Milli Görüş taraftarları üzerinde sözleri tesirli olan Ali Bulaç, Hayreddin Karaman, Hüseyin Hatemi ve Süleyman Ateş gibi ilim ve fikir adamlarının fıkıh sahasındaki liberal yorumları bu tartışmalara olumlu tesirlerde bulunmaktaysa da, gelenekçi medrese mezunu ilim adamlarının ve Ezher mezunlarının etkisi devam etmektedir (s. 302).

Sonuç olarak, Almanya’da tüm cemaatler mensuplarına mezheplere tâbi olmalarını tavsiye etmektedir ve genelde oldukça konservatif bir İslâm anlayışı hâkimdir. Fakat yine de seküler bir çevrede İslâmî hükümlerin uygulanmasında başvurulacak doğru metodun ne olduğu sorusu ihtilafli olduğu gibi, İslâm hukuku ve Şeriat’la ilişki konusunda *ilerlemeci* bir yaklaşım tarzıyla kesişen pek çok görüş de dillendirilmektedir (s. 302).

Uçar, Almanya’da Müslümanları ilgilendiren konularda siyasi süreçlerin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için Müslümanların siyaset sahasındaki tartışmalara daha aktif katılmaları gerektiği kanaatinde. Bunun için de varoşlardan çıkıp merkeze doğru yönelmeleri (s. 303) ve kamuoyunda görünürlüklerini arttırmaları gerekmektedir. Fakat bu yönde bir başarının sağlanabilmesi için, konservatif dinî anlayışın ve bunun siyasi yansımalarının önemli bir değişim geçirmesi, Alman kamuoyunda dinleyici bulabilecek şekilde modernleştirilmesi lâzımdır. Böyle bir değişimin gerçekleşebilmesi için, Milli Görüş’ün ve siyasi hayata katılan diğer cemaatlerin “seküler devlette Şeriat’ın otoritesi” konusuyla esaslı bir şekilde yüzleşmeleri gerekmektedir (s. 299).

Uçar’a göre, konservatif din anlayışının değişmesinin sağlanması sürecinde Alman toplumu ve siyasileri de bu teşkilatlar kadar sorumluluk üstlenmelidir. Bu noktada Uçar, Alman toplumu ve siyasilerine pratik tavsiyelerde bulunmaktadır: Müslümanları temsil edebilecek derecede iyi Almanca konuşan imamlar yetiştirmek ve böylece dil engelinin aşılmasını sağlamak için gerekli imkânlar sunulmalıdır (s. 300). Zira imamlar, -henüz ictihad kapısının sıkıca kapalı olduğu fikri zihinlerinde yerleşik olsa da (s. 319)- İslâm’ın barışçı karakterini modern bir dünya görüşüyle birleştirip İslâm hukukunun hükümlerinin Avrupa’nın yerel şartlarına uyarlanmasına katkı sağlayabilecek potansiyele sahiptirler (s. 309). Bu yüzden çatı kuruluşlarla

işbirliği hâlinde veya Alman üniversiteleri bünyesinde imamlık eğitimi verilmelidir (s. 307). Bu programa katılacak adaylar, İslâmî hassasiyeti olan kesimler içinden ve daha ılımlı olanlar arasından seçilmelidir. Böylelikle ılımlı kesimler devlet eliyle teşvik edilmeli ve güçlendirilmelidir (s. 302).¹⁸ Alman dili ve kültürünün öğrenilmesiyle, İslâm'ın yorumlanmasında Batı zihniyetinin azımsanmayacak bir tesirinin olması garanti altına alınacaktır. İmamlar Almanca öğrendikleri takdirde, gayrimüslimlerle diyaloga girdiklerinde muhataplarına İslâm'ın inanç esaslarını makul bir şekilde anlatabileceklerdir. Bu süreçte, o güne kadar kendiliğinden geçerli olduğu varsayılan prensipler otomatik olarak bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. İmamlara Avrupa değerlerinin aktarılmasının en önemli yolu, onları Batı'da ikinci bir sosyalizasyona tâbi tutmaktır (s. 303 vd.).¹⁹

İmamlardan başka özellikle hukukçular arasından İslâm'ın teolojik açıdan reforme edilmesinin imkânlarını tüm boyutlarıyla değerlendirebilen ve Müslüman halk arasında otorite sahibi olan Müslüman bir elit de yetiştirilmelidir. Fundamentalizmin önlenmesi için devlet kurumları ile İslâmî teşkilatlar/dernekler arasında uzmanların yetiştirilmesi noktasında işbirliği yapılmalıdır (s. 302 dn. 87). Ayrıca üniversitelerde İslâm din dersi öğretmenleri yetiştirilmeli, gerek İslâm'ın temellerine gerekse Batı kültürünün değerlerine hâkim olan din alimleri arasında bir iletişim ağı tesis edilmelidir. Geçmişte bu tedbirlerin ihmal edilmiş olması, Müslümanların fanatik bir şekilde geleneksel görüşlere tutunmalarına neden olmuştur (s. 309).

