

# MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

RELIGION, TAJDİD and REFORM

Reformation and Classifications  
of Islamic Reform  
Hakan OLGUN

Islam and Life in the Context of  
Reformation, İjtihad and Tajdid  
Yasin AKTAY

Tajdid is "OK";  
But If There is any Religion  
to Implement the Tajdid on!  
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

Fazlur Rahman's Theory of Innovation  
Şevket KOTAN

Some Remarks on Concepts of  
Religion, Renewal and Reform  
Ramazan YAZÇIÇEK

Reclaiming History  
without Renouncing God: Islam,  
Secularism and the Quest for Worldliness  
S. Parvez MANZOOR

The Reform Concepts in Jewish Tradition  
Salime Leyla GÜRKAN

Traditional Structure of Madrasah  
of Seljuk and Ottoman Period and  
Attempt of Reform: Example of Konya  
Ali YILMAZ

— o —  
Book Reviews  
From Tradition of Milel and Nihal

volume: 5 number: 2 May - August'08

MİLEL VE NİHAL

DİN, TECDİD ve REFORM

5/2  
2008

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

DİN, TECDİD ve REFORM

Hakan OLGUN  
Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri

Yasin AKTAY  
Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında  
İslam ve Hayat

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU  
Tecdid'e "Evet"; Lakin Ortada  
Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!

Şevket KOTAN  
Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi

Ramazan YAZÇIÇEK  
Din, Tecdid ve Reform Kavramları  
Üzerine Mülâhazalar

S. Parvez MANZOOR  
Tanrı'yı Terk Etmeden  
Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm,  
Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu

Salime Leyla GÜRKAN  
Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları

Ali YILMAZ  
Selçuklu ve Osmanlı Dönemi  
Medreselerinde Geleneksel Yapı ve İslah  
Çalışmaları: Konya Örneği

— o —

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler  
Milel ve Nihal Geleneğinden

cilt: 5 sayı: 2 Mayıs - Ağustos'08



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

**DİN, TECDİD ve REFORM**

Cilt/Volume: 5 Sayı/Number: 2  
Mayıs – Ağustos / May – August 2008

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
Cilt/Volume 5 Sayı/Number: 2 Mayıs-Ağustos / May-August 2008  
ISSN: 1304-5482

## Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

## Editör / Editor

Şinasi Gündüz

## Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

## Sayı Editörü / Editor of Issue

Hakan Olgun

## Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,  
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,  
Burhanettin Tatar

## Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

## Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, 2008

## Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği  
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Tel: (0216) 344 64 25 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul  
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com  
e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

*Milel ve Nihal* yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal'* de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

# bu sayıda

4-7 | Editörden

## Makaleler

---

- 9-41 | Hakan OLGUN  
Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri
- 43-73 | Yasin AKTAY  
Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat
- 75-86 | Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU  
Tecdid'e "Evet"; Lakin Ortada  
Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!
- 87-101 | Şevket KOTAN  
Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi
- 103-127 | Ramazan YAZÇIÇEK  
Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülâhazalar
- 129-145 | S. Parvez MANZOOR  
Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak:  
İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu
- 147-159 | Salime Leyla GÜRKAN  
Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları
- 161-173 | Ali YILMAZ  
Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Medreselerinde  
Geleneksel Yapı ve İslah Çalışmaları: Konya Örneği

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

---

- 175-181 | R. İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Üç Çağı*
- 182-185 | B. Schaebler, L. Stenberg, *Globalization and the Muslim World*.
- 185-188 | B. A. Roberson (ed.) *Shaping the Current Islamic Reformation*
- 189-196 | R. Acar, *Talking about God and Talking about Creation*
- 196-203 | Mehmet Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması: Teslis*
- 203-208 | Asiye Tıǧlı, *Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi*
- 208-213 | Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*

## Milel ve Nihal Geleneğinden

---

- 215-222 | Hakan OLGUN  
Osmanlı Protestan Reformunu Nasıl Algıladı?



## Editörden

### Öze Bağlılık ve Değişime Ayak Uydurma Tartışmaları Arasında Din

Sahip olduğu hakikat ve kurtuluş öğretisiyle insanı eğitmeyi, etkilemeyi ve yönlendirmeyi amaç edinen din için insanın değişken yapısı her zaman sorun olmuştur. Dinin temel kaynaklarının sabit oluşu ve genelde değişmezliği karşısında insanın bağlı olduğu şartların zamana ve mekâna göre değişebilirliği her zaman bu değişkenlik karşısında dinin nasıl bir tavır alması gerektiği sorununu gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda dinin anlaşılmasına ve algılanmasına yönelik şu problem birçok dini gelenekte sıkça inanan bireyin gündemini meşgul etmiştir/etmektedir: Değişen şartlar karşısında dinin temel algılarını ve bu algılara referans teşkil eden kaynaklarını mı gözden geçirmek gerekir, yoksa dinin temel algıları doğrultusunda zamana ve mekâna bağlı olmaksızın insanı mı? Problemi şöyle ifade etmek de mümkündür: Din ve insan ilişkisinde aslanan dinin temel sabiteleri midir, yoksa insanın, zamanın ve mekânın değişkenliğine bağlı tarihsel varlığı mı?

Tarihin akışıyla değişen sosyo-kültürel şartlara ve insanın değişen ve yer yer gelişen algılarına dinin bakışının nasıl olacağına yönelik bu sorun tektanrıcı dinlerden çoktanrıcı geleneklere ve İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilikten Doğu dinlerine kadar hemen her inanç sisteminin üzerinde durduğu önemli bir problem olmuş-

tur. Zamanın akışına paralel olarak değişen şartlar doğrultusunda ortaya çıkan yeni teolojik tartışma konularına ve insanların yaşamlarına yönelik yeni durumlara dinin kurumsal yapısının nasıl bir tavır takınacağı ilahiyatçıların ve dini kurumların üzerinde en fazla kafa yorduğu bir konu olagelmıştır. Yeni yeni ortaya çıkan sorunlar karşısında din adamları ve âlimleri cevaplar ve çözüm yolları üretmeye çalışırken, bütün bu çalışmalarda temel olarak neyin belirleyici olması gerektiği konusunda da akıl yürütmüşlerdir. Her şart ve durumda dini temel sabitelerinin mi yoksa zamana ve mekâna bağlı değişkenliğin mi temel alınacağı sorunu dini geleneğin anlaşılması konusunda yenilenme, tecdid, reform ve benzeri kavramlarla ifade edilmeye çalışılan birtakım algıları ve çabaları ortaya çıkarmıştır. Bu algılara yönelik olarak yapılan değerlendirmelerde özetle iki farklı perspektif temel alınmıştır. Bunlardan ilki dinsel yenilenmeyi öze dönüşçülük çabasıyla özdeş olarak gören anlayıştır. İkincisi ise yenilenmeyi zamana ayak uydurma ve dini değerleri zamanın şartlarına göre yeniden yorumlama yaklaşımıdır.

Hıristiyan geleneğindeki fundamentalist kilise akımlarıyla İslami gelenekteki selefi anlayış bu yaklaşımlardan birincisine örnek olarak verilebilir. İslam, Hıristiyan ve Yahudi geleneklerindeki modernist din algıları, tarihselci yorumlar ve ulusal din anlayışları ise ikincisine örnek olarak verilebilir. Öze dönüşçülük yaklaşımını esas alan yenilenmeci çabalarda hangi zaman ve mekan diliminde yaşarsa yaşasın insanın dinden bir şekilde uzak olarak değerlendirilen inanç, düşünce ve pratikleri dini öğretilerden uzaklaşmayı ve dinin temsil ettiği hakikat ve kurtuluş öğretilerinden farklılaşmayı ifade eden bir kırılma anı olarak görülür. Bu doğrultuda dinin temel değerleri ve özgün anlayışı doğrultusunda tarihin ve toplumun yeniden restorasyonu için bir çaba içine girilir. Bu çabada temel alınan referans dinin özgün kaynaklarıdır. Bunlar arasında kutsal metin önem itibarıyla kuşkusuz ilk sırada gelir. Bunun yanı sıra peygamber, din kurucusu ya da dinin erken dönem temsilcileri gibi şahsiyetlerin yaşam tarzlarına ilişkin anlatılar da bu restorasyonda oldukça belirleyicidir. Bu tarz yaklaşımlara dini geleneklerden birçok örnek verilebilir. Örneğin İslami gelenekte öze dö-

nüççülüğü esas alan yaklaşımlarda dinin temel referansları olan Kur'an ve Sünnet'e dönüş hedeflenir, Kur'an ve Sünnet'e göre bir yaşantının esas alındığı Asrı Saadet dönemi ideal örnek bir dönem olarak görülür ve bunun yeniden tesisi gaye edinilir. Hıristiyan geleneğindeki Protestan akımın başlangıçtaki temel tezlerinden birisi "sola scripta" yani yalnızca kutsal metin olmuştur. Bu, dinin anlaşılmasında ve dini yaşantının tesisinde kilise gibi kurumsal bir yapının değil yalnızca kutsal metnin esas alınması anlayışıdır. Protestan geleneği içerisinde ortaya çıkan Funtamentalist akımlar bu anlayışı temel almışlardır. Ayrıca Puritanizm, Mennonitler, Amişler ve benzeri akımlar da İsa Mesih'in yaşadığı erken dönemdeki din algısı ve dini yaşantıyı yeniden tesis etmeyi kendilerine ilke edinmişlerdir. Bu nedenle günümüzde postmodern toplum anlayışlarıyla oldukça ilginç bir cemaat olan Amişler erken dönem Hıristiyan cemaatinin sosyo-kültürel hayatını ihya etme ve günümüz toplumunu buna göre restore etme amacıyla günümüz teknolojisine ve yaygın kiliselerin din anlayışına sırtlarını dönmektedirler.

Dini yenilenmeyi zamana ayak uydurma ve sosyal ve kültürel değişime paralel olarak dini yorumlama tarzında anlayan yaklaşımlarda ise esas alınan husus, içinde yaşanılan zaman dilimi ve şartlardır. Bu yaklaşımda dinin temel referansı konumunda olan kutsal metin de dâhil dini metinler, algılar ve değerler bugünün şartları ve değer yargıları bağlamında yorumlanmaya, deyim yerindeyse yeniden inşa edilmeye çalışılır. Dini metinlerde ve dinin erken dönem tarihinde oluşan gelenekte mevcut değer yargıları ve hükümler tarihselci bir bakış açısıyla yeniden okunur. Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişeceği anlayışı genel geçer bir ilke olarak bu anlayışta kendisini gösterir. Bütün dini yaklaşımlardaki evrensel öz ya da mesaj ortaya çıkartılmaya ve bu çerçevede dini algıların bugüne yönelik açılımı izah edilmeye çalışılır. Dini geleneklerin bu tarz okunmasında dini mesajın özü olarak genellikle iman ve ahlakın ön plana çıkarılması bunun dışındaki diğer ilkelere ise genelde tarihsel bir okumaya tabi tutulması dikkati çeker.

Dini algının zamanın ve mekânın değişkenliğine bağlı olarak tekrar inşa edilmesine dayalı anlayış, dinin tarih içinde tezahür

eden kurumsal yapısına ilişkin mahalli ya da ulusal yorumları da beraberinde getirir. Özellikle Hıristiyanlık ve Budizm gibi inanç sistemlerinin tarihsel gelişimine baktığımızda farklı coğrafyalarda ve farklı etnik kimlikler arasında dinin yeniden yorumlanıp inşa edildiğine şahit olunur. Temel kaynaklardan ya da dine yönelik asli referanslardan hareketle dini algılama yerine milli kimlik ve bununla yakından ilişkili gelenek doğrultusunda dinin yorumlanıp kurumsallaşması, karşımıza, örneğin Hıristiyan geleneği içinde yüzlerce ulusal kilise akımını çıkarır. Benzer durumu Budizmin tarihsel kurumsallaşması sürecinde de görmek mümkündür. Yine benzer şekilde İslam geleneği içerisinde de –her ne kadar Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerle kıyaslanabilir oranda olmasa bile– zamanla yerel unsurların katkısıyla bazı ulusal din yorumuna dayalı mezhep hareketlerinin ortaya çıkmış olduğuna şahit olunmaktadır.

Milel ve Nihal “din, tecdid ve reform” konulu bu sayısında dinin kısaca öze bağlılık ve değişime ayak uydurma tartışmaları arasında nasıl yorumlanıp algılandığına yönelik çeşitli yaklaşımların ele alınıp irdelenmesini konu edinmektedir. Başta İslam olmak üzere çeşitli dini geleneklerdeki yenilenmeci akım ve anlayışlarla reform algıları Hakan Olgun, Yasin Aktay, Hayri Kırbasoğlu, Şevket Kotan, Ramazan Yazıcıoğlu, S. Parvez Manzoor, Salime Leyla Gürkan ve Ali Yılmaz’ın yorum değerlendirmeleriyle ele alınmaktadır.

*Editör*

**NOT:** Milel ve Nihal dergisinin 2008/3 sayısı Necdet Subaşı’nın sayı editörlüğünde Göç, Hicret ve Diaspora konusunu ele alacaktır. 2009 yılı içinde yayımlanacak sayıların ağırlıklı konuları ve sayı editörleri şöyledir:

2009/1	Mitolojik Anlatı ve Kıssa	Cengiz Batuk
2009/2	Bir Arada Yaşama	Mahmut Aydın
2009/3	İbn Hazm	Burhanettin Tatar

Araştırmacılarımızın, bilim insanlarımızın ve entelektüellerimizin gerek bu konularda gerekse konu harici katkılarını bekliyoruz.





El Hamra Sarayı'ndan bir görünüm

# Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri

Hakan OLGUN\*

---

Atıf/©: Olgun, Hakan, (2008). Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri, Milet ve Nihal, 5 (2), 9-41.

**Özet:** : İslâm reformu söylemleri uzun bir süredir Batı düşüncesi içinde tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu tartışmalarda İslâm reformu, genellikle Protestan reformasyonu ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Dinî reform eğilimleri arasındaki karşılaştırma bağlamında yakın dönemde sosyolojik, hermenötik ve reddiyeci tanımlarıyla üç farklı İslâm reformu söylemi öne çıkmıştır. Sosyolojik tanımlama Hıristiyanlık tarihinde olduğu gibi İslâm'ın da kendi aydınlanmasını gerçekleştirecek zorunlu bir reformunu beklerken, hermenötik yaklaşım İslâm reformunun kutsal metin temelinde teolojik imkânını hazırlamaktadır. Reddiyeci söylem ise bu iki yaklaşıma karşı çıkarak İslâm reformunun Hıristiyanlık tecrübesiyle kıyaslanmasının imkânsızlığına işaret ederek bu yaklaşımların daha çok politik gerekçelere dayandığını öne sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm reformu, Reformasyon, Protestanlık.

---

## Giriş

Din ve reform tartışmalarında 16. yüzyıldaki Hıristiyan reformu adeta bir postulat işlevi görmektedir. Ancak Hıristiyan reform tecrübesiyle model ve beklentileri açısından en fazla ilişkilendirilen dinin İslâm olduğu dikkati çekmektedir. Bu nedenle, nerdeyse son iki asırdır dile getirilen İslâm reformu söylemleri açısından Hıristiyanlıktaki Protestan reformasyon tecrübesinin önemli bir

---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

referansı ifade ettiğinden kuşku yoktur. Hıristiyan Reformasyon tecrübesini İslâmi reformist söylemleriyle iki açıdan ilişkilendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, dini gelenek, yerleşmiş dini formlar ve kurumsal din anlayışına karşı dile getirilen eleştirel yaklaşım bağlamında “olumsuz” referanslık ilişkisidir. Bu olumsuzluk, en genel anlamıyla dinin değiştirilmesi ve dönüştürülmesi kuşkusunu içermektedir. İkincisi ise Protestan reformasyonun Weberyen yaklaşımla Batı modernleşmesinin önünü açan ve aklı Roma Katolisizmi’nin manevi kuşatmasından özgürleştiren anlamındaki Batı’ya has “olumlu” veçhesinin öne çıkarılmasıdır. Bu olumlu referanslık, Müslümanların modern Batı toplumları karşısında dünyevi yaşamın pek çok alanındaki geri kalmışlıklarının telafisinde dini bir reform sürecine olan ihtiyaca vurguyu gerektirirken, Hıristiyanlık tarihindeki tecrübenin bu ihtiyaca yönelik uygun bir model olarak algılanmasını içermektedir. İslâm reformu söylemleriyle olumlu veya olumsuz yönleriyle ilişkilendirilen Hıristiyan Reformasyon tecrübesi, her iki dine ait reform söylemleri arasında yoğun bir karşılaştırma metodunu doğurmuştur.

Bu makalede, İslâm’a ilişkin dini yenilenme söylemlerinin Hıristiyan Reformasyonu bağlamında ele alınışı irdelenecektir. İslâm’ın reforma neden ihtiyaç duyduğu, İslâmi reformun Hıristiyan Reformasyonu ile benzeştirilmeleri ve bu benzeştirmenin imkânına ilişkin son dönemlerde özellikle Batı düşünce çevreleri içinde ortaya çıkan söylemler tasnif edilecektir.

### **İslâm’ın Reform Çağı?**

Modern çağda Müslümanların baştanbaşa bütün İslâm coğrafyasında İslâm inancının temellerini, öncekilerin hayal dahi edemeyecekleri şekilde yaygın olarak sorguladıkları ve bunun da İslâm reformunun işareti olduğu ileri sürülmektedir.<sup>1</sup> Nitekim Batı medyasında, özellikle 1980’lerden itibaren muhtemel İslâm reformu beklentilerine vurgu yapılmakta ve bu reformun Hıristiyan reformu ile benzeştiği ifade edilmektedir. Örneğin günümüzde hicri

---

<sup>1</sup> Dale F. Eickelman, “Inside the Islamic Reformation,” *Wilson Quarterly*, 22, 1998, s. 80.

takvime göre Müslümanların 14. asrı yaşadığına dikkat çekilerek, Hıristiyanlığın neredeyse aynı döneminde, yani miladi 1415'te Jan Hus (1373-1415) ve John Wycliffe (1330-1384) gibi öncü reformcuların Katolik Kilisesi'ne karşı ilk başkaldırıları gerçekleştirip reformasyonun habercileri oldukları ifade edilmektedir. Kilisenin bu ilk reformist çabaları bastırma girişimlerine rağmen 1470'lerde icat edilen matbaanın Kitab-ı Mukaddes'in bütün Avrupa'ya yayılmasına imkân verdiği, 1506'da Ulrich Zwingli'nin (1484-1531) İsviçre'de reformcu vaazlarına başladığı ve 1517'de ise Martin Luther'in (1483-1546) reformcu tezlerini Wittenberg'de kilise kapısına astığı ifade edilerek, işlerin şimdi daha hızlı geliştiği hatırlatılmaktadır. İslâm reformu süreci ise, Müslümanların eski düzenin dini ve politik aygıtlarına duyduğu hayal kırıklığı, genel bir umutsuzluk, imanın köklerine dönerek sorunları çözme yönünde şiddetli bir istek ve dışarıdan elde edilen güdülerle bu eğilimi zenginleştirmek olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

Modernleşme ve küreselleşme çağının gereklerinin yanı sıra, yakın dönemde Batı için ürkütücü bir tehdit olarak algılanan İslâmî fundamentalizm tanımlamasının da İslâm reformunun habercisi olarak görülmesi söz konusudur. Bazı Müslüman grupların dinlerinden edindikleri telkinlerle uluslararası düzeyde büyük karmaşalara yol açtığı ve "kutsal savaş" söylemini öne çıkardığı kanaati pek çok Batılı düşünür için İslâm'ın reform çağının bir başka işareti olarak yorumlanmaktadır. Nitekim Hıristiyan reform hareketiyle benzeştirme yapılarak, az önce ifade edildiği haliyle, Hz. Muhammed'in vefatının üzerinden on dört asır geçtiği günümüzde Müslümanların tıpkı Hıristiyan reform çağındaki dinsel karmaşalar, engizisyonlar ve mezhep kavgaları gibi çok kaotik bir dönemi yaşadıkları ifade edilmektedir. İslâm'ın da, İsa Mesih'ten sonra on beşinci asırdan itibaren ortaya çıkan Hıristiyan reform tecrübesi öncesine benzer bir kaotik ortamı yaşadığı ileri sürülmektedir. Reformlar arasındaki bu benzetmeyle, bu fikri savunular için

<sup>2</sup> Charles Kurzman, Michaele Browsers, "Comparing Reformation", ed. C. Kurzman, M. Browsers, *An Islamic Reformation?* (New York: Lexington Books, 2004), s. 7.



de bir rastlantı olarak kabul edilmekle birlikte, büyük dinlerin mutluluk çağına ulaşmaları için bir sarsılma dönemi geçirdikleri ima edilmektedir.<sup>3</sup> Bu mutluluk çağının, dinlerin kendi reformasyonunu gerçekleştirip aydınlanmasını sağlamalarıyla ilişkilendirildiğinden kuşku yoktur.

İslâm reformu sürecinin işareti olarak kabul edilen bu görünüme, İslâm düşüncesi içinde ortaya çıkan eleştirel söylemlerin Protestan reformcuların söylemleriyle benzeştirilmesi de eklenebilir. Özellikle İslâmi geleneğe, tarihsel mirasa ve dinî kurumlara yönelik eleştirel yaklaşım sahiplerinin genellikle “İslâm’ın Lutheri” olarak nitelenmeleri söz konusudur.<sup>4</sup> Protestan reformunun Roma

<sup>3</sup> Bkz. Nadir A. Hashemi, “Islamic Fundamentalism and the Trauma of Modernization”, *An Islamic Reformation?*, ss. 160-61. Batı değerlerine karşı olduğu düşünülen İslâmi söylemleri niteleyen “fundamentalizm” teriminin, Hıristiyan liberalizmini de içerecek şekilde liberalizmin bütün formlarına tepki olarak çıkan ve modernitenin bir ürünü olduğu ifade edilen bir eğilim olduğu ileri sürülmektedir. Böylece Protestan fundamentalizmi gibi İslâmi fundamentalizmin de tarihin kaçınılmaz modernite sürecinin bir aşaması olduğu dile getirilmektedir. Bkz. Timothy D. Sisk, *Islam and Democracy* (Washington: United States of Peace Press, 2005), s. 5.

<sup>4</sup> Bu çerçevede Cemaladdin Afgani Batı medenileşme sürecinin yegâne sebebini, Luther tarafından yükseltip yayılan dini hareket olarak işaret etmektedir. Bu nedenle Protestanlık kurucularına lehte atıfta bulunma, “Müslümanların Lutheri” rolünü oynamayı ümit ettiği görülen Afgani’nin birkaç alakasından birisidir. Ancak Afgani’nin Protestan reformuna olan ilgisi teorik olmaktan çok daha fazla dünyevi ve pragmatiktir. Bu bağlamda Afgani için Luther tecrübesi, Müslümanları kendilerinden öncekileri safça taklitten vazgeçirmek ve daha akılcı, gelişme ve yeniliğe imkân vererek daha az kısıtlayıcı bir yola yöneltmek için gerçek bir ihtardır [Nikki Keddie, *Cemaladdin Afgani: Siyasi Hayatı*, çev. A. Yalçınkaya (İstanbul: Bedir, 1997), ss. 191-192]. A. Hourani, Afgani’nin yazlarından hareketle aklın özgürleştirilmesi, zincirlerinden kurtulması ve dinin ait olduğu konumda yenilenmesi sürecinde Protestan reformunun örnekliğini tespit etmiştir. Bu bağlamda, İslâm’ın bir Luther’e ihtiyaç duyduğu Afgani’nin önemli bir konusudur ve hatta Afgani kendisini bu Luther olarak görmüş olabilir [Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 122]. Muhammed Abduh ise Müslümanlar arasında bir reform hareketinden söz etmese de Protestan reform hareketine olan hayranlığının takdim tarzının Müslüman dünyası için de benzeri bir reform hareketinin gerekli olduğu fikrini taşıdığı ifade edilmektedir [Muhammed Abduh, *The Theology of Unity* (London: George Allen&Unwin, 1966), s. 149]. Reşid Rıza dini yenilenme ile dünyevi yenilenmenin bir arada ele alınmasını savunarak dini reformasyon ile dünyevi modernleşmeyi birlikte gerçekleştiren Avrupa’nın tarzına dikkat çekmektedir [Muhammad Rashid Rida, “Renewal, Renewing, and Renewers”, *Modernist Islam*, s. 80]. Muhammed İkbâl, Batı’nın

Katolik Kilisesi şahsında kurulu dini düzen ve geleneğe yönelik eleştirisinin, dini kurtuluş sürecinde bilinçsiz eylemden çok bilinçli bir niyeti öne çıkarmasının ve özellikle Protestanlığın Batı aydınlanmasının önünü açacak şekilde seküler alanı kiliseden ayırıştıran söyleminin İslâm reformu taraftarlarına örnek olduğu düşünülmektedir.

---

bu sürecinin İslâm ile olan ilişkisinin sadece Reformasyon tecrübesiyle değil, aynı zamanda bu benzerliğin demokratik politik değerler aracılığıyla da ortaya çıktığını ifade etmektedir. İktbal'e göre dini despotizmin düşmanı olan Luther ve politikadaki despotizmin düşmanı olan Rousseau, Avrupa insanının ağır papalık kuşatmasından ve idari mutlakçılıktan özgürleştiricileri olarak dikkate alınmalıdır [Muhammad Iqbal, "Islam as a Moral and Political Ideal", *Modernist Islam*, ss. 306-307]. Hindistanlı reformcu Seyyid Ahmed Han, Hindistan'da sadece bir Steele veya Addison'a değil, hem de ve en mühimi, bir Luther'e ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir [Bkz. Mazharuddin Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (İstanbul: Dergah, 1990), s. 16]. Musa Carullah Bigiyev ise medenileşmenin müsebbibi olarak Hıristiyan reformunu görmektedir. Ona göre Luther gibi bütün reformcular Hıristiyan dünyayı bir ilerleme süreci içine sokmuşlardır. Pek çok yetkin din adamı ve dini liderlere rağmen Müslüman dünyanın gerilediğini savunan Bigiyev'e göre medenileşmiş toplumun ilerlemesinin aklı özgür bırakmasına bağlı olduğu, aklın esir edilmesi nedeniyle de Müslüman dünyanın çöküşe geçtiği ifade edilmektedir [Musa Jarullah Bigi, "Why Did the Muslim World Decline While the Civilized World Advanced", *Modernist Islam*, s. 255]. Tataristan'dan Hadi Atlasi, Müslüman toplumu kurtarmak için Müslüman bir Luther'e acil ihtiyaç olduğu, fakat 19. yüzyıldaki yenilenmeci olan ve Rusya'daki İslâmi modernizimin kurucusu olarak görülen "Müslüman Luther" Şehabeddin Marjani'ye kadar kimsenin bu yükümlülükle ortaya çıkmadığını ifade etmektedir [Bkz. Ahmet Kanlıdere, *Reform within Islam: The Tâjîd and Jadîd Movements among the Kazan Tatars*, (İstanbul: Eren, 1997), s. 57]. Ali Şeriatî'nin de benzer değerlendirmeleri söz konusudur. Şeriatî'nin İslâm'ın kendi Ortaçağ döneminin sonunu yaşadığı söylemi, eski inancı yıkarak kendi kaderlerini belirlemek ve geleneksel Katolisizm'i, karşı koyan, dünyevi aklı önceleyen, politik ve materyalist Protestanlığa dönüştürmek isteyen Hıristiyan düşünürlerle benzetilmektedir. Şeriatî, Müslümanları Ortaçağ Hıristiyanlığı içinde ortaya çıktığı şekliyle İslâmi Protestanlığın işlevini dikkate almaya çağırılmaktadır. Protestanlığın yaygın olduğu bölgelerde dünyaya değer veren ve akılcı içeriğiyle Protestan ülkelerin ekonomi, sanat ve kapitalizmde ilerlediğini kaydetmektedir. Bu da düşünce gelişimi ile toplumların geleceğini cahilce veya kasıtlı olarak din adına kuşatan işlevini kaybetmiş geleneksel yaklaşımların yıkılması ve yeni düşünceler ile yeni hareketlerin doğuşuna imkân verecek şekilde olmalıdır [Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı* (İstanbul: Düşünce, 1981), ss. 34, 40]. Yakın dönemde Muhammed Şahrur da bir gün Martin Luther'in 1517'de Wittenberg Kalesi'nin kilise kapısına astığı 95 Tez'in Müslüman karşılığının görülebileceğinden söz etmektedir [Bkz. Charles Kurzman, Michaele Browsers, "Comparing Reformation", s. 6.]

### Reformların Karşılaştırılması

Reform bağlamında İslâm'ın Protestan Hıristiyanlık ile ilk benzeştirilmesi, 1882 yılında W. S. Blunt tarafından yapıldığı bilinmektedir. Blunt, 19. yüzyılda Muhammed ibn Abdulvehhab tarafından kurulan Vehhabiliği Lutheran reformasyon ile benzeştirmiştir.<sup>5</sup> Hıristiyanlık tarihiyle karşılaştırıldığında Vehhabiliğin, dinî geleceği, sembolik dini manifestoları ve ritüelleri, süslü camileri ve türbelere yönelik eleştirileriyle Protestanlığa benzediği dile getirilmiştir. Müslümanlar arasında bu benzetmeyi ilk dikkate alanların İslâm'ı Batı değerleri ve kurumlarıyla uzlaştırma arayışında olduğu ileri sürülen modernist Müslümanlar olduğu ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Özellikle İslâmi bilimler tahsilinin yanı sıra Batı tarzı eğitim alan yeni Müslüman entelektüellerin ortaya çıktığı ve bu Müslüman düşünürlerin dinler arasında daha bilimsel karşılaştırmalara giderek İslâm reformu söylemini geliştirdikleri dile getirilmektedir. Blunt'ın yüzyıldan fazla bir süre önce tespit ettiği bu benzeştirmenin daha çok şekilsel bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu benzeştirme ve karşılaştırmaların bir proje olarak kendini göstermesi için hem Hıristiyanlık hem de İslâm düşüncesinde 20. yüzyıla has yeni yaklaşımların ortaya çıkması gerekmiştir. Öncelikle Hıristiyan Reformasyonun bir model olacak şekilde olumlu yönlerinin öne çıkarılması için modernleşme ve Protestanlık arasında olumlu ilişki kurulması açısından Weberyen yorum sonraki dönemlerde önemli bir kanaat oluşturmuştur. İslâm düşüncesinde ise özellikle kolonileşme sonrasında özeleştirel yaklaşımlar dinin "yeniden anlamlandırılması" açısından bir dönüm noktasını ifade etmiştir. Bu nedenle İslâm düşüncesinde ortaya çıkan reformist söylemler ile Hıristiyan Reformasyonu arasındaki karşılaştırma ölçütleri giderek çeşitlenmiştir. Ana hatlarıyla bu karşılaştırmalar (i) sosyolojik ve benzeştirici yaklaşım, (ii) çoğulcu hermenötik yaklaşım ve (iii) reddiyeci ve bağlamsal farklılaştırıcı yaklaşım formunda tasnif edilebilir.

<sup>5</sup> Wifred Scawen Blunt, *The Future of Islam* (Lahore: Sind Sagar Academy, 1975), s. 46. (İlk baskı 1882).

<sup>6</sup> Bkz. *Modernist Islam, 1840-1940: A Source Book*, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 2002).

### Sosyolojik ve Benzeştirici Yaklaşım

Dinler arasında karşılaştırma metodu çerçevesinde şekillendirilen sosyolojik ve benzeştirici yaklaşımda Hıristiyanlık ve İslâm dinleri, teolojik içeriklerinden ziyade tarihsel boyutlarından ele alınmaktadır. Dinlerin reform süreçleri arasında pozitivist perspektifi yansıtır tarzda ve oldukça seküler temelli bir benzeştirme söz konusudur. Reformlar arasındaki benzeştirici yaklaşım, Protestan reformcu Luther'in Katolisizm'e karşı 1521'de Worms Meclisi'ndeki söylemini çıkış kaynağı olarak görmektedir. Worms'taki İmparatorluk Meclisi'nde kilise temsilcilerinin huzurunda yargılanan ve reformist fikirlerinden vazgeçmeye çağrılan Luther, kutsal metin ve akıl ile aksi kanıtlanmadığı sürece bu fikirlerinde ısrar edeceğini açıklamıştır. Reformcu, bilincinin papaya veya konsillere değil, ancak Tanrı'ya bağlı olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup> Luther'in Worms Meclisi'ndeki reformcu söylemi her ne kadar kutsal metnin otoriterliği öğretisini içeriyor görünse de esasen Katolik Kilisesi, papalık ve konsiller nezdinde kurulu dini otoriteye başkaldırını ifade ettiğinden kuşku yoktur. Nitekim kutsal kitabın otoriterliği, en azından dini geleneğin bir unsuru olarak Katolik Kilisesi için de aynı şekilde geçerlidir. Luther'in kutsal kitabın otoriterliği temelinde gerçekte kurulu dini düzene karşı çıkışı, reform çağının din dışı gelişmelerinden önemli destek görmüştür. Bu süreçte, Batı'nın Ortaçağ'a ait bütün gelenekleri, reformun Katolik Kilisesi'ne yönelik eleştirilerinin yanı sıra Rönesans ve hümanist düşüncenin de tehdidi altındadır. Bu dönemde coğrafi seyahatlerle yeni kıtalar keşfedilmekte, yeni düşünce, gelenek ve yaşam tarzları ortaya çıkmaktadır. Gutenberg'in icat ettiği matbaa ise iletişim yöntemlerinde radikal değişimlere sebep olmuştur. Büyük aile ticaret şirketleri kurulmakta ve Avrupa'da kapitalist ekonomi kendi bağımsız kurallarını oluşturmaktadır. Özellikle kilisenin ekonomik sömürüsüne maruz kaldıklarını düşünen siyasi idarecileri, hatta inanç olarak Protestanlığı benimsemeyenleri dahi Reformasyona destek vermiş-

<sup>7</sup> Martin Luther, "Luther at the Diet of Worms, 1521", *Career of the Reformer II*, ed. J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann, *Luther's Works* (Philadelphia: Fortress Press, 1999) c. 32, s. 112.



lerdir. Ardından siyasal oluşumların imparatorluk yapısından yerel idareler şekline dönüşmesi ve matbaa sayesinde kutsal metnin Latince dışındaki yerel dillerde çevirilerinin basılmasıyla Roma Katolik Kilisesi'nin dini otoriterliğini ve "evrenselliği"ni sarsan, böylece yerel din yorumlarına yol açan Reformasyon öğretileri hızla yayılma imkânı bulmuştur. Bu durum siyasi, ekonomik ve entelektüel gelişimlerin havzasında serpilen ve Katolisizm'in otoritesini eleştiren Luther'in dini reformunun yolunu aydınlatmıştır.