Bahsi geçen tedbirler, Müslümanlar içerisinden ancak belirli bir düzeyde ve sahada eğitim almış olan sınırlı bir kesime hitap ettiğinden dolayı, geniş çaplı bir toplumsal değişimin gerçekleşebilmesi için yeterli olmayacaktır. Bu yüzden Uçar'a göre, Alman toplumunun da geleneksel Müslümanları kendi din anlayışları, Almanya'daki siyasi sistem, insan hakları, kadın hakları, azınlık hakları ve ceza hukuku hakkındaki görüşleriyle yoğun bir yüzleşme süreci içerisine girmek ve ne düşündüklerini açıkça ortaya koymak noktasında zorlaması gerekmektedir. Bu ise ancak devlet kurumlarının böyle bir diyalogu talep ve teşvik etmesi hâlinde mümkündür. Bu gerçekleşmediği müddetçe Almanya'da Müslümanlar anayasal düzeni tehdit eden ya da ezoterik bir grup olarak görülmeye devam edecektir (s. 305 vd.).

18 Uçar bir başka yerde, çalışmada gelenekçi/konservatif Müslümanlara karşı getirilen eleştirilerin onların siyaseten dışlanmasına neden olmaması gerektiğine dikkat çekmekte ve kişilerin dinlerini algılama ve uygulama biçimlerine ancak kendileri karar vermelidir demektedir (s. 283 dn. 2).

19 Nitekim Uçar'a göre de modernistler, XIX. yy.dan bu yana icra ettikleri tesirlerle İslâm toplumlarında liberal düşüncenin yolunu açmışlar ve onun üzerinde durabileceği zemini hazırlamışlardır. Bu gelişme, bugün siyasal fundamentalizmle mücadelede önemli bir rol oynamaktadır (s. 224).

Uçar, konservatiflerin ılımlı söylemlerinin yanılmaması gerektiği, onların katı görüşleri bulunduğu noktada Alman kamuoyunu uyarmakta; bu noktada alınması gereken tedbirlerin, sorunlu ve genellemeci argümanlara (s. 306), iyi analiz edilmemiş ithamlara, gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki kutuplaşmayı daha ileri boyutlara taşıyabilecek olan önyargılara ya da yasağcı bir anlayışa değil (s. 315), titiz araştırmalara mebnî olması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 308). Aksine bir tutum, zihnî anlamda gettolaşmaya ve radikalleşmeye neden olacak ve radikallerin elini güçlendirecektir (s. 315).

Alman toplumu, gelenekçi Müslümanların özgürlükçü anayasal düzene karşı takındıkları olumlu tavrın samimiyetinden, bunların ancak İslâm dininin modern insan hakları konseptiyle uyum içerisinde olmayan hükümlerine karşı eleştirel bir yüzleşme süreci içerisinde girmeleri hâlinde emin olabilir (s. 305 vd.). Halen Diyanet ve Milli Görüş hareketi içerisinde bu sorular etrafında tartışmalar yapılmakta ve bu tartışmalar, gündelik hayata dair somut fetvalara da yansımaktadır (s. 306).