Tarihsel perspektifi içinde tanımlanan Hıristiyan Reformasyon süreci, günümüz İslâm reformu arayışlarına uyarlandığında, hem sosyolojik şartların hem de reformist İslâmi söylem ve tutumların Hıristiyanlık tecrübesiyle benzeştirilmesi kolaylaşmaktadır. Luther gibi, son dönemlerde kimi Müslüman düşünürlerin sadece Tanrı'nın sözünün otoriterliğine başvurmaya ve halk düzeyinde Tanrı ile insanların bilinçleri arasına girmek isteyenlerin meşruiyetsizliğinden söz etmeleri bu sosyolojik ve benzeştirici yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Hıristiyan reformunun kurumsal dinî yapıya yönelik eleştirel yaklaşımı ve bu çabayı kolaylaştıran din dışı unsurların etkisi, İslâm reformu düşüncesinde önemli bir modeli ifade edecek şekilde değerlendirilebilmektedir. Bu yaklaşım, son dönemlerde İslâmi geleneğin sorgulandığı ve bu çerçevede İslâm öğretilerinin modern çağda nasıl uygulanacağı ile iman ilkelerinin neler olduğu sorularının inananların zihinlerinde oluşmaya başladığı kanaatine dayanmaktadır. Bu süreçte dikkat çekilen ve belki de en umut verici görünen tespitin İslâmi dini yorumlardaki demokratikleşme olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra yüksek eğitimin yaygınlaşması, kitlesel medyatik etken, iletişim ve uluslararası göçlerle standart bir eleştirel dilin geliştirilmesi gibi din dışı etkenlerin de önemi fark edilmiştir. Öyle görülmektedir ki, sosyolojik ve benzeştirici yaklaşım, değişimin kısıtlayıcı unsuru olarak dini otoriter tekelciliğe işaret etmektedir. İslâm reformu sürecinde bu otoriter tekelciliğin egemenlik alanının daraltılması ve modernitenin sağladığı unsurlarla aşılmasının gerektiği düşünülmektedir. Buna bağlı olarak dini tekelciliğin yıkılması, yeni düşüncelerin sınırlar ötesine yayılması imkânı, farklı ve

alternatif söylemlerin kendini ifade etme fırsatı ve bu söylemlerin küreselleşmesi, İslâmi reformist fikirlerin önünü açan etkenler olarak görülmektedir. İslâm ülkelerindeki okur-yazarlık oranının artması, din dışı eğitimin yaygınlaşması ve Batı'da eğitim gören Müslüman öğrencilerin eleştirel yaklaşımları, Müslüman halk tabanının değişim beklentilerini artırıcı unsurlar olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca yazılı metinlerin ülkeler arasında kolayca yayılarak içerdği fikirlerin farklı kitlelere ulaştırılıp tartışıldığı, bu şekilde basın ve yayın ağının oldukça genişlemesinin sağladığı etkiyle her geçen gün daha fazla Müslümanın İslâm'ın klasik ve modern metinlerini bireysel olarak elde etme ve yorumlama imkânlarına sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Yüksek eğitimin kitleselleşmesi ve iletişim imkânlarının artması sonucunda dini otoritenin merkezileşmesine ve bu otoritenin taleplerine yönelik meydan okumaların ortaya çıktığı ve böylece dini açıdan merkezi otoritenin çöküşü geçtiği düşünülmektedir.

Her türlü otoritenin artık halkın bildiklerini ve düşündüklerini kontrol altına alamadığı gerçeğiyle geçmişin dinî ve otoriter tekelciliğinin geri dönülemez şekilde sarsıldığı kanaati bu yargıyı güçlendirmektedir. Böylece geçmişi mevcut durumdan ayırıştırma eğiliminde olan pek çok dindar insanın dini, cemaati ve hatta toplumu yeniden kurma işiyle yükümlendiği düşünülmektedir. Geçmişte dini ve ideolojik yaklaşımlar genellikle dinî otorite anlamında "yukarıdan" dikte edilirken ve dinî ve politik liderler düzenleme yapıp halkın bu düzenlemelere tâbi olması beklenirken günümüzde dini ve politik değerlere ilişkin değişim beklentilerinin büyük ölçüde entelektüel niteliği artan Müslüman halka izafeten "aşağıdan" geldiği tespit edilmektedir.<sup>9</sup> Bu değişimlerin sadece politikalara ve ideolojilere ilişkin olmadığı, aynı zamanda geçmişte

<sup>8</sup> Yeni medya ağının dini tutumlar üzerindeki etkisi iki şekilde tanımlanmaktadır: Birincisi, medya dinin disipline edici ve otoriter etkilerinin, modern değerlerle kolayca uyum sağlayacak şekilde çözümlenmesine imkân verir. İkincisi, medya dinsel alanda otoritenin demokratikleşmesinin tartışılacağı ve bu süreci kolaylaştıracak fikirlerin değerlendirileceği özel alanlar açar. Bkz. Peter Mandaville, *Global Political Islam* (London: Routledge, 2007), ss. 332-323.

<sup>9</sup> Dale F. Eickelman, "Who Speaks for Islam?", *An Islamic Reformation?*, ed. M. Browsers, C. Kurzman (New York: Lexington Books, 2004), s. 19.

formüle edilmiş inanç ve pratiklere karşı da eleştirel bir yaklaşımı içerdiği ima edilmektedir.

İslâm reformunun yolunu açan dini otoriter tekelciliğin yıkılmasında Avrupa’da yaşayan göçmen kökenli Müslümanların daha verimli bir çaba içinde oldukları düşünülmektedir. Avrupa’daki Müslümanlar arasında oluşan İslâm anlayışının geleneksel merkez-çevre ilişkisini değiştirici bir etki oluşturduğu inancı yeni bir sürecin ifadesi olarak görülmektedir. Modern teknoloji ve küreselleşmenin etkisiyle İslâm’ın tarihsel sınırlarının ötesine geçtiği ve özellikle göçlerle Batı toplumu içinde etkin bir konum edinen Müslüman nüfusun dini anlamda bir merkez-çevre ilişkisini yeniden tanımlamaya başladığı dile getirilmektedir. Geleneksel olarak merkezi ifade eden Müslüman düşüncesinin Batı sömürgeciliğine karşı teolojik ve hatta ideolojik muhalefeti karşısında, Batı’da yaşayan Müslümanların, kendileri etrafında şekillenen yeni bir “merkez” oluşturma gayretinde oldukları vurgulanmaktadır.<sup>10</sup> Batı ülkelerinde yaşayan göçmen kökenli Müslümanların bu merkezi, göç ettikleri Müslüman bölgenin düşünce, gelenek ve anlayış tarzlarının ötesine geçen “translokal” bir yaklaşımla içinde yaşadıkları mevcut kültür çevresi içinde ve onunla uyumlu çözümler üretmeleri umulmaktadır. Her ne kadar entegrasyon projesi bağlamında öne çıkarılsa da “translokalizm”in öncelikle Batı’da yaşayan göçmen Müslümanların dini kanaatlerinde ana kültürel coğrafyalarında geçerli olan dini kurum ve söylemlerden bağımsızlaşmasını içerdiği fark edilmektedir.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Jørgen S. Nielsen “New Centers and Peripheries in European Islam?” *Shaping the Current Islamic Reformation*, ed. B. A. Roberson (London: Frank Cass, 2003), s. 67.

<sup>11</sup> Bu tür translokal veya transnasyonal eğilimlerin, Batılı kurumlar için göçmen Müslümanların entegrasyonuna imkân verici etkisi gibi olumlu yönü kadar, göçmen Müslümanlar arasındaki politik bütünleşmeyi güçlendirici yönüne de bir risk olarak dikkat çekilmektedir. Bu çerçevede, örneğin “ümme” kavramının transnasyonal anlamlandırılmasıyla çok farklı bölgelerden bir araya gelmiş Müslüman göçmenlerin politik bütünleşmelerini klasik İslâm mirası ve geleneği üzerinde gerçekleştirdikleri dile getirilmektedir. Bkz. Fred Halliday, “The Politics of *Umma*: States and Community in Islamic Movements”, *Shaping the Current Islamic Reformation*.

Batı'nın entegrasyon projelerini de destekleyen benzeştirici yaklaşımla İslâm reformu beklentisinde olanlar, çağdaş Müslüman ülkelerde artık hiçbir grup veya liderlik türünün kutsalı tek başına idare etme tekelciliğine sahip olmadığına dikkat çekmektedir. Böylece İslâm mefhumu üzerinde daha fazla diyalog ve tartışma ortamının oluştuğu ve bu durumun tıpkı Katolisizm'in Latince olan din dili gibi İslâm'ın sembolik dilinin kullanımı karşısında gittikçe artan bir muhalefeti oluşturduğu ileri sürülmektedir. Geleneksel dini yaklaşımlara yönelik bu muhalif söylemlerin, reform çağındaki matbaanın işlevi gibi hızlı iletişim araçlarıyla kıtalar arasında çabucak yayılarak küreselleştigiine işaret edilmektedir. Böylece Müslümanların yerel sorunları kısa sürede küresel yorumlarla karşılanmakta ve dini otoriterlerin etki sınırlarının çok ötesine geçmektedir. Bu durum dinî, sosyal ve politik yaklaşımların keşitiği küresel bir sivil toplumun zeminini oluşturduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bunun sonucunda Müslümanların artık sadece "Müslüman" kimliklerinin dini gereklerini değil aile fertleriyle birlikte kendi sosyal ve ekonomik çıkarlarını gözetme hissi içinde oldukları ifade edilmektedir.<sup>12</sup>

İslâm reformu beklentisinde olan bu tür Batılı yorumlar, Hıristiyan Reformasyonu bağlamında İslâm toplumunun reform muhatabı olarak tıpkı kilise gibi dini otoriteyi işaret ettiği görülmektedir. Dini olanı da içerecek şekilde bilginin kontrol edilemezliğine yol açan küreselleşmenin, reform çağındaki büyük sosyo-ekonomik gelişmelerle benzeştirilerek İslâm reformu sürecinin önü alınamaz bir yola girdiği düşünülmektedir. Protestan reformasyonun Katolik Kilisesi'ne yönelik bir reform girişimi olduğu düşünüldüğünde, reformcu Müslümanların da reform sürecinde dinî bilgiyi ve hüküm verme hakkını elinde tuttuğu düşünülen "ulema" sınıfını hedeflemesi ön görülmektedir. Nitekim medyatik nitelikle "molla egemenliği", İslâmi reform sürecinde neredeyse Katolik Kilisesi ile benzeştirilmekte ve Müslümanların

<sup>12</sup> Eickelman, "Who Speaks for Islam?", ss. 23-24.

bir Luther'e ihtiyaç duyduğu dile getirilmektedir.<sup>13</sup> Esasen sosyolojik ve benzeştirici yaklaşımın bu söylemleri, Batı'da çokça yaygın olan "İslâm adına kimin konuşacağı" sorusunun cevabının "oluşturulması" çabasıyla ilgisini görmek zor değildir. Çünkü İslâm reformu tartışmalarının merkezindeki bu soruya verilecek cevap, Müslümanlardan beklenen hoşgörü ve ılımlılık eğilimine rağmen daha etkin olan ve modern İslâmi söylemler içine yerleşen radikal ve militan gruplara yönelik endişeyi giderecektir.<sup>14</sup>

### Çoğulcu Hermenötik Yaklaşım

Sosyolojik benzeştirici yaklaşımın İslâm reformunun hedefine koyduğu dini bilgi ve hüküm yetkisini elinde tutan "dini otorite"nin yanı sıra Kur'an'ın reformun muhatabı olarak görüldüğü daha teolojik bir İslâm reformu söylemi söz konusudur. İslâm geleneğinin yeniden gözden geçirilmesi ve Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yeni metodolojik yaklaşımlar bu söylem içerisinde ele alınmaktadır. Burada çağdaş İslâm düşüncesindeki "reform" sadece İslâmi temellere dönüşü değil aynı zamanda bu dinin sosyal bağlamı içinde tekrar tanımlanması süreci olarak görülmektedir. Bu nedenle İslâm düşüncesinde ortaya çıkan gelenek eleştirisi ve kutsal metin yorum metodolojisinin İslâm reformunun işaretleri olarak görülmesi söz konusudur.<sup>15</sup> Özellikle Kur'an'ın "sosyal bağlamı"nın modernitenin gerekleriyle ilişkilendirilmesi çerçevesinde yeniden ele alınması, Batılı çevrelerce, Protestan reformcuların Katolik Kilisesi geleneğini reddederek Kitab-ı Mukaddes'i her bireyin yorumlama hakkı elde etmesi anlamında hermenötik yaklaşım olarak değerlendirildiği fark edilmektedir.

---

<sup>13</sup> İslâm'da Hıristiyanlıkta olduğu gibi genel anlamda dini bağlayıcılığı olan bir din adamı ve dini kurumsal yapı olmadığının farkında olan bazı Batılı düşünürler ise bu değerlendirmeye, öncelikle İslâm'ın "Müslüman" bir Luther'e mi yoksa bir papaya mı ihtiyacı olduğunu ironik bir dille tartışmaktadır. Bkz. Ted Olsen, *Christianity Today Magazine*, <http://www.christianitytoday.com/ct/2006/november/7.28.html>

<sup>14</sup> Mandaville, *Global Political Islam*, s. 302.

<sup>15</sup> Bkz. Robin Wright, "Two Visions of Reformation", *Journal of Democracy*, 7, 1996, ss. 64-75.

Luther'in, papalığın dini meşruiyetini yok sayarak kutsal metnin dini otoriterliği görüşü, modern çağda hermenötik metodun yeniden keşfi olarak takdim edilmektedir. Hıristiyan reformcunun hermenötik prensipleri, teolojik konularda yegâne otorite kutsal metnin olduğu, bu metnin alegorik olmayan ve literal bir yorumla ele alınması, geleneğe ihtiyaç duyulmaksızın metnin kendini yorumlaması ve bu yorum sürecinde asıl görevin metin içindeki Mesih'in keşfi olarak sırlanabilir. Protestan düşüncede Mesih'i öyküleyen kutsal metin aslında bir tarihi, çoğunlukla da kadim tarihi anlatan şiirsel bir metindir. Şiirsel anlatımıyla bu metin aynı zamanda Tanrı'yı günümüz insanına anlatan bir araçtır.<sup>16</sup> Bu tür hermenötik prensipleri bağlamında Luther'in Wittenberg'deki ilk yazılarının "antik ve modern hermenötikler arasında sembolik geçiş hareketi" olarak nitelenmesi söz konusudur. Nitekim reformcunun öğrencilerine kilise babalarından elde edilen mülahazaları değil yorum tarihinin yeni baştan ve tekrar çalışılmasını tavsiye etmesi, Luther'in modernizmi olarak değerlendirilmektedir. Protestan gelenekte Kitab-ı Mukaddes'in otoritesinin metinsel olmadığı, ona yüksek değerini veren unsurun içeriği olduğu düşüncesi,<sup>17</sup> İslâm reformunun hermenötik yaklaşımıyla en önemli ortak temeli ifade etmektedir. İslâm reformu ile Hıristiyan Reformasyonu arasındaki karşılaştırmanın çok özel tarzlar içinde yapılması durumunda benzeştirmenin mümkün olduğunu savunanlar, İslâm düşüncesi içinde ortaya çıkan güncel dönüşümlerin bir yönüyle Protestan reformasyon ile paralelliğine dikkat çekerek bunun İslâm açısından da hermenötik yaklaşımın imkânı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>18</sup> Böylece Kur'an'ın tek düze bir yorum metodunun reddedilerek "bütün inananların kutsal metni yorumlaması"nın içeren Protestan metodoloji bağlamında Kur'an'a ilişkin farklı yorumların ortaya çıkarılması beklenmektedir.

<sup>16</sup> Georg W. Forell, *The Protestant Faith* (Philadelphia: Fortress, 1960), s. 65.

<sup>17</sup> Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), ss. 62-63.

<sup>18</sup> Michaëlle Browsers, "Islam and Political *Sinn*: The Hermeneutics of Contemporary Islamic Reformists", s. 55.

İslâm reformu açısından Kur'an'ın statüsü ve anlaşılması bağlamında farklılaşan yaklaşımları ifade etmek için 2003 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlanan RAND raporu çok kullanışlı ipuçları sunmaktadır.<sup>19</sup> RAND raporu, 11 Eylül saldırısıyla daha çok öne çıkan İslâmi fundamentalist eğilime rağmen Batı'nın stratejik çıkarlarına ve demokratik değerlerine uzun süreli ve daha yıkıcı tehdidin "gelenekçi İslâm"dan geldiğini ileri sürmektedir.<sup>20</sup> Rapora göre gelenekçiler, Kur'an'ın Tanrı'nın aktüel sözünü içerdiği ve "hedeflerinin ortodoks değerleri, kuralları ve davranışları korumak" olduğu inançlarıyla tanımlanmaktadır. Gelenekçi Müslümanlar İslâmi ibadet ve kuralları yerine getirmelerinde ve günlük davranışlarında katı bir tutumla Kur'an'a, sünnete ve fıkhi hükümlere başvurmakla eleştirilmektedir.<sup>21</sup> RAND raporu Müslüman dünyasında "demokrasiyi geliştirmeye yardım etmeleri için" gelenekçi Müslümanlarla ittifak yapmanın imkânsızlığını dile getirmektedir. Gelenekçi İslâm anlayışının Müslüman ülkelerin ekonomik kaynakları üzerinde egemen olan Batı'ya karşı çok tepkisel bir tutum içinde olduğu ve bu anlayıştaki Müslümanların yaşam tarzları kadar kutsal metin görüşlerinin de Batı'nın Aydınlanma değerleri ile uyumsuzluğu, bu imkânsızlığın gerekçe-

---

<sup>19</sup> Söz konusu raporu hazırlayan "RAND Corporation" uluslararası araştırma ve analiz faaliyetleriyle adını duyurmuş, özellikle son yıllarda din, terörizm ve küresel tehlikeler içerikli araştırma projeleri yürüterek ABD hükümetinin politika oluşturmaya katkı sağlayan sivil bir kuruluştur.

<sup>20</sup> RAND enstitüsünün Batı değerleri ölçütünde Müslümanlara yönelik kategorisi oldukça dikkat çekmektedir. RAND raporu Müslüman toplumdaki düşünsel farklılaşmayı dört başlık altında ele almaktadır:

(i) Fundamentalistler, demokratik değerleri ve çağdaş Batı kültürünü reddedenler ve sahip oldukları İslâm hukuk ve ahlakına ilişkin aşırı görüşü uygulamak üzere otoriter ve dindar bir devlet isteyenleri tanımlamaktadır.

(ii) Gelenekselciler, moderniteye, yeniliğe ve değişime şüphayle bakanları ifade etmektedir.

(iii) Modernistler, İslâm dünyasının küresel modernitenin bir parçası olmasını isteyenleri ve İslâm'ı modern çağ ile aynı çizgiye getirmek için modernleştirilip reforme edilmesini savunanları nitelemektedir.

(iv) Seküleristler ise, İslâm dünyasının Batı endüstriyel demokrasileri tarzında kilise ve devlet ayrımını isteyenleri tanımlamaktadır. Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica: Rand Co., 2003), s. x.

22 <sup>21</sup> Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 4.

si olarak sunulmaktadır. Raporunda gelenekçilerin Kur'an'ın ilahiliğine olan inançlarının etkisiyle kutsal metni ancak tarihsel bir doküman olarak değerlendiremediklerine, [Hz] Muhammed'i sanki şu anda kendi zamanlarının bir figürü olarak görerek onun yaşamının modern çağın taleplerini çözmek için pratik değerler sunduğuna ve yetersizlik ve tezatlarla dolu karakterine rağmen fıkhi geleneği eleştirmedeki isteksizliklerine dikkat çekilmektedir.<sup>22</sup> Gelenekçiler bu tutumlarıyla, modern demokrasinin üzerinde bina olduğu Aydınlanma'nın kazanımlarıyla çelişmekle ve gelenekçiliğin eleştirel düşünce, yaratıcı problem çözümü, bireysel özgürlük ve sekülerizm bağlamı modern demokrasinin doğasına aykırı olmakla eleştirilmektedir.<sup>23</sup>

RAND raporunun esası, Müslümanların Kur'an'ı tarihselleştirmeyi öğrenmeleri gerektiği vurgusunu içermektedir ve bu tarihselleştirmenin, Hıristiyan reformistlerin Kitab-ı Mukaddes'i anlamlandırma metodundan farklı olmaması gerektiği dile getirilmektedir. Nitekim rapora göre Kur'an, onayladığı davranışlar ve içerdiği çok sayıdaki hüküm ve değerleriyle bugünün modern toplumu içinde literal anlamda uygulanması imkânsız olması bakımından Eski Ahit'ten farklı değildir. Rapor, söz gelimi bugün çok az Hıristiyanın Kitab-ı Mukaddes'in cebri literal tarzında yaşamak için ısrar edeceklerini ifade etmektedir. Bunun yerine, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tarih ve rivayetten oluşan literal metin üzerinde egemen olan gerçek mesajının dikkate alındığına işaret edilmektedir. Oysa gelenekçi Müslümanların Kur'an metninin hakikatini, bu metnin kültür ve tarihinde değil teolojik söylemlerinde arama yarılgısını gösterdiği ifade edilmektedir. Kitab-ı Mukaddes gibi Kur'an'ın, çağdaş yaşamın sorunlarına rehberlik yapan bir kaynak gibi iş görmekten çok, tıpkı Protestan anlayışta olduğu gibi, estetik ve şairane bir söylem ve manevi bir değer olarak dikkate alınması önerilmektedir.<sup>24</sup> Bu bakış açısına göre, doğru bir yorum artık ne alegorik ne de literal bağlamında olabilecektir. Çünkü doğru yo-

<sup>22</sup> Raporunda bu tutumun en açık örneği, özellikle çok evlilik konusunda tartışılmaktadır. Bkz. Benard, *Civil Democratic Islam*, ss. 16-17.

<sup>23</sup> Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 33.

<sup>24</sup> Benard, *Civil Democratic Islam*, s. 37.



rumun Kur'an ayetleri içinde kök salmış olan tarihin deneysel nosyonu üzerine dayandığının ima edildiği anlaşılmaktadır.

Rapor, Kur'an'ın geniş bir yoruma açılan bir tür metin olduğunu savunan bazı liberal Müslüman düşünürleri bu yorum tarzının temsilcileri olarak göstermektedir. Liberal eğilimli bu düşünürler, Müslümanlar arasında küçük bir grup olsalar da İslâm'ın aydınlanmış formunu besleyen Batı'nın en iyi ortakları olarak görülür. RAND raporunun İslâm'ın kutsal metninin tarihselcilik perspektifinde okumanın ötesinde çoğulcu anlamlandırmalara imkân verecek şekilde ele alınması isteğinin sonucunu hâsıl edecek şekilde liberal Müslüman düşünür grubu içinden Nasr Hamid Ebu Zeyd'in yaklaşımları bir örnek-model olarak değerlendirilmektedir.<sup>25</sup> İslâm düşüncesinde uzun süreden beri tartışma konusu olan kutsal metnin "metin-mesaj ilişkisi" çerçevesinde anlaşılmasına dair yaklaşımlar bir yana, burada Ebu Zeyd'in kutsal metnin çoğulcu yorumu vurgusuna dikkat çekilmektedir. İslâm açısından kutsal metnin çoğulcu yorumu beklentisinin D. F. Eickelman gibi pek çok Batılı'nın "İslâm adına kimin konuşacağı" sorusuna da alternatifler oluşturacağından kuşku yoktur. Öncelikle Ebu Zeyd'in, dini öğretilere yönelik eleştirel ve modernite açısından pratize edilmesi mümkünleştirilmiş kutsal metin yaklaşımı hakkında önemli bir mirasa sahip olduğu ifade edilmelidir. M. Arkoun'un İslâm geleneği içinde hukuk kodları ve sivil toplum gibi "yeniden düşünülmesi imkânsız" sayılan konuların geleneksel ve dogmatik boyunduruktan kurtarılmasının çağdaş Müslüman dünya içinde aklın ve toplumun radikal bir şekilde yeniden oluşumunun yolu olarak tanımlamasının,<sup>26</sup> Ebu Zeyd'in metodunun başlangıç noktası olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın merkezinde yer aldığı görülen "İslâmi aklın eleştirisi" söylemi, klasik itihadın uygulamalarını bir yana bırakarak İslâmi aklın modern eleştirel analizinin yapılmasını gerekli görmektedir. Bu çerçevede "tatbiki İslâmoloji" sürecinin İslâmi aklın eleştirisi ile tesis edilebileceği ve

<sup>25</sup> Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", *Public Culture*, 18:2, 2006, s. 337.

<sup>26</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, tr., ed. R.D.Lee (Oxford: Westview, 1994), ss. 1-4.

modernitenin doğurduğu sorunlara ancak bu metotla çözüm üretilebileceği savunulmaktadır.<sup>27</sup> Bu yaklaşım, İslâm toplumunun dini siyasete bağlayan eski “mit”ten kurtuluşuyla ilişkilendirilmektedir.<sup>28</sup>

Tarihsel mirasa eleştirel yaklaşımı içeren şekliyle Ebu Zeyd gibi Kur’an hermenötliğini savunanlar, bu metodun hem seküler hem bilimsel olduğunu ifade etmektedir. Böylece yorumsal çatısını “objektif” ve “bilimsel” olarak tanımlamak suretiyle metnin tarihsel yönlerini fark etmede başarısız olan geleneksel âlimlerin çalışmalarından ayrıldığı düşünülmektedir. Kur’an’ın ilahi metinsel niteliğini tartışan içeriğiyle RAND raporu yankılanırken, hermenötik bağlamda Kur’an’ın önce Hz. Muhammed’e vahyolunduğu, böylece tarihe girdiği ve artık tarihsel ve sosyolojik kuralların ve düzenlemelerin konusu olduğu düşüncesi öne sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre Kuran’ın literal anlatım bakımından sabitlenmiş bir dini metin olmakla birlikte bu metin bir mefhum şeklinde insan aklının konusu olacağı ve böylece sabitliğini kaybederek anlamının çoğalmaya başlayacağı öngörülmektedir.<sup>29</sup> Kur’an’ın ilahi orijinine erişmenin güçlüğü, aslında onu diğer dünyevi metinlere yaklaştırmaya ve onlarla karşılaştırmaya imkân verecek şekilde “dünyevi” versiyonunda hümanize edilmesinin yolunu açmıştır. Bu retorik iddia, edebi, tarihsel ve sosyolojik gibi farklı Kur’an okumalarına kapı aralamıştır. Bu metodun, metnin dini olmayan konular karşısında daha biçimlendirilebilir ve uyumlu olmasına imkân sağladığı ifade edilmektedir. Nitekim çoğulcu hermenötik taraftarlarına göre, son tahlilde dinî metin linguistik metinden başkası değildir. Bu metin artık özel kültürel yapıya aittir ve bu kültürün kurallarına göre üretim yapar. RAND raporunun dikkat çektiği liberal İslâmcılara göre, eleştirel düşüncenin asli görevi, Kur’an’ın ve tefsirlerinin doğası gereği, onların içine yerleşmiş olan kendi dönemlerinin eğilim ve önyargılarını ortaya çıkarmaktır. Burada

<sup>27</sup> Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), ss. 10-11.

<sup>28</sup> Bkz. Tarık Ramazan, *İslâmi Yenilenmenin Kökenleri*, çev. A. Meral (İstanbul: Anka, 2005), s. 28.

<sup>29</sup> Bkz. Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire”, s. 337.

öne çıkan soru, bir kez metafizik mânâ metinden ayrıştırıldıktan sonra bu metnin nasıl okunacağı ve sekülerleşmiş inanan için onun öneminin ne olacağıdır. Liberal reformcuların bu soruya cevapları RAND raporu bağlamında, Kur'an'ın bir işaretler ve semboller sistemi gibi okunması gerektiğidir. Onun anlamı bir edebi metin ya da şiir okurken kullanılan metotla aynı şekilde yorumlanmalıdır. Bu anlam sonsuz hareket serbestliğine açık olmakla birlikte sadece tarihsel tespite yöneliktir. Artık dinî metin içine yerleştirilemeyen aşkınlık mefhumu, bireysel okuyucunun özelleşmiş ve tanımlanması güç olan zihin dünyasında yerini bulur. Bu okuyucu, sözün gerçek anlamını tecrübe etmek için artık geleneksel otoriteye değil kendi kültürel hassasiyetlerine yönelecektir.<sup>30</sup>

İslâm düşüncesi içinde gelişen hermenötik metodun İslâmî reform tarihi açısından yeni bir eğilimi ifade etmenin yanı sıra reformun konusunu da farklılaştırdığına dikkat çekilmektedir. Söz gelimi 19. yüzyıl İslâmî reformistlerin pek çoğu dinin merkezi unsuru olan erken döneme ve Ortaçağ'a ait maslahata dönük fıkhi prensipleri yeniden gözden geçirme taraftarı olurken dini liberallerin geleneksel fıkıh ekollerince geliştirilen prensipleri bir tarafa iterek bütünüyle yeni bir hermenötik geliştirmenin peşine düştükleri ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Bu yaklaşımın temeli ise, İslâm reformu çabalarından beklenen sonucu ifade eder şekilde, ulema ve fukahanın kutsal metni gramatik kurallar ve kelimeler bağlamında analiz ederek vahyin hakikatini kendi kontrolleri altına aldığı düşüncesine dayandırılmaktadır.<sup>32</sup>

Çoğulcu yorum yaklaşımıyla vahyin hakikatinin klasik dinî otoriteden bağımsızlaştırılması metodunu, modernite karşısında din ile de temellendirilmiş yeni bir pozisyon belirleme çabasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Modernitenin ürünü olarak ortaya çıkan Batı'nın "evrensel" değerleri ile geleneksel İslâm anlayışı arasındaki uyum sorunu Abdullahi An-Naim tarafından ele alın-

<sup>30</sup> Bkz. Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire", ss. 338-339.

<sup>31</sup> Browsers, "Islam and Political Sinn", s. 56.

<sup>32</sup> Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), s. 161.

maktadır. “İslâm şeriatı” ve uluslararası modern hukuk değerleri arasındaki bu uyum sorunu An-Naim’in temel varsayımıdır. An-Naime göre geleneksel olarak öne sürülen mevcut şeriat hükümleri dinî azınlıklar, kadının konumu, inanç ve ifade özgürlükleri bağlamında pek çok problematiği içermektedir; çünkü şeriat modern uluslararası hukukun prensiplerini reddetmektedir. Ancak bu iki farklı hukuk düzenlemesi, hatta birbirleriyle rekabet eden bu iki hukuk anlayışı arasında uzlaşmanın sağlanması için anayasacılık, cezai adalet, uluslararası hukuk ve insan hakları gibi modern ölçütler ile uyumlu bir İslâmi kamu hukuku versiyonunun geliştirilmesi gerekmektedir.<sup>33</sup>

İslâmi yenilenme söylemini modern Batı değerleri çerçevesinde şekillendirdiği görülen An-Naim’e göre, İslâm hukukunun kamusal yönünde değişimini zorlayan hususlar, şeriat uygulamalarının modern uluslararası hukuk ve insan hakları öğretileri karşısındaki “tarihsel” sorunluluğunu içermektedir. Nitekim seküler hukukun içeriğinin güncel sorunlar karşısında daha çözümlayici olduğu öne sürülerek, dini hukukunun bu modern hukuk manzumesi nezdinde tahlil edilmesi söz konusudur. Bu çerçevede, şeriatta irtidat sebebiyle vatandaşlıktan çıkarılma ve İslâm’ın yayılması amacıyla güç kullanılmasının meşruiyeti inancı, modern hukuk ile çelişik görülmektedir. Şeriat temelinde düzenlenen din ve cinsiyet farklılığına dayalı uygulamalar da uluslararası insan hakları öğretilerinin ihlali olarak değerlendirilmektedir. Şeriat içinde zimmi statüsüyle ikinci sınıf vatandaşlığa itilen gayrimüslimlerin ve toplumsal konumu reddedilen, kamu ve çalışma alanından dışlanan kadınların durumu da seküler kamu hukuku nezdinde şeriatın öngördüğünden daha ileri konumda olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşıma göre, uluslararası hukuk ve insan hakları öğretilerinde şiddetle reddedilen kölelik uygulaması İslâm ülkelerinde ancak 1960’larda yasaklanabilmiştir ve bu yasaklama da şeriatın değil seküler hukukun aracılığıyla gerçekleşmiştir.

<sup>33</sup> Abdullahi An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: University Press, 1990) s. 9.

Bununla birlikte şartlar mevcut olduğunda şeriata göre köleliği yeniden uygulamanın mümkün olduğu ileri sürülmektedir.<sup>34</sup>

An-Naim'in uluslararası hukuk nezdinde şariat eleştirisinin pek çok farklı disipliner analizin yapılmasını gerektirdiğini düşünen çoğulcu hermenötik taraftarlarından Ebu Zeyd, bu süreçte öncelikle Kur'an'a hermenötik bir yaklaşımın gerektiğini savunmaktadır. Ebu Zeyd'e göre bir söylem olarak sözlü Kur'an'ın özel tarihsel durumlara bağlanacak şekilde bir dil ve metin, ayrıca mitik ve sembolik ifade formları içinde işletildiğinden, bütün tefsir geleceği Müslüman toplum içindeki farklı fraksiyonlar tarafından bu "hakikatin" tahsisi ve sınırlandırılması sürecini ifade etmektedir.<sup>35</sup> Bu çerçevede Kur'an'ın metinsel bağlayıcılığı anlayışının kutsal metnin literalliğine ve bu metnin sabitleşmiş anlamı olduğuna dönük katı bir eğilim oluşturduğu ve bu eğilime, sadece kendilerine İslâm'ın koruyucusu statüsü veren dinî otoritenin ulaşmasının söz konusu olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Ebu Zeyd'e göre, Kur'an kanonize edildiği andan günümüze kadar Müslüman düşünürlerce hep bir "metin" olarak algılanmıştır. Örneğin her teolojik eğilimin müteşabih ayetlere kendi teolojik pozisyonları çerçevesinde farklı anlam yüklemeleri ve hatta muhkem ve müteşabih ayetleri zaman zaman yer değiştirmeleriyle Kur'an'ın teolojik, politik ve sosyal algılar arasında neredeyse bir savaş alanına çevrildiğini vurgulamaktadır.<sup>36</sup> Hâlbuki Kur'an'ın çoğulcu hermenötiğe konu olacak şekilde söylem olarak ele alınması durumunda moderniteyle uyumsuz özel tarihsel uygulamalara karşı Kur'an'ın bir mesnet olarak kullanılmasının mümkün olmayacağı; bununla birlikte literalizm ve fundamentalizme karşı mücadelenin kolaylaşacağı umulmaktadır. Ancak bunun için öncelikle İslâm'ın politik, sosyal ve dini gelenekler açıdan bütün spekülâtif güçlerden özgürleştirilmesi, ardından inananlar topluluğuna "anlam" biçimlendirmek adına yetki verilmesiyle demokratik ve açık hermenötiğe imkân sağlanması beklenmektedir. Nitekim dini anlamın tecrübi

<sup>34</sup> An-Naim, *Toward an Islamic Reformation*, s.161-181.

<sup>35</sup> Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), s. 85.