Taraflara yönelik yaptığı bu teklif ve ikazlardan sonra Uçar, Müslümanların değişmesinin kaçınılmaz olduğu ve bunun en azından uzun vadede kendiliğinden gerçekleşeceği yönünde bir tahminde bulunmaktadır. Buna göre, zaman içerisinde IGMG'nin yönetiminde Almanya'da yetişen genç liderler görev aldıkça, ılımlı ilim adamlarının görüşleri teşkilatta daha fazla kabul görecektir. Nitekim Almanya'da yetişen ikinci ve üçüncü kuşağa mensup pek çok Müslüman, dinlerini iyice incelemek ve geleneği eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirdikten sonra benimsemek istemektedirler. Türkiye'de anlaşıldığı şekliyle İslâm'a damgasını vuran geleneksel tasavvurlar ve uygulamalar, yetişmekte olan bu genç "isyancılar" tarafından, kısmen saygısızca ve hassas dengeleri gözetmeksizin saldırıya uğramaktadır. Bunların duracakları yer ve dini anlamada benimseyecekleri tavır, Batı Avrupa'da var olan İslâmî teşkilatların geleceğini önemli ölçüde etkileyecektir. Almanya'daki sivil kuruluşlar arasında en çok Milli Görüş'ün bünyesi heterojen olduğundan dolayı, bu süreçten en fazla o etkilenecektir. Süleymanlılar ise, teşkilatlarının hiyerarşik yapısı ve mutlak itaat isteyen sıkı disiplinden istifadeyle bu tesirlerden daha az etkilenecektir (s. 300 vd.). Fakat burada da, Almanya'da yaşayan genç nesiller ipleri ellerine aldıkça ılımlı zihinlerin giderek daha fazla iş başına geçmesi muhtemeldir (s. 306).

Sonuç Kısımındaki Çıkarımlar

Çalışmanın sonuç bölümünde Uçar, tezinde öne sürdüğü fikirleri tarafgir bir tutumla savunmadığını, aksine ictihad ve mezhepler tartışmasından etkilenen her kesimin hassasiyetlerini gözeterek sağduyulu bir tutum geliştirmeye çalıştığını ifade etmektedir. Bu noktada Ayas'ın, modernizmle yüzleşme sürecinde gelenek mensuplarının geleneği korumak amacıyla

Türkçü meşrulaştırma, Batıcı meşrulaştırma, iç ötekileştirme, tarihselleştirme ve demokratik meşrulaştırma şeklinde farklı meşrulaştırma stratejilerine başvurdukları tespitini dikkate alırsak²⁰ Uçar'ın eserinde hâkim olan tavır, daha ziyade *iç ötekileştirme* stratejisiyle benzeşmektedir.

Uçar, işaret ettiği fikir ayrılıklarının, cemaatlerin birbirlerinden uzaklaştıkları gibi bir yargıya neden olmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü uzun vadeli siyasi hedeflere bakıldığında, Türkiye'yle ilgili olarak ılımlı ve konservatif kesimler arasında fikir birliği vardır. Fikir ayrılığı, yalnızca İslâm'ın gündelik hayatta somut olarak uygulamaya nasıl aktarılabilceği ve devlet gücünün ele geçirilmesi meseleleriyle ilgilidir (s. 315). Uçar'a göre onlar, bugünkü insan hakları anlayışıyla uyumlu hâle getirilmesi mümkün olmayan bir İslâm hukukunun uygulanmasını istemektedirler ki bunun olması hâlinde toplumun bölünmesi mukadderdir (s. 317). Diğer taraftan, kaynakların yeniden yorumlanmasına sert muhalefet göstermede konservatifler de haklı görülebilir. Çünkü bugün Müslümanlar, kimlik ve özlerini kaybetme korkusu yaşamaktadır; dinî kaynakların zamana uygun yorumlanmasının daha ziyade gayrimüslimler ve "kültür Müslümanları" tarafından talep ediliyor olması, onların korkularını doğrulamakta ve her türlü uyum teşebbüsünü bir ihanet olarak algılamalarına neden olmaktadır. Geçmişte sömürgecilğe malzeme sağlayan ve Müslümanlara tepeden bakan oryantalistler ile siyasi tercihleri yüzünden genel olarak Batı'nın güvenilirlik sorunu bulunduğu konservatiflerin bu tür taleplere şüpheyle yaklaşmaları haksız sayılmaz (s. 327). Fakat sonuç itibarıyla konservatiflerin bu çekinceleri, ortaçağdan kalan kaynak yorumlarının bugünün şartlarına uyumlu hâle getirilebilmesi (s. 324) için yapılması gereken tashihleri, modernizmin kazanımlarını ve Avrupa'da İslâm bilimleri alanında yapılan araştırmaların sonuçlarını gözden kaçırmalarına neden olmaktadır (s. 326 vd.). Hâlbuki modern dünyanın sorunlarıyla yüzleşmek, Müslümanları Batılı sosyal bilimler ve İslâm bilimleri alanındaki bilgilere karşı daha açık, rahat, mesuliyet bilinci ve kendine güveni yüksek olan bir tavra sevk etmelidir (s. 329).