<sup>36</sup> Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, s. 93.

farklılığı, genel olarak hayatın anlamı çevresinde ortaya çıkan ve modern yaşamın olumlu bir değeri olarak varsayılan insani farklılığın bir parçası olarak görülmektedir.<sup>37</sup> Liberal Müslümanlar tarafından savunulan Kur'an'a yönelik bu çoğulcu hermenötik yaklaşımın, Kur'an'ın tarihsel ve metinselliğini öne süren klasik ulemanın son kalesini yıktığı ve böylece onların kendi egemenlik alanlarındaki otoritelerini zarara uğrattığı düşünülmektedir.<sup>38</sup>

Batılı çevrelerce bu tür hermenötik yaklaşım, reformlar arasındaki benzeştirmelerin aslında sınırını ifade etmektedir. Nitekim bu yaklaşımın ötesine geçilmesinin, sosyolojik ve benzeştirici yaklaşımda olduğu gibi, İslâm düşüncesinin Batı'ya has tarihsel bir yörüngeye paralel yol alarak bu süreçte ilerlediği düşüncesine yol açacağından hermenötik metot düşünürlerinin çabalarını olumsuzlamasından endişe edilmektedir. Bununla birlikte aynı çevre, doğrudan metne geri dönüşü ve metni "yeniden" okumayı içeren metodun geçmiş yorumları aşma imkânını sağladığını ve İslâmi reform metodu olarak dini metinlerin "yeniden" okunması üzerinde yoğunlaşmanın İslâmi metinlerin niteliğini artırıcı bir etkisi olacağını ileri sürmektedir.<sup>39</sup> Çünkü bu metodun teoloji, felsefe, hukuk ve politika alanlarında klasik ve çağdaş İslâm anlayışına eleştirel yaklaşarak modern bir İslâm düşüncesi geliştirdiğine inanılmaktadır. Böylece fikir özgürlüğü, insan hakları, sosyal adalet, demokrasi ve küreselleşme gibi değerleriyle modern dünya ile İslâm arasında bir köprü oluşturulması beklenmektedir. Ayrıca Müslümanlar açısından geleneksel dini otoritenin değişimi de bu çerçevede değerlendirilmektedir. Kur'an'ın çok farklı yorumlara açık bir metin olarak görülmesinin, geleneksel İslâm uleması ve fukahasının meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarılıp metnin tarihsel söylem bağlamındaki mesajının dikkate alınacağı umulmaktadır. Bu metodun

<sup>37</sup> Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, ss. 98-99. Ebu Zeyd'e göre "nass" dilsel bir metindir; olgunun telakkilerini kendisine hareket noktası yapmıştır. Olgu içinde şekillenmiş olan dille ve sayesinde biçimlendiği kültürel sistemle son derece güçlü bir bağa sahiptir. Bkz. Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*, 3 (1), 2004, ss. 76-77.

<sup>38</sup> Bkz. Browsers, "Islam and Political Sinn", s. 59.

<sup>39</sup> Browsers, "Islam and Political Sinn", ss. 70-71.

bir yandan hermenötik stratejilerin çoğalmasına imkân tanırken diğer yandan İslâm “ümme” içindeki pek çok bireyin miras aldığı dini geleneği yeniden gözden geçirip bireysel akıl yürütmelere imkân vererek ictihad kapısını açacağı beklenmektedir. Nitekim hermenötik yaklaşımların çoğulculuğu, İslâm toplumu içinde sosyal ve politik reformasyona ilişkin yaklaşımların çoğulculuğuna imkân sağlayacaktır.

Ebu Zeyd’in demokratik hermenötik olarak ifade ettiği bu metot bağlamında tek bir “kültür” veya tek bir “İslâm toplumu” yerine “kültürler” ve “İslâm toplumları”nın ortaya çıkması sağlanmış olacaktır. Bu durum, Batı’nın politik kurumlarında sıkça sorulan “İslâm adına kimin konuşacağı” sorusuna farklı alternatifler sunmuş olacak ve her proje için “uygun” İslâmî söylemlerin ortaya çıkmasına imkân sağlayacaktır.

### **Reddiyeci ve Bağlamsal Farklılaştırıcı Yaklaşım**

Sosyolojik ve metodolojik benzeştirmenin yanı sıra reform konusu olan dinlerin mahiyeti itibariyle birbirlerinden farklı oldukları ve benzeştirmelerin doğru sonuçlar vermeyeceğini içeren güçlü bir reddiyeci yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımın öne çıkardığı husus, Hıristiyan Reformasyonun Roma Katolik Kilisesi’ne yönelik özel bir hareket olduğudur. Dolayısıyla İslâm reformu söz konusu olduğunda her iki dinin reform konusu arasında bağlamsal bir farklılık olduğu ileri sürülmektedir.

Reddiyeci yaklaşım, Hıristiyan Reformasyonun, esasen Roma Katolik Kilisesi’nin dini sömürü ve istismarına dönük bir reform süreci olduğuna işaret ederek Reformasyon ve Katolik Kilisesi bağlamında kurumsal farklılığa dikkat çekmektedir. Hıristiyanlık veçhesinde kilise formunda dini açıdan merkezi bir otorite vardır ve bütün Hıristiyan cemaatini kuşatan bu otorite tarihsel açıdan egemen bir kudreti ifade etmektedir. Hıristiyan Reformasyonun Hıristiyanlık dinine değil daha çok Roma Katolik Kilisesi ve papalığa dönük bir eleştirel eğilim olduğu dikkate alındığında, İslâm’ın böylesi bir bağlayıcı dini kurum ve şahsiyete sahip olmamasının

benzeştirme önündeki en önemli engeli oluşturduğu ifade edilmektedir. Aynı şekilde Hıristiyan reform tecrübesinden hareketle, günümüzde İslâm'ın Hıristiyanlığın Ortaçağ dönemine benzer bir karanlık içinde olduğu iması bağlamında kendi Aydınlanma sürecini gerçekleştirerek dinsel reformunu ortaya koyacağı düşüncesi pozitivist ilerlemeci tarih anlayışına dayanan ideolojik bir yaklaşım olarak görülmektedir. Dinler arasındaki bu bağlamsal farklılık, S. İsmail gibi karşılaştırmanın imkânsızlığını ve faydasızlığını savunanlara göre, Protestan reformasyon ile bir benzeştirme yaparak bunun referans noktası olarak kullanılması, İslâmi görüşlere yönelik toptancı bir yaklaşıma ve İslâm toplumlarını anakronistik bir tarihsel yürüğe itme hatasına yol açacaktır. Hatta böyle bir benzeştirme çağdaş İslâmi reform projelerini gölgeleyecektir.<sup>40</sup>

Reddiyeci yaklaşımı savunanlar için İslâm reformu söylemlerini Hıristiyan Reformasyonu ile benzeştirmek, Müslüman toplumların kendi dini inanç ve değerleriyle karşı karşıya gelmeleri tehlikesini içermektedir. Katolik geleneğin reddedilerek kutsal kitap merkezli bir din anlayışı örneğinden hareketle İslâmi reform söyleminin meydan okumasının kurulu dini otoritelere ve dini bilginin monolitik sahiplenilmesine yönelikmiş gibi tasarlanmasının sıradan Müslümanın bile kendi dinî mirasını yeniden yorumlama gibi güç bir işe "bulaştırılacağı" dile getirilmektedir. Nitekim mirası tarihselleştirme hedefinin, dini hakikatin elde edilmesi görüşü veya dinin temellerini yeniden ele geçirme isteğiyle olan ilişkisi şüphelidir. Dini hakikati elde etme arayışı söz konusu olduğunda Hıristiyan tecrübeyle benzeşim sorunu daha çok ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslâm reformu projelerinde inanan kimsenin ilahi olanla ilişkisine dair durumu hakkında teolojik bir tartışma zemini söz konusu değildir. Hâlbuki insan ve Tanrı ilişkisine dair bu teolojik konu Hıristiyan Reformasyonun merkezini teşkil etmektedir. İnsanı sorumluluğun yeniden ortaya çıkarılması açısından dünyevi "meslek" kavramının Protestan düşünceye eklenmesi bile imanın kişiye özel bir gayesi olduğunun ileri sürülmesi isteğinin ürünü-

<sup>40</sup> Salwa İsmail, "The Politics of Historical Revisionism: New Re-Readings of the Early Islamic Period", *An Islamic Reformation?*, s. 102.



dür. Hıristiyan Reformasyon yazılarının merkezini yoğun bir teolojik temele dayanan ibadete, inanca ve litürjiye ait amaçlar oluşturmaktadır. Reddiyeci yaklaşım bunun işaretleri olarak da Hıristiyan reform risalelerindeki dua, kutsama ve tekfir ifadelerine işaret etmektedir. Bu açıdan İslâm reformu düşüncesinde Hıristiyan reform teolojisine benzer şekilde teolojik bir yön bulunmadığı ifade edilebilmektedir. İslâm reformu projelerinde bunun yerine daha çok İslâm'ın ilk dönemine ait anlatıların mitolojileştirilmesi eğiliminin söz konusu olduğu dile getirilerek bu eğilimin politik olduğu ve politik otoritenin doğası ve bu otoritenin meşruiyet kaynakları hakkındaki modern ilgilere atfedildiğine dikkat çekilmektedir. Bu modern ilginin İslâm reformculuğun merkezinde dinî mirasın tarihselcilik perspektifi bağlamında kurumsallaştırılması suretiyle İslâmî kimliğin sekülerleştirilmesi projesini ürettiği düşünülmektedir.<sup>41</sup>

Reformasyonlar arasındaki benzeştirici yaklaşımlara karşı reddiyeci tavırla öne çıkan düşünürler, reform projesinin asıl hedefini İslâm toplumlarının son dönemlerindeki olumsuz politik tecrübeleriyle ve Batı değerleriyle uyum sorunuyla ilişkilendirmektedir. Müslümanların sosyal ve politik buhranlarının Batı perspektifi nezdinde, demokrasi, insan hakları ve liberal ekonomi gibi evrensel değerler karşısındaki olumsuz tutuma atfedildiği açıktır. Bu anlayış, seküler politik otoritenin meşruiyetini reddedip dini militanizmi teşvik etmek suretiyle İslâm'ın demokrasiyle uyumsuzluğu sonucunu doğramaktadır. Ayrıca, İslâm'ın kendine has Ortaçağ hatalarından kurtulup dengeli bir politika geliştirememesinin Müslümanların modernleşme sürecinin güçlüklerini ifade ettiği dile getirilmektedir. Müslümanların bu inancının saiki ise İslâm'ın politik sistemini "şariat" temelindeki hukuk kodlarına endekslediği fakat gerçekleştirilmesi imkânsız olan bu kodların tesis edilmesiyle Müslümanlara er ya da geç meşru bir idare göreceklere kanaati olduğu ifade edilmektedir.<sup>42</sup> Müslüman toplumun

<sup>41</sup> İsmail, "The Politics of Historical Revisionism, ss. 119-120.

<sup>42</sup> Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System* (Yale: Yale University, 1981), s. 62.

demokratikleşme beklentileri hakkında daha kötümser yaklaşımlar da vardır. Müslüman ülkelerdeki toplumların İslâm'dan böylesi bir yeni anlam elde etme konusundaki eksiklikleri, onların tabiatlarındaki zayıflığa bağlanmaktadır. Bu kanaate göre İslâmi doktrin, inananını kaderci ve Tanrı huzurundaki itaatkâr teslimiyeti ile onun kaprislerine boyu eğen bir şekilde tasavvur etmiş ve bu durum sadece dini konularda değil politik davranışlarda da Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi altında idare edildikleri şeklinde düşünülmüştür. Buna göre despotizm İslâm'ın gizlenmiş bir esasını ifade etmektedir. İslâm böylece, sadece bir din değil bütüncül bir hayat tarzını ifade etmektedir.<sup>43</sup>

İslâm'ın demokrasiye karşı olduğu uzun yıllardan beri tartışılan bir konudur. Pek çok Batılı gözlemci İslâm'ın monolitik bir yapıda olduğu inancından hareketle militan İslâm sorununun, dini bir reform sürecinden geçilerek Müslümanların İslâm'ın kısıtlamalarından nispeten serbest kalarak ve Aydınlanma ile sekülerleşmeyi tecrübe ederek özgürlük ve demokrasi yolunda ilerleyebilecekleri umudunu ifade etmektedir. Nitekim Müslümanların modernleşmesinin yegâne yolunun İslâm'dan bağımsızlaşmak suretiyle gerçekleşeceği iddiası güncel İslâm reformu tartışmalarının çok öncesine uzanmaktadır.<sup>44</sup> İslâm'ın Batı demokratik sistemiyle uyum sorunu, demokrasinin Protestanlık ile oldukça güçlü bir bağı olduğu söylemi ile ele alınabilmektedir. Protestanlığın uyum sağladığı demokrasi sisteminin Hinduizm ve Şintoizm gibi Doğu geleneklerinde uygulanabilirliğine karşın İslâm'da din ile politika arasında bir ayrımın olmadığından İslâm'ın demokrasiyle uyumsuzluğu tartışma konusu edilmektedir. Müslümanların yeni düşünceler ve din ile inanç farklılıkları karşısındaki tutucu tavırları bu uyumsuzlukla ilişkilendirilmektedir. Bu düşünce çerçevesinde M. Faour, Müslüman despotların, ulemanın ve bazı İslâmi radikal akımların etkisiyle Batı'da yaygın olarak İslâm'ın demokrasi ile

<sup>43</sup> Bkz. Yahya Sadowski, "New Orientalism and the Democracy Debate", *Political Islam*, ed. J. Beinin, J. Storke (Berkeley: University of California Press, 1997), s.35.

<sup>44</sup> Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1965), s. 405.

zıtlık içinde olduğu düşüncesini dile getirilerek bu olumsuzluğun şûra kurumu ile giderilmesi gereğinden söz etmektedir.<sup>45</sup>

Reform benzeştirmelerine dönük reddiyeci yaklaşımı savunanlar, bağlamsal farklılığın yanı sıra İslâm reformu tartışmalarının temelinde İslâm'ın demokrasiye uygunluğuna ilişkin bu paradoksunun da yer aldığını tespit etmiştir. Nitekim her dönem farklılaşmakla birlikte son dönemlerde demokrasi temelinde bir uyum çabası olarak yorumlanan İslâmi reform taleplerinin, tıpkı Protestan reformu gibi bir din-devlet ayrımını önerdiği ve dinin apolitize edilmesini savunduğu görülmektedir. Dolayısıyla, yukarıda işaret edilen RAND raporunu da dikkate aldığımızda, İslâmi reform projeleri ile Batı demokratik sistemi içinde İslâm'ın apolitizasyonu süreci arasında göz ardı edilemeyen bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Nitekim İslâm toplumlarındaki kutsal ile politikalar arasındaki etkileşimi eleştirenler, bu durumu Müslüman toplumların ekonomik geri kalmışlığının da sebebi olarak görmektedir. Bu sorunun çözümü için Weberyen bağlamında kapitalist ekonomik sisteme dikkat çekilmektedir. Kapitalist ekonomi sisteminin gelişme fırsatını Protestan toplumlar içinde bulduğuna ve varlığı demokrasi için hem bir etken hem de zorunlu bir koşul olan şehirli sınıfını yarattığına vurgu yapılmaktadır. Kapitalist ekonominin yanı sıra bireysellik de Müslümanların sorunlarına gösterilen çareler arasındadır. Protestanlığın bireysel sorumluluk üstünde ısrar edişi, bu ülkelerde demokratik değerlerin ortaya çıkışına yardım ettiği ve şehirliyle monarşiyi saklamak isteyen tahtın arasını açtığı, demokrasinin tutucu tabakalarda kabulünü sağladığı düşünülmektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, yaygın olarak Protestan nüfusun yoğun olduğu bölgelerde kilise ve devletin ayrımı daha etkin bir şekilde başarılmaktadır.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Muhammad Faour, *The Arab World After Desert Storm* (Washington: United States of Peace Press, 2005), s. 50.

<sup>46</sup> S. Martin Lipset, *Siyasal İnsan*, çev. M. Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1986), s. 54.

<sup>47</sup> Yakın zamanlara kadar Latin Amerika'daki otoriteryanizm ve otoriter eğilimler Katolisizm ile açıklanmış ve bu eğilimlerden İberyen kültürü sorumlu tutulmuştur. Fakat Brezilya ve Arjantin gibi Latin Amerika ülkelerindeki veya diğer bölgelerdeki başarılı demokratik süreçlerin tecrübe edilmesi, bu kültüralist ta-

Sosyolojik ve benzeştirici yaklaşım, çoğulcu hermenötüğü salık veren RAND raporu verileriyle birleştirildiğinde, Batı'daki İslâm reformu beklentilerinin, reddiyeci yaklaşımı savunanların vurguladığı gibi politik gerekçelerle yakın ilişkisini görmek zor değildir. Dolayısıyla iki dinsel gelenek arasındaki metodolojik ve teolojik farklılık dikkate alındığında, her türlü kıyaslayıcı yaklaşıma yönelik şüphelerin artması doğaldır. İslâm ve demokrasi uyumu hakkında süre giden tartışmalar bir yana, Protestan tecrübe bağlamında tasarlanan İslâm reformu projesini "güvenilmez reform" olarak tanımlayan A. El-Affendi, "İslâmi reform"un Müslümanların istikrarlı ve mutabakata dayanan politik kurumlar tesis etmelerinde ne zorunlu ne de yeterli olduğunu dile getirmektedir. Bu düşünceye göre reformasyon, öncelikle arzu edilebilen bir durum olmalıdır ve bu Müslümanların karar vereceği bir husustur. Politik uygunluk adına kısa süre içinde bakış açısını değiştirmek, daha önce Hıristiyan reformunda olduğu gibi, korkunç bölünmelere ve şiddete yol açabilecek ve hatta başarı ihtimali olmayan bir süreçtir.<sup>48</sup> El-Affendi'nin Batılı perspektiften hazırlanıp Hıristiyan tecrübe bağlamında tasarlanan İslâm reformu projelerinin temelinde politik gerekçelerin bulunduğuna dikkat çekerek İslâm reformu tartışmalarını, İslâm'ın Batılı değerlerle uyum çabası olduğu kanaatiyle ele

---

nımlamaların geçerliliğini azaltmıştır. Benzer şekilde Konfüçyanizm de Japonya'daki demokrasi karşısında Çin'deki otoriteryanizm bağlamında suçlanmıştır. Ancak şimdilerde, uzak Asya ülkelerindeki ekonomik başarılar "Konfüçyan çalışma ahlâkı"na bağlanmaktadır. Neo-oryantalist yaklaşıma göre, toplumları açıklamada kültürel yönler hâlen etkisini korumaktadır; ancak toplumların kendi içlerindeki yapısal görünüşleri de bu toplumların tanımlanmasında önemi artan bir etkiyi içermektedir. Bu çerçevede, İslâm'ın da diğer dinler gibi çevresiyle sürekli bir etkileşim içinde olmasını içeren dinamik bir güce sahip olduğu ifade edilmektedir. Böylece, 1970'lerden itibaren başladığı dile getirilen İslâmi yenilenme hareketlerinin de dış politikardan etkilenerek iç politikalarında yapısal değişiklikler içine girdikleri vurgulanmaktadır. Bu bağlamda fundamentalist İslâmcılar ile daha pragmatik İslâmi gruplar arasında, politik düzenlemeye ilişkin hedef, amaç, metot ve strateji açısından büyük farklılık olduğu, fakat pragmatik İslâmcı grupların kendi dışlarında var olan ve değişen dış çevreye olumlu bir cevap verme sorumluluğunda olduğuna işaret edilmektedir. Bkz. Ali Reza Abootalebi, *Islam and Democracy* (New York: Garland Publishing, 2000), s. 66.

<sup>48</sup> Abdelwahab El-Affendi, "The Elusive Reformation", *Journal of Democracy*, 14:2 (2003), s. 38.

almaktadır. Reform projelerini politik bağlamda değerlendirdiğinden İslâm ve demokrasi ilişkilendirmesinde oldukça şüpheli bir tavır içinde görünen El-Affendi, bu projelerin tam aksine demokrasiye karşı İslâmi alternatifler olarak sadece şûrayı değil hilafet modelini de sunmaktadır.<sup>49</sup> İslâm ile demokrasi uyumu sorununa indirgenen İslâm reformu tartışmalarında reddiyeci yaklaşımın “İslâm devleti” teorisini içeren İslâmi alternatiflerin dile getirmesi, Batılı çevreler için yeniden başa dönmekten başka bir anlamı ifade etmemektedir.

### **Reform Modeli Olarak Protestan Tecrübe**

İslâm reformuna dair tarihsel süreç perspektifli sosyolojik benzeştirici yaklaşım, kutsal metnin otoriterliği bağlamında çoğulcu hermenötik yaklaşım ve din-devlet ilişkisine dair tartışmayla uza-yıp giden reddiyeci yaklaşımdan her birinin gerçekte Hıristiyan Reformasyonun farklı boyutlarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Protestan teolojinin sadece bu boyutlarına yönelik bir göz atış bile bu yaklaşımların tutarlılık veya handikaplarına işaret edici bir etki sağlayacaktır.

Protestan reformasyonu Hıristiyanlık tarihinde geçmişi 14. yüzyıla uzayan Katolisizm karşıtı bir dini eleştiri mirasına sahiptir. Luther’in reformcu söylemleri toplumsal zemini önemli ölçüde hazırlanmış uygun bir havzada gelişmiştir. Reform, Rönesans’ın din dışı akli öne çıkarıcı etkisinin yanı sıra dini açıdan asli kaynaklara dönüşü savunan bir hümanizm geleneğinden bağımsız düşünülemez. Coğrafi keşifler, matbaa faktörü ve kilisenin düzenlemelerini gittikçe aşan ekonomik gelişmeler, Roma Katolik Kilisesi’nin evrensel bağlayıcılığını önemli ölçüde sorun haline getirmişti. Reformun işte böylesi uygun bir sürecin adeta ortak unsuru olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Burada Luther’in dini otorite karşısında siyasi idareyi kutsayan teolojisi de dikkate alınmalıdır. “İki krallık doktrini” olarak tanımlanan bu yaklaşım, kilise kadar devletin de Tanrı’nın insanları yönetme görevine ilişkin ilahi misyonu yüklen-

---

<sup>49</sup> Abdelwahab El-Affendi, “Democracy and Its (Muslim) Critics: An Islamic Alternative to Democracy?” *Islamic Democratic Discourse*, ed. M. A. Muqtedar Khan (New York: Rowman&Littlefield, 2006), ss. 232-37.

diğini içermektedir. Böylece Protestan reform öğretilerinin Avrupa'nın pek çok siyasal erki tarafından kabullenilmesinin yolu açılmıştır. Nitekim henüz reformun ilk asrında bazı ülkeler reform teolojisini resmi din olarak benimsemiştir. Elbette reform öğretilerine yönelik bu ilginin altında seküler idarenin kutsanması, Latin Katolisizm'e karşı milli duyguların uyandırılması ve papalıktan bağımsızlaştırılan ekonomik kazanımlar gibi din dışı unsurların etkisi gözden kaçmamaktadır. Dolayısıyla Protestan reformunun sadece dini alanı düzenleyen bir girişim olmadığı, bunun dışında işleri kolaylaştırıcı politik düzenlemeler sağladığı fark edilmektedir. Benzeştirici yaklaşım taraftarlarının savunduğu gibi, Protestan reformunun, tarihsel seyir içinde ortaya çıkmış müstakil bir eğilim olduğu söylenemez.

Kutsal metnin otoritesi ve yorum meselesi de her iki dini gelenek arasında kıyaslama yapmanın zor olduğu bir görünümü ifade etmektedir. Katolik Kilisesi, Kitab-ı Mukaddes'i kendi kurumsal yapısı içinde yorumlamakta; kutsal metni, kilise olarak kendisinin koruduğunu ve bu nedenle bireylerin kutsal metne sadece kilise aracılığıyla ulaşması gerektiğini savunmaktadır.<sup>50</sup> Reformistler ise Katolik Kilisesi'nin Hıristiyanlar ile kutsal metin arasında bir engel oluşturduğunu düşünmekte ve bireylerin kutsal metinden uzaklaştırılmasına karşı koymaktadır.<sup>51</sup> Buna bağlı olarak Katolik Kilisesi ve papalığı kutsal metni Hıristiyanların okuma ve anlamalarına engel olmak, bu metni yorum hakkının sadece kendi yetkilerinde bulunduğunu savunmak ve bütün bunlara rağmen onları kutsal metinden bir şey öğrenmemiş olmakla suçlamaktadır. Bütün bu gerekçeler nedeniyle reformcular, yeniden kutsal metin merkezli bir Hıristiyanlık tanımı yapmaya girişmiş ve papalığın otoritesini reddederek Hıristiyanlık için yegâne dinsel

<sup>50</sup> Esasen bu dönemde Kutsal Metin sadece bazı teoloji öğrencilerinin Kilise'nin özel kütüphanelerinde ulaşabildikleri ve Latince'nin zor bir versiyonu olan Vulgata formundadır. Böylesi bir metni Reformasyon dönemindeki Hıristiyanların okuyup anlamaları ve hatta yorumlamaları bir yana bu metne ulaşmaları bile neredeyse imkânsızdır.

<sup>51</sup> Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, tr. and ed. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 1999), s. 188.

otoritenin kutsal metin olduğunu savunmuştur. Ancak buradaki hedef, kutsal metnin sınırsızca yorumlanmasından çok dini kurtuluşun kilisenin ihdas ettiği uygulamalarla değil sadece iman aracılığıyla gerçekleşeceği ilkesinin öne çıkarılmasıdır. Kitab-ı Mukaddes tercüme ve yorumları ancak bu metin içinde öykülenen Mesih'in misyonunun keşfidir ki bu husus, benzeştirici yaklaşımın varsaydığı gibi, çok farklı perspektiflere konu olacak şekilde kapsamlı bir yorum konusu da değildir. Nitekim reform teolojisine göre bütün Hıristiyan kutsal metinleri insanlara Mesih'i gösterir ve onlara Mesih'ten başka bir şey anlatmadığı gibi kutsal metinden Mesih çıkarıldığında geriye bir şey kalmayacaktır.<sup>52</sup>

Reddiyeci yaklaşımın son tahlilde İslâm ve modern değerler arasındaki uzlaşmazlığa dayandırdığı tespitleri yönünden bakıldığında, Protestanlığın demokrasiyle ilişkisinin İslâm'a atfedilen tanımlardan daha sorunlu olduğu söylenebilir. Protestan öncülerin öğretilerine göre politik idareciler kötü ya da beceriksiz olsa dahi yapılan idare işi her zaman meşrudur.<sup>53</sup> Bu anlayışa göre, herhangi özel bir idare tarzı diğerlerinin karşısında daha meşru değildir. Bu söylem Lutheran düşüncede "krallıklar, demokrasi ve diktatörlükler de dâhil olmak üzere bütün idari sistemlerin tanrısal amaçları yerine getirme imkânına sahip olabileceği" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>54</sup> Bu anlayışın temelinde Protestan reformcuların toplumları "yönetilmesi" gereken birer grup olarak gördüğü gerçeği yer almaktadır ve bu durum Batı'da köklü monarşilerin doğmasına sebep olmuştur. Buna bağlı olarak Batı'da demokrasi ve sivil örgütlenmelerin gelişimi açısından Protestanlığın siyasi otoriteye karşı pasif itaatsizlik ya da sadık muhalefet gibi ilkeleri önemli bir engeli oluşturduğundan çağdaşı olan Katolıklara göre siyaseten daha

---

<sup>52</sup> Luther, "The Bondage of the Will, 1525", *Career of the Reformer III*, *Luther's Works*, c. 33, s. 26.

<sup>53</sup> Martin Luther, "Temporal Authority: To What Extent it Should Be Obeyed, 1523", *The Christian Society, II*, *Luther's Works*, c. 45, s. 120.

<sup>54</sup> Mary Jane Haemig, "The Confessional Basis of Lutheran Thinking on Church-State Issues", *The Church and State: Lutheran Perspectives*, ed. J. R. Stumme and R. W. Tuttle (Minneapolis: Fortress Press, 2003), s. 7.

otoriteryen olduğu göz ardı edilmektedir.<sup>55</sup> Kalvinci gelenekte de demokrasi adına durum çok farklı değildir. Kalvinizm farklı egemenlik alanlarına dikkat çekmekte ve farklı görev ve sorumluluk alanlarıyla birlikte insan yaşamının her veçhesinin kendine has otoritelerinin olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim toplumda pek çok egemenlik alanları vardır ve egemen olan sadece devlet değildir. Yaşamın diğer alanlarına ait otoriteler de devletten türemez; bu otoritelerin kaynağı da Tanrı'dır. Dolayısıyla devlet, yaşamın diğer fonksiyonlarına ait otorite alanlarını çığneyemez. Kilise, aile, eğitim ve iş ortamı kendine has egemenlik alanlarıdır ve devlet bu egemenlik alanlarını tanımalı ve saygılı olmalıdır. Bu teolojik görüşleri çerçevesinde John Calvin'in (1509-1564) kilise-devlet ayrımının çok uzağında kalarak devleti kiliseye tâbi tutarak tesis ettiği teokratik devlet oluşumu tarihsel bir tecrübedir.<sup>56</sup> Protestan teoloji çerçevesinde tasarlanan iki idare tarzının, yani kralın aynı zamanda dini lider olduğu Lutherci monarşinin ve devletin kiliseye tâbi olduğu Kalvinci teokrasinin modern demokratik uygulamalara referans alnamayacağı aşikârdır.

### Sonuç

Batı düşünce sistemi içinde yer alan ve genellikle Müslüman kökenli düşünürlerin perspektifleri çerçevesinde tanımlamaya çalıştığımız İslâm reformu söylemlerine ilişkin paradigmaları artırmak mümkündür. Burada ele alındığı haliyle sosyolojik benzeştirici yaklaşımda, Batı Hıristiyanlık tarihinin insanlığın ortak tarihi gibi görülerek bütün dinsel geleneklerin aynı dinî tarih seyrini izleyeceği öngörülüp İslâm'ın da Protestanlık tecrübesinde olduğu gibi moderniteye karşı direnemeyerek adeta "Protestanlaşacağı" tahmin edilmektedir. Sosyolojik ve tarihsel açıdan benzeştirici yaklaşımın İslâm reformunu "mukadder" bir gelişme gibi sunmakla

<sup>55</sup> Jeremy Waldron, "Democracy and Conflict", *Islam and the Challenge of Democracy* / Khalid Abou El Fadl, ed. J. Cohen, D. Chasman (Princeton: Princeton University, 2004), s. 58.

<sup>56</sup> William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteen Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 220.



birlikte küreselleşme, göçler ve entegrasyon projeleri bağlamında oldukça politik gerekçelerle anlamlandırıldığı görülmektedir.

Batı'nın temel değerlerinden sayılan demokrasi, insan hakları ve liberal ekonomi gibi kuramların Müslüman zihinlerinde de kutsanmasının sağlanmasında İslâm'ın kutsal metnine dönük çoğulcu hermenötik yaklaşımın önemli bir açılım sunduğu görülmektedir. İslâm'ın Batı politikaları nezdinde sosyolojik dönüşümlerinin sağlanması ve çoğulcu hermenötik yaklaşımla bu dönüşüme dinî meşruiyet kazandırılması İslâm reformu söylemlerine karşı eleştirel bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Reddiyeci ve bağlamsal farklılaştırıcı yaklaşım, her ne kadar reformasyonlar arasında tarihsel ve doktrinel farklılığa dikkat çekse de esasen İslâmi reform söylemlerinin Batı politikaları nezdinde sosyal ve siyasal dönüştürme projelerine konu olmasına karşı reddiyeci bir tavır yansıtmaktadır. İslâm'ın temel Batı değerleriyle, özellikle demokrasi ile uyumu tartışmaları bu reddiyeci ve bağlamsal farklılaştırıcı yaklaşımın eleştiri noktasını ifade etmektedir. Bu nedenle, Batı kaynaklı İslâm reformu söylemlerini neredeyse tamamen politik arka planıyla okuyan bu reddiyeci yaklaşım, İslâm'ın politik boyutuna yoğun olarak vurgu yapmakta ve "İslâm devleti" kuramını canlı tutmaya çalışmaktadır. Ancak İslâm reformu tartışmalarında savunulan "İslâm devleti" kuramı, Batı projesi olarak tasarlanan İslâm reformu beklentilerini yeniden ateşlese de bir kısır döngüyü ifade etmektedir. Bu görünümüyle İslâm reformu sosyolojik ve ideolojik bir projenin konusu olduğu sürece çok spekülasyon ve sonu gelmeyen arızı tartışmalar durumuna geleceği söylenebilir.

İslâm reformu söylemleri ile ilişkilendirildiğinde Protestanlık tecrübesi, modernitenin temel öncülü olarak sunulmaktadır. Hâlbuki yukarıda değindiğimiz gibi, fundamentalizm, antisemitizm ve despotizm gibi Batı'nın sakıncalı gördüğü pek çok eğilime teolojik temel sağlayan Protestanlığın tarihsel tecrübesinin de moderniteyle uyumu sorgulanmaya açıktır. Esasen Batı'nın mevcut görünümünün temelinde ana hatlarıyla Rönesans, hümanizm, reform ve Aydınlanma gibi tecrübelerden müteşekkil bir geleneğin

olduğu bilinmektedir. Batı'nın bu görünümü içinde reform süreci bu tecrübelerden sadece birisidir ve modernite açısından uygulanabilir olması için mutlaka sözü edilen diğer tecrübelerle tesviye edilmesi gerekmiştir. Bu tespit, Protestanlık modeli üzerinden yürütülen İslâm reformu söylemlerinin daha çok Batı'ya has politik ve ideolojik projelerin ürünü olduğuna dair şüpheleri güçlendirmektedir.



### Reformation and Classifications of Islamic Reform

---

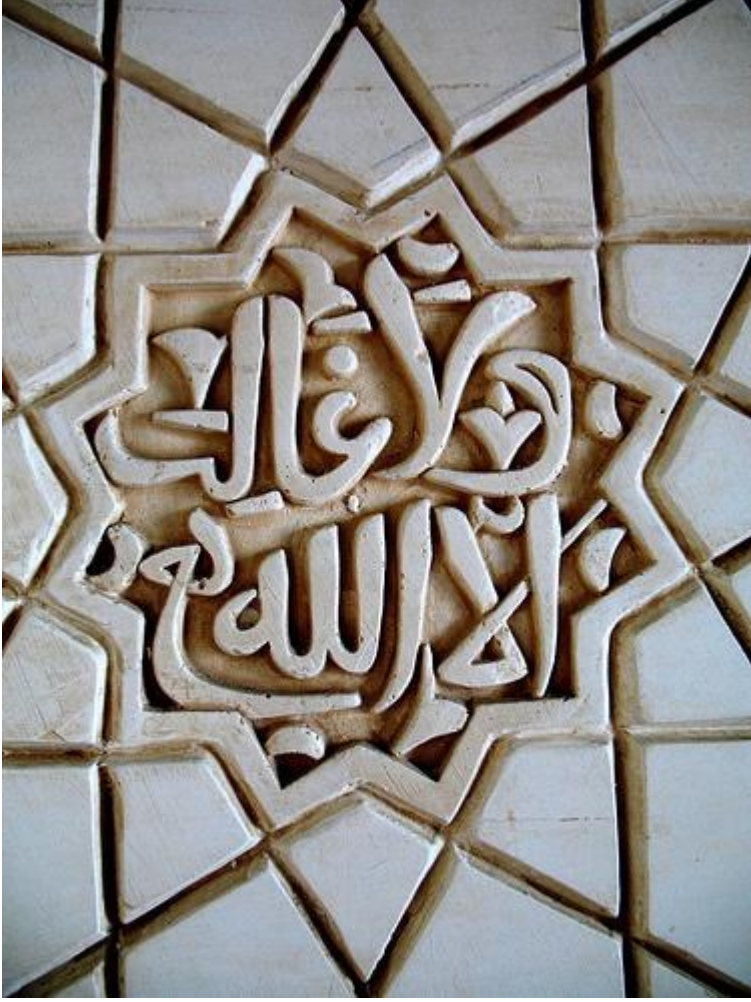
**Citation/©:** Olgun, Hakan, (2008). Reformation and Classifications of Islamic Reform, *Milel ve Nihal*, 5 (2), 9-41.