Bu bağlamda Uçar'ın birbiriyle çelişkili ifadeler kullandığını da görüyoruz. Bir yandan geleneksel hukuk anlayışı ile siyasi bir hareket olarak fundamentalizm arasında sebep-sonuç ilişkisi ve karşılıklı etkileşim bulunduğunu (s. 217), diğer yandan her ne kadar ortodoks Müslümanlar gelenekçi/konservatif bir yaşantıyı tercih etseler de, siyasi açıdan müsamahasız olan radikallerle/fundamentalistlerle aynı kefeye konulamayacaklarını (s. 299, 325 dn. 40), bir başka yerde ise Avrupa'daki yanlış algının aksine, modernizmin asıl karşıtının fundamentalizm değil, konservatizm olduğunu (s. 224) söylemektedir.

20 Krş. Ayas, *Mûsiki İnkılâbı'nın Sosyolojisi*, s. 245-249.

Sonuç bölümünün ikinci kısmında yazar, Avro-İslâm tartışmalarına değinmektedir. Bu bağlamda Uçar'a göre, her ne kadar tefik ve ictihad uygulamasının dinî hükümlerin Avrupa şartlarına uygun bir şekilde yorumlanmasına müsaade edip etmeyeceği henüz belirsizse de (s. 318), zamanla zihni kökenleri Avrupa'dan beslenen "liberal, çoğulcu ve toleranslı bir İslâm" anlayışının yerleşeceği muhakkaktır. Fakat bunun öncesinde Müslümanların kendi içlerinde dinleri ve Batılı değerler hakkında daha aktif ve açık bir tartışma yürütmeleri elzemdir. Bu tartışma kesinlikle İslâmî değerlerin Batılı değerler lehine olacak şekilde feda edilmesine neden olmamalı, İslâm kültürünün modern Batı ile uyumsuz yönleri tartışılırken, modernizmin arızalı yönleri de irdelenmelidir (s. 319 dn. 20). Zira Müslümanlar kendi alternatif dünya görüşlerine ve hayat tarzlarına binaen Avrupa geleneğinin ve modernizmin birçok unsurunu sorguya çekebilme imkânına sahiplerdir. Bu şekilde bir karşılıklı etkileşimin gerçekleşebilmesi için, Batı toplumunun dikkatli, fakat ısrarlı bir şekilde onları diyaloga davet etmesi gerekmektedir. Bu süreçte ahlaki değerler ne kadar İslâm inancıyla desteklenirse, Müslümanlar kendilerini bu değerlere o kadar bağlı hissederler (s. 319); dindar Müslümanların dayanacakları konseptler, yalnızca onların kabul ettiği dinî kaynaklar üzerinden temellendirilebilir (s. 320).

Uçar, benimsemiş olduğu görüşleri Müslümanlar arasında dillendirmenin zorluğuna ve bu görüşleri savunanların bir takım mağduriyetlere uğrayabileceğine işaret etmektedir. Zira "Müslüman reformcular" aşında İslâm'ı yüceltmek istiyor olmalarına rağmen toplumda hep dışlanmış ve düşman olarak görülmüşlerdir (s. 331). Gelenekçiler, sonraki dönemde yetişen alimlere hâlâ güvenmemekte ve tefik ya da ictihada müracaatla bir çözüm yolu teklif etmeyi cüretkârlık olarak algılamaktadırlar (s. 329). Bu ise "İslâmî modernistler"²¹ savunmacı bir şekilde argüman getirmek zorunda kalmalarına neden olmaktadır (s. 330). Fakat Türkiye'deki Müslümanların, özellikle de birçok ilâhiyatçının zihinsel gelişimi, modernistlere daha fazla esneklik yönündeki ümitlerinde iyimser olmaları gerektiğini söylemektedir (s. 332).

21 Uçar, bir başka yerde ise bu kesimi "liberal modernistler" şeklinde isimlendirmektedir. Ona göre, *liberal modernistler* ile *katı modernistler*, geleneği eleştirmek noktasında hemfikirdir, lâkin bunların kaynakları değerlendirme biçimleri büyük oranda farklıdır. Liberaller dinin temellerini muhafaza etmekten ve bunları yalnızca değişen şartlara uyumlu hâle getirmekten yanadırlar (s. 307). Ancak Uçar çalışmasında bu iki tavrın yaklaşım tarzı arasındaki farklılığın kaynakların yorumlanmasına ve gündelik hayata yönelik hükümlerin belirlenmesine ne türden etkiler yaptığını sistematik bir şekilde ortaya koymamaktadır.