**Abstract:** "Islamic reform" has been discussing for a long time in the West. In these discussions, Islamic reform has been usually connected with Protestant reformation. It seems that in context of comparative analyses between religious reform tendencies, Islamic reform discourses has come into prominence in three styles –sociological and assimilative, plural hermeneutical, and refusal and contextual differentiae approaches in the last decades. While sociological approach expects Islamic enlightenment just like in the history of Christianity of this century, plural hermeneutical approach prepared the theological possibility of Islamic reformation based on the holy text (Quran). Refusal approach opposes these two trends in the respect of impossibility to compare Islamic reformation with Christian religious experience, moreover it claims that these two approaches essentially bases on political concerns.

**Key Words:** Islamic reformation, Reformation, Protestantism.

---





el Hamra Sarayından bir duvar yazısı

# Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat

Yasin AKTAY\*

---

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

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

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

---

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

---

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

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

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

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

### **Kapalı Kapının Berisindeki İctihad**

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

### **Yöntem ve İctihad**

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Alınız İlmîni Garbın ...**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Normal pratiği itibariyle din, aslında kendiliğinden sürekli



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

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

### **Kaynakça**

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

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



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

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

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

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



Mekke,  
al Makam Kulesi

# Tecdid'e "Evet"; Lakin Ortada Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU\*

---

Atf/©: Kırbaşoğlu, M. Hayri, (2008). Tecdid'e "Evet"; Lakin Ortada Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!, Milet ve Nihal, 5 (2), 75-86.

**Özet:** Tecdid meselesinin İslam dünyasının, İslam ilim ve fikir geleneğinin inkâr edilemez bir olgusu olduğundan ve gündemi işgal eden öncelikli meselelerin başında geldiğinden kuşku yoktur. Kuşku duyulmaması gereken bir başka husus ise, tecdid düşüncesinin günümüz İslam dünyasında "taban"a egemen olan bir yaklaşım olmak şöyle dursun, finans, medya ve "ulema" araçları alanında adeta bir tekel oluşturmuş olan ve bu tekel sayesinde geniş halk kitlelerini yönlendiren katı muhafazakâr ve gelenekçi kesimler tarafından "ambargo" uygulanan, "istenmeyen" ilan edilen, öte yandan İslam dünyasının yöneticileri tarafından da "tehlikeli" görülen bir talep olduğudur. Böylelikle, biri muhafazakâr öteki seküler iki ateş arasında kalan "tecdid" talepleri bir türlü tabana yayılamamakta ve egemen yaklaşım haline gelememektedir. Ancak tecdid meselesinin karşı karşıya bulunduğu sıkıntılar, sadece bu yaklaşımın yaygınlaşmasının önündeki "harici" engellerden ibaret değildir. Zira tecdid düşüncesinin aşmak ve üstesinden gelmek zorunda olduğu kendi metodolojik ve epistemolojik meselelerinin de tam olarak çözüme kavuşturulduğu söylenemez. Dolayısıyla "tecdid" meselesinin halletmek zorunda olduğu, biri "metodolojik-epistemolojik" içe dönük yüzü, diğeri ise tecdid fikrinin tabana yayılması ile ilgili "tecdid siyaseti" denebilecek dışa dönük yüzü olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tecdid, ictihad, reform, dini yenilenme.

---

Tecdid (yenilenme) kavramına yüklenen manalar ne kadar farklı olursa olsun, tarih boyunca ve özellikle de son yüzyılda İslami alanda bir tecdide gerek olduğunu dile getiren ilim ve fikir erbabı

---

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

ile İslami hareket önderleri daima var olagelmışlerdir. Günümüzde de İslam dünyasında bu yöndeki talepler yoğun bir biçimde dile getirilmektedir. Dolayısıyla “tecdid” meselesinin İslam dünyasının, İslam ilim ve fikir geleneğinin inkârı gayr-ı kâbil bir olgusu olduğundan ve gündemi işgal eden öncelikli meselelerin başında geldiğinden kuşku yoktur.

Kuşku duyulmaması gereken bir başka husus ise, tecdid düşüncesinin günümüz İslam dünyasında “taban” a egemen olan bir yaklaşım olmak şöyle dursun, finans, medya ve “ulema” araçları alanında adeta bir tekel oluşturmuş olan ve bu tekel sayesinde geniş halk kitlelerini yönlendiren katı muhafazakâr ve gelenekçi kesimler tarafından “ambargo” uygulanan, “istenmeyen” ilan edilen, öte yandan İslam dünyasının yöneticileri tarafından da “tehlikeli” görülen bir talep olduğudur. Böylelikle, biri muhafazakâr öteki seküler iki ateş arasında kalan “tecdid” talepleri –gerilemesi söz konusu olmasa da- bir türlü tabana yayılamamakta ve egemen yaklaşım haline gelememektedir.

Tecdid meselesinin egemen bir yaklaşım haline gelememesinin bir diğer sebebi olan “zihniyet” ile ilgili yönüne de işaret etmek gerekir. Özetle tecdid fikrini benimseyebilmek için, yeniliklere açık eleştirel bir zihne sahip olmak gerekir. Dolayısıyla “nakilci-taklitçi” bir yaklaşım içerisinde olanların tecdid fikrine soğuk bakmaları, hatta tecdid’i bir tehdit ve tehlike olarak görmeleri tabiidir. Zira nakilcilik-taklitçilik, geçmişte üretilenlerin yüceltilmesi ve bu sebeple aynen korunup muhafaza edilerek nakledilmesi ve tekrarlanması düşüncesine dayanır.

Ancak tecdid meselesinin karşı karşıya bulunduğu sıkıntılar, sadece bu yaklaşımın yaygınlaşmasının önündeki “harici” engellerden ibaret değildir. Zira tecdid düşüncesinin aşmak ve üstesinden gelmek zorunda olduğu kendi metodolojik ve epistemolojik meselelerinin de tam olarak çözüme kavuşturulduğu söylenemez. Dolayısıyla “tecdid” meselesinin halletmek zorunda olduğu, biri “metodolojik-epistemolojik” içe dönük yüzü, diğeri ise tecdid fikrinin tabana yayılması ile ilgili “tecdid siyaseti” denebilecek dışa

dönük yüzü olduğu söylenebilir. Buna bir de teccid ile ictihad arasındaki organik bağın önemi meselesi eklenmelidir. Zira ictihad olmadan teccid, teccid olmadan ictihattan bahsetmek zor, hatta imkânsızdır. Çünkü ictihad dinde daha önce mevcut olmayan bir yorum, yaklaşım ve çözüm demek ise, bunun aynı zamanda bir yenilik (teccid) olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Diğer yandan teccid de ictihad olmadan mümkün görünmemektedir, zira bizatihi "yeni" olmak ancak ve ancak bir ictihad çabası sonucunda söz konusu olabilecektir.

Teccid-ictihad meselesinin son yüzyılda epistemolojik ve metodolojik açıdan epey mesafe katettiği ve yeni yorum, yaklaşım ve çözümler üretme konusunda ciddi potansiyellere sahip olduğu söylenebilirse de, bu hâlâ çözüm bekleyen birtakım konuların mevcudiyeti gerçeğini de ortadan kaldırmamaktadır. Bu gibi çözüm bekleyen konuların başında ise "hadis rivayetleri"nin ya da en genel anlamda "rivayet malzemesi"nin sübut ve delaleti konusunda izlenecek metodoloji meselesi gelmektedir. Teccid fikrini benimseyen çevrelerde, hadis ehlinin hadis rivayetlerine dair epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarının tatminkâr olmaktan uzak olduğu kanaati yaygın ve buna bağlı olarak, mesela hadis rivayetlerinin "zanni" olduğuna ve isnad tenkidi yanında "metin tenkidi" de yapmak gerektiğine dair vurgu aşikâr ise de, bunlar henüz kapsamlı ve gelişmiş bir "hadis metodolojisi"nden bahsedebilmek için yeterli değildir. Nitekim akli ve nakli ilimlerin gelenek içerisinden yenilenmesine yönelik projesinin temelini oluşturan *et-Turâs ve't-Teccid* (Geleneksel Miras ve Yenilenme) adlı eserinin ardından felsefe (mine'n-nakli ile'l-İbdâ'), kelam (mine'l-'Akîde ile's-Sevra), usul-i fıkıh (mine'n-nass ile'l-Vâkı') ve tasavvuf'un (mine'l-Fenâ ile'l-Bakâ) yenilenmesine/yeniden yapılandırılmasına dair her biri ciltler tutan dev eserler veren Hasan Hanefi, nakli ilimlerin ve bu meyanda hadis ilminin yeniden inşası/yenilenmesi/yapılandırılması amacıyla yapmayı düşündüğü çalışmayı sona bırakmıştır ve şu anda böyle bir eser üzerinde çalışmaktadır. Mamafih onun bu çalışmayı sona bırakmasında, Mısır başta olmak üzere pek çok İslam ülkesindeki katı muhafazakâr çevrelerin muhtemel tepkileri

ve özellikle hadis konusundaki aşırı hassasiyetleri de rol oynamış olabilir. Nitekim Kahire Üniversitesi'nde gerçekleştirilen, "İslami İlimlerde Metodoloji Meselesi" konulu uluslararası bir sempozyumda, bizleri göstererek, "Bakın, biz akli ilimlerde tecdid yapmaya çalışırken, (Türkiye'den gelen) bu dostlar "nakli ilimler" alanında tecdid yapmaya çalışıyorlar" derken, adeta bizlerin bu konudaki önceliğine, kendilerinin ise bu konuyu son sıralara bırakmayı tercih ettiklerine bir işaret gibidir. Bu noktada diğer İslam ülkelerinde, ülkemizde olduğu gibi, İslam'ın geleneksel mirasının tamamını, hiçbir mezhep (Sünni, Şii, İbadi, Zeydi, Zahiri, Selefi, vb.) ve disiplin (Hadis, Siyer-Mağazi, Tefsir, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, vb.) ayrımı gözetmeksizin sahiplenen, bunların rivayet malzemesinin ayıklanması konusundaki çabalarını göz ardı etmeyen, çağdaş İslami birikimi de dikkate alan, tenkit zihniyetini benimseyen, disiplinlerarası yaklaşımı önemseyen bilinçli ve sistemli bir çabaya ya da projeye rastlamak mümkün değildir. Ne var ki, bizdeki bu çabalar da henüz başlangıç safhasında olup geliştirilmeye ve mükemmelleştirilmeye muhtaçtır.

Tecdid meselesinde müspet ve menfi tavır takınan kesimlerin entelektüel altyapılarına da kısaca işaret etmek gerekir. Tecdid fikrinin müdafilerinin ağırlıklı olarak "geleneksel ulema" çevreleri dışındaki kesimlerde yoğunlaştığı, tecdid konusunda olumsuz tavır takınanların ise genellikle bu "geleneksel ulema" çevreleri olduğu ifade edilebilir. Bu da geleneksel İslami eğitim anlayışının baskın "nakilci-taklitçi" karakterinin tabii bir sonucu olsa gerektir.

Bu noktada, İslam'ın kurucu metninin (Kur'an) ve kurucu tecrübesinin (Sünnet) özü ve ruhu itibarıyla tecdid-ictihad düşüncesine aykırılığından söz etmenin mümkün olmadığına özellikle işaret etmek gerekir. Hatta eleştirel ve sorgulayıcı zihniyeti bir tarafa bırakarak, nakilci-taklitçi zihniyeti benimseyip savunanların, Kur'an'ın şiddetle eleştirdiği "eleştiri ve sorgulama sürecinden geçirmeden atalarının dinini sürdürmekte ısrar eden müşriklerin "nakilci-taklitçi" zihniyeti ile kendi aralarında -zihin tutumu açısından- ciddi bir fark olup olmadığını da sorgulamaları gerekir.

Tecdid meselesinin zaman zaman tecdid karşıtı çevreler tarafından dinin tahrifi anlamına gelebilecek birtakım teşebbüslerle irtibatlandırıldığı ve bu suretle karalanmaya çalışıldığı da bilinmektedir. Aslında olumlu bir anlama sahip olduğu (yani "re-form" bozulmuş olanı düzeltmek anlamına geldiği) halde, ülkemizdeki birtakım yanlış politika ve uygulamalarla birlikte anıldığından olumsuz bir anlam yüklenen "reform" kelimesinin akıbetine benzer şekilde yenilik (tecdid)çi çabalar "İlimli İslam" veya "Avrupa İslam'ı" gibi projelerle irtibatlandırılarak kirletilmek istenmektedir. Yenilikçiliği Batı'nın çıkarlarına hizmet amacıyla kullanmaya çalışan, BOP (Büyük Ortadoğu Projesi)/GOP (Genişletilmiş Ortadoğu Projesi)/GOKAP (Genişletilmiş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Projesi) gibi projelere alet etmek isteyen bazı marjinal girişimlere yönelik olarak yapılan eleştirilerde belli bir haklılık payı olmakla birlikte, bu eleştirileri, İslam dünyasının geleceği açısından fevkalade önemli olan samimi yenilik çabalarını toptan karalamak gibi bir amaca alet etmek ahlâki bir tavır olmasa gerektir.

Tecdid meselesinin zihniyet boyutuna işaret etmişken, tecdid faaliyetinin kapsaması gereken alanlara dair "dikey" ve "yatay" boyutlarına da işaret etmekte yarar vardır. Tecdid faaliyetinin yatay düzlemde kapsadığı alanların fikri, siyasi, idari, toplumsal, kültürel, ahlâki ve ekonomik olarak bütün alanları kuşatacak şekilde geniş bir yelpaze oluşturduğunu, zira İslam'ın mahiyeti gereği insan ve toplum hayatının bütün alanlarına yönelik talepleri ve söyleyecek sözü olduğunu rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

Bu konuda bizlere fikir vermesi bakımından İsmail Râci Fârûkî'nin *Tawhid and its Relevance for Thought and Life* adlı eseri oldukça aydınlatıcıdır. (Maalesef bu eserin sadece "Tevhid" başlığıyla yapılan kötü çevirisi, başlığın esprisini tamamen ortadan kaldırmış ve esere hizmet değil kötülük etmiştir. Bu da bizdeki mütercim ve yayınevlerinin ne kadar sorumlu(!) davrandığını ve işi ticarete dökmekte ne kadar da başarılı olduklarını gözler önüne seren güzel bir örnek olsa gerektir.) Gerçekten de Fârûkî bu önemli eserinde, klasik ulemanın genelde sadece metafizik alana hasrettiği



“tevhid” kavramının hapsedildiği dar kalıpları kırarak; onun metafizikten ahlâka, düşünceden bilime, siyasetten ekonomiye, sanattan eğitime, uluslararası düzenden aileye varıncaya kadar hayatın bütün alanlarını kuşatan bir kavram olduğunu başarıyla göstermektedir.

İslam düşüncesi ve İslami ilimler alanındaki tecdid (yenilik) çabalarına gelince, bu konuyu *İslamiyat* dergisinde (2004/4) yayımlanan, “Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi, Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçüncü Yol: Yenilikçi İslam!” adlı bir makalede geniş olarak ele aldığımız için, sadece bu makaleye işaret etmekle yetiniyoruz.

İbadetler alanına gelince, bu alanda tecdid faaliyeti şekli düzenlemelerden ziyade, İslami ibadetlerin fenomenolojik yorumuna ve bu ibadetlerin çağımızda ne anlama geldiğinin izahına yönelmiş görünmektedir.

Genelde evrensel/genel geçer ilkeler içerdiği düşünülen İslam ahlâkının temel esasları alanındaki tecdid çabalarına gelince, bunlar bireysel ahlâk alanını aşır da İslami açıdan bir “Sistem Ahlâkı” geliştirme düzeyine henüz geçebilmiş değildir. Bu noktada ahlâk-hukuk ilişkisine işaret eden ve ahlâkın İslam hukukuna enjekte edilmesi gerektiğini savunan Fazlurrahman’ın tespitleri de oldukça önemlidir. M. Abdullah Draz’ın *Kur’an Ahlâkı* adlı eseri, doğrudan Kur’an’a dayalı bir ahlâk sistemi hakkında yapılmış en kapsamlı çalışma olarak, alanındaki nadir çalışmalardan birisi olmayı hak etse de, bu eserde bile –sosyal ahlâk ve devlet ahlâkı gibi konulara yer vermesine rağmen– tam olarak “sistem ahlâkı” denebilecek bir yaklaşımın mevcudiyetinden söz etmek zordur. Mamafih bütün bu tecdid çabaları, yeni bir başlangıç yapmak bakımından yine de oldukça önemli sayılır.

Tecdid-ictihad faaliyetinin en yoğun olarak gündeme geldiği ve tartışıldığı alanların başında sosyal konular, toplumsal meseleler, ekonomi, siyaset ve yönetim alanları gelmektedir ki, bunun ilk akla gelen sebebi, tecdid ve ictihad’ı gerekli kılan “değişim” gerçe-

ğinin en fazla bu alanlarda hissedilmesi veya bu alanlardaki sıkıntılarının daha fazla hissedilmesi olabilir. Sebebi ne olursa olsun, geçmişte olmayan finans, borsa, maliye, banka, sigorta gibi alanlardaki "İslami finans" tecrübeleri; yine geçmişte olmayan, demokrasi, parti, seçim, parlamento, hükümet, anayasa, vatandaşlık gibi alanlardaki "siyasi İslami hareketler" in çabaları; kadının ontolojik değeri, siyasi katılımı ve sosyal hakları gibi alanlardaki İslami yorumlar; İmami Şia dünyasında geliştirilen "velayet-i fakih" teorisinden, İmamiliğin kurucu ilkeleri olan "nass ile tayin ve vasiyyet" teorilerinden başlayıp, on asırdan fazla bir süredir gelmesi beklenen ğâib onikinci imamın gerçekten yaşayıp yaşamadığını sorgulamaya kadar varan gelişmeler; (İran, Pakistan, Suudi Arabistan, Sudan örneklerinde olduğu gibi) ulus-devlet modeli üzerine bina edilen "İslam devleti" tecrübeleri; ulus devletler halindeki İslam ümmetinin siyasi birliğini gerçekleştirme amacıyla teşkil edilen, ancak başarılı olup olmadığı son derece tartışmalı olan "İslam Konferansı Teşkilatı" ve "İslam Kalkınma Bankası" gibi kuruluşlar, geleneksel İslam'da olmayan belli başlı tecdid çabaları olarak değerlendirilebilir.

Aslında dikkatlice incelendiğinde, İslam dünyasında, en katı muhafazakâr-geleneksel kesimlerin bile farkında olarak veya olmayarak bu süreçlerin içerisinde yer aldıkları, en azından bu gibi değişimleri kanıksadıkları da rahatlıkla görülebilecektir. Bu ise bir anlamda, tecdid-ictihad fikrine soğuk bakanların bu konuda bir çifte standart içerisine düştükleri anlamına gelir. Zira pek çok konuda geleneksel tasavvurlarını ve uygulamalarını aynen sürdürmekte ısrar eden geleneksel-muhafazakâr kesimlerin, yukarıda zikrettiğimiz örnekler söz konusu olduğunda, ortadaki bu gibi yeniliklere ses çıkarmamaları, ancak var olan böyle bir çifte standart ile izah edilebilir.

Söz çifte standarda gelmişken, İslam dünyasında teorik ve pratik alanlarda yaşanan bu tecdid/ictihad/yenilik/değişim sürecinin, son yıllarda, bilhassa 1980'li yıllardan sonra İslami kesimlerde görülen birtakım savrulmalar, gevşemeler, tavizler ve hatta dejene-

rasyonlar ile olan ilgisine de temas etmekte yarar vardır. Zira zaman zaman kendilerini “(İslamcı) yazar” ya da “entelektüel” olarak niteleyen bazı kalem sahiplerinin, İslam tasavvuru, düşüncesi ve ilimleri alanında Cemaleddin el-Afgani, Muhammed Abduh ve Muhammed İkbâl’den bu yana sergilenen “tecdidi-ictihad” çabalarının geleneksel İslam’ı çözeceği, bunun da dinde reforma, sekülerleşmeye ve protestanlaşmaya yol açacağı iddiasını dile getirdikleri malumdur. Gerek İslam dünyasının en büyük ve önemli İslami hareketi olarak nitelendirilen “İhvan-ı Müslimîn” hareketinin, gerekse ülkemizdeki siyasi İslami hareketin temsilcisi olarak kabul edilen “Milli Görüş” hareketinin ve ondan kopan, ancak onun devamı olup olmadığı hayli tartışılan AKP çevrelerinin pek çok konuda İslami ideallerden koparak “reel-politik” anlayışına savruldukları, bu ve benzeri İslami hareketlerin birer rant aracı haline ge(tiri)ldikleri, adeta birer çıkar grubu gibi hareket ettikleri, birtakım holdinglere dönüştükleri, kısacası “dünyevileştikleri”, İslami hareketlere gönül vermiş olan geniş halk kitlelerinin İslam’a olan bağlılıklarını, kendi iktidarlarını sürdürmek için araç olarak kullandıkları şeklinde eleştirilere son zamanlarda giderek daha fazla şahit olunmaktadır.

İlk bakışta pek çoklarına makul görünen “dünyevileşme” konusundaki bu gibi değerlendirmeler, mesele daha yakından ve derinlikli bir şekilde ele alındığında, tek taraflı ve yüzeysel bir yaklaşım sonucu olan değerlendirmeler olarak ortaya çıkmaktadır. Zira “dünyevileşme” ya da bazılarının göre “sekülerleşme”, belli kesimlerle sınırlı bir olgu olmayıp hemen hemen bütün ideolojik kesimleri etkisine alan bir “savrulma”yı ifade etmektedir. Daha doğrusu “küresel kapitalizm”in bilhassa “kapitalizmin mabedleri” olan alışveriş merkezleri aracılığıyla dünyaya yaymaya çalıştığı, reklamlar aracılığıyla görsel medyada uyguladığı sofistike beyin yıkama teknikleriyle propaganda ve misyonerliğini yaptığı, amantüsü “tüketim çılgınlığı”, “lüks tüketim tutkusunu”, “hedonizm (zevkçilik)”, “gösteriş merakı” ve “iktidar hırsı” gibi ilkelerden oluşan bir dinin kitleleri etkilemesi ile karşı karşıya bulunduğu-muzu kabul ve itiraf etmek gerekir. İslami kesimlerin dışındaki sol,

laikçi, liberal, milliyetçi vb. bütün kesimlerde de gözlenen bu dünyevileşme eğiliminin, İslami kesimlerde sadece "yenilikçi" kesimlerle sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta bu savrulmanın "geleneksel ve muhafazakâr" kesimlerde çok daha hızlı, derin ve yaygın olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim cemaat, tarikat ve benzeri dini grupların tekelinde olan "İslami finans" ile "yazılı ve görüntülü medya" bu savrulmanın sayısız örneğini her gün gözlerimiz önünde sergilemekte ve tekrarlamaktadır. Her iki alanda da bildiğim kadarıyla "yenilikçi" eğilimleriyle tanınan tek bir çevre veya kurum/kuruluş olmadığından, İslami kesimde egemen olan eğilimin muhafazakâr ve gelenekçi çevrelerce temsil edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Hatta "Önce Ahlâk ve Maneviyat" diye yola çıkanların nasıl evrilerek "Refah ve Saadet"te karar kıldıklarını, sistemi değiştirme iddiasıyla yola çıkanların, bilahare resmi ideolojinin bazı söylemlerini içselleştirmeyi ve hatta siyasi rekabet adına ulusalcılığın pençesine düşmeyi dahi göze alabildiklerini; geçmişte dindarlık adına, gusül abdesti almadan dış dolgusu veya kaplaması yaptıranların dişlerini veya kaplamalarını söktürmeye çalışanların, hoparlörle okunan ezana karşı çıkanların, bu dünyevileşme sürecinde "ihlas" gibi ulvi bir kavramı maddi çıkarlara alet edip kendisine aldanan Müslümanları nasıl mağdur ettiklerini; yine daha düne kadar eve gelen yabancı erkeklere burnunun ucunu dahi göstermeyenlerin, "başörtüsü teferruattır" noktasına nasıl geldiklerini, keza "kola içmek, domuz yağı içerdiği gerekçesiyle margarin yemek, kot pantolon giymek günahdır" noktasından, bu ürünlerin harıl harıl ekranlarından reklamını yapmaya nasıl savrulduklarını; dün İslam'a aykırı olduğu gerekçesiyle sigortaya ve faizci sistemden dolayı bankalara karşı çıkanların "finans" kavramıyla yetinmeyerek "banka" adını almak için aşk ve şevkle nasıl koşuşturduklarını, faiz konusundaki itirazlarını bir anda unutarak kapitalist bankacılık ve finans sistemine eklemlendiklerini; yine "tekbir" gibi ulvi bir kavramın gölgesi altında, aynı zamanda bikini defilesi de yapan mankenlere tesettür defilesi yaptırarak, kapitalizmin kurallarına uygun bir biçimde mankenlerin "cinselliği"ni kullanmakta hiçbir

beis görmediklerini ve nihayet insan onuruna yaraşır bir “âdil ücret” yerine, işçilerini ne kadar ucuza çalıştırabileceği üzerinde kafa yoran “abdestli kapitalistler”in türediğini unutmaksızın, bütün bu gelişmelerin aktörlerinin yenilikçi kesimler mi, yoksa geleneksel dindar(!) ve muhafazakâr kesimler mi olduğunu kendimize sormak yeterli olsa gerektir.

Mamafih kategorik olarak konuşmaktan kaçınıp daha ihtiyatlı bir dil kullanarak, yenilikçi-gelenekçi ve muhafazakâr ayrımı yapmaksızın, İslami kesimin bir bütün olarak, toptan bir dünyevileşme sath-ı mâiline girdiğini ifade etmek de mümkündür.

O halde yenilikçi İslam düşüncesinin Müslümanların dünyevileşmesine yol açacağı iddiası ispatlanmamış bir iddia, daha doğrusu bir retorik olmaktan öteye geçememektedir.

Hatta bu gibi ispatlanmamış iddiaların aksine, çağdaş İslam düşüncesinde, tek kutuplu Batı hegemonyasına karşı çıkan, emperyalizme ve kapitalizme savaş ilan eden, dünyevileşmeye tavır alan, sosyal adaletçi ve özgürlükçü, muhalif ve eleştirel bir İslami zihniyeti savunanların, geleneksel kesimlerden ziyade İslam düşüncesinin yenilenmesini, yeniden inşa edilmesini, geleneksel yaklaşımların eleştiri süzgecinden geçirilmesini talep eden “yenilik (tecdid-ictihad)” taraftarları olduğunu söylemek daha isabetli bir değerlendirme olacaktır. Cemaleddin el-Afgani’den Mehmet Akif’e, Musa Carullah’tan Mâlik b. Nebî’ye, Şeriatî’den Fazlurrahman’a, Aliya İzzetbegoviç’ten Roger Garaudy’ye, Seyyid Kutub’dan Hasan Hanefî’ye, İsmail Râci Fârukî’den adını burada tek tek sayma imkanı olmayan pek çok ilim, fikir ve eylem adamına varıncaya kadar geniş bir İslami entelijansiya, yaptığımız bu tespitin doğruluğunun açık bir ispatıdır.

Bu tespite rağmen, insafı ve gerçekçi olmak adına, yenilikçi-gelenekçi ayrımı yapmaksızın İslami kesimlerin küresel kapitalizme direnmekte başarılı olamadıklarını, bu sebeple ciddi bir “dünyevileşme” sürecine girdiklerini, çeşitli vesilelerle durumu özetlemek amacıyla ifade etmeye çalıştığım gibi bu süreçte “mücahitlerin

müteahhite", "tasavvuf ehlinin tasarruf ehline" dönüştüğü, Müslümanların "üç (et): şehv(et) – şöhr(et) – rüşv(et)" ile imtihanda başarılı olamadıklarını üzümlere ifade etmek durumundayız.

İşte bu sebeptendir ki, yaşanan bu gibi olumsuz ve tehlikeli gelişmeler karşısında "tecdid" meselesiyle ilgili olarak sorulması gereken asıl soru ve tartışılması gereken asıl mesele, ortada "tecdid"i söz konusu olan bir Müslümanlığın kalıp kalmadığı ya da kalıp kalmayacağıdır. Dolayısıyla "tecdid" konusunda yapılacak tartışmaların ve sonucunda atılacak adımların, bu "dünyevileşme" gerçeğini göz ardı ederek bir yere varmasının ve müspet sonuçlara ulaşmasının mümkün olamayacağını vurgulamak isabetli olacaktır. Bu ise, Irak'ın işgali akabinde kaleme aldığımız, "Bu Müslümanlıkla buraya kadar" başlıklı bir yazımızda ifade ettiğimiz gibi, kitlelere egemen olan İslam tasavvuru ile daha fazla yola devam edemeyeceğimizi, bu dünyevileşme sürecine direnemeyen geçmişten miras aldığımız Müslümanlığımızın gözden geçirilmesi gerektiğini, yani yenilikçi İslam düşünürlerinin yaklaşık bir yüzyıldan beri yaptıkları "İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası" çağrısına, özeleştiriyeye davete kulaklarımızı tıkama konusundaki ısrara bir son verilmesi gerektiğini kaçınılmaz olarak bir defa daha gündeme getirmektedir. Çünkü bu satırları yazarken Gazze'de yapılan katliamı seyreden İslam dünyasının kukla yöneticilerine, İsrail ve Amerika ile işbirliği yapmaktan çekinmeyen, ama buna rağmen kendilerini Müslüman olarak nitelendirmekten de hayâ duymayan işbirlikçilere karşı İslam dünyasının önünde tek bir yol vardır: Tıpkı Hz. Peygamber'in kendi döneminde yaptığı gibi, "Allah'ın birliği, Ümmet'in birliği, direniş, cihad, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-munker, muhalefet, özgürlük, eşitlik, sosyal adalet, ahlâk" gibi kavramları merkeze alan, gezegeni ve insanlığı yok oluşa sürükleyen Batı ürünü dünya görüşlerine karşı antitez değil "tez" olacak bir İslam tasavvurunu süratle kitlelere ve bilhassa gelecek nesillere sunmak.

Bu ise ister istemez mevcut İslam tasavvurumuzun yeniden inşa edilmesini, yani "tecdid" ile eş anlamlı bir çabayı kaçınılmaz

kılmaktadır.

Dolayısıyla “Eski hal muhal, ya yeni hal, ya izmihlal !” sözü, bu gerçeğin yıllar önce fark edilmiş olduğunu, ne var ki bizlerin bu çağrıya icabet etmek yerine ona sırt çevirmeyi tercih ettiğimizi açıkça gözler önüne sermesi itibarıyla, bir vecize olarak değerini hâlâ korumaktadır.



Tajdid is “OK”;  
But If There is any Religion to Implement the Tajdid on!

---

**Citation/©:** Kırbaşoğlu, M. Hayri, (2008). Tajdid is “OK”; But If There is any Religion to Implement the Tajdid on!, Milel ve Nihal, 5 (2), 75-86.

**Abstract:** It is obvious that the problem of tajdid has been one of the undeniable facts of Islamic thought, and among the top issues on the agenda. Another indubitable matter is; the idea of tajdid in present-day Islamic world, has become far beyond its being an approach adopted by “grassroot” , but on the contrary it has become a subject which announced as “unwanted” and “embargoed” by some fundamentalist and traditionalist conservative groups who is dominant in finance, media and “scholar” sects. Those sects orient the public according their thoughts by mediate their dominant power on them. Likewise, the idea of tajdid has been seen as a “dangerous” by the leaderes/administrations of some Islamic countries. Due to its being under fire from both side such as conservatism and secularism, the demands for “tajdid” neither has been spread over on the grassroot level, nor became a common ascendant approach. Of course, the hardships of the tacjid issue is not limited to the “physical” obstacles which prevent its become prevalent. Since, it can not be asserted that the some methodological and epistemological problems in tajdid idea have been solved completely which need to be overcome firstly. Therefore, it can be claimed that; there are two main obstacles of tajdid issue which need to tackled previously. One of it the “methological-emistemological” intrinsic side of the problem, and the other is “tajdid policy” extrinsic side of the problem which help in spreading the idea of tajdid on grasroot level.

**Key Words:** Renovation (tajdid), conviction (ijtihad), reform, religious renewal.

---



# Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi

Şevket KOTAN\*

---

Atıf/©: Kotan, Şevket, (2008). Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 87-101.

**Özet:** Fazlur Rahman, İslâm tarihi boyunca sürdürülen yorum ve icthad usûlüne muhalefet ederek, yeni özgün bir usûl teklif etmektedir. Bu yeni usûl asırlar içerisinde Müslümanların tecrübelerine dayalı olarak teşekkül eden fıkıh usûlünün aksine nassın lafzını ve görünüşteki anlamı yerine bunun arkasındaki amacı esas almaktadır. Sorunların çözümüne yönelik olarak icthadın dayandığı temel tek tek nasslar ve onların anlamları değil bu amaç olacaktır. Kur'ân ahkâmının yeni tarihsel durumlara göre değişebileceğini de içeren bu metodoloji, Kur'an'ın tarihselliği temel tezine dayanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fazlur Rahman, tarihsellik, icthad, nass, fıkıh usulü.

---

Geleneksel icthad teorisine, İslâm tarihi içerisinde ilk olarak Fazlur Rahman'ın temelden karşı çıktığı söylenebilir. Fazlur Rahman'dan önceki eleştiriler daha çok, bu temeli kabul etmekle birlikte icthad usulünün bazı eksik yönleriyle ya da icthad yollarıyla ilgili tartışmalara ilişkin olmuştur. Hâlbuki Fazlur Rahman'ın icthad teorisi, detaylara ilişkin bazı fikir ayrılıklarına rağmen tarih boyunca ulemanın görüş birliğine mazhar olmuş bir nazariyenin temelden olumsuzlanması anlamına geliyor.

---

\* Dr., Araştırmacı-Yazar



Fazlur Rahman'ın icthad görüşünü ve geleneksel teori ile olan gerilim noktalarını anlamak için öncelikle geleneksel İslâm icthad teorisi hakkında kısa bir giriş yapmak yararlı olacaktır. Sözcük anlamı bakımından bir işi başarmak için mümkün olan en son çabayı harcamak anlamına gelen icthad, bir fıkıh usulü kavramı olarak, fakihin, ayrı ayrı delillerinden ameli hükümleri istinbat etmek için bütün imkânını harcaması anlamını ifade ediyor. Bazı usulcüler ise icthadı, fakihin, hem şer'î delillerden hükümleri istinbat etmek hem de hükümleri tatbik etmek için bütün çabasının harcaması ve imkânlarını kullanması olarak tanımlamışlardır.<sup>1</sup> İctihadın uygulanması, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabenin uygulamaları örnek alınarak geliştirilen bir usûle göre yapılmıştır. Bu konuda Tirmizî'de geçen ve Peygamber'in tutumunu açıklayan Muaz hadisi ile Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in tatbikatları örnek teşkil etmiştir. "Muaz bin Cebel'den rivayet edildiğine göre, Peygamber (a.s.) kendisini Yemen'e kadı olarak gönderirken; "Bir olayla karşılaşırsan nasıl hükmedeceksin" diye sormuş, o da; "Allah'ın kitabı ile" demiştir. Peygamber, "Ya kitapta bulamazsan?" deyince Muaz; "Allah'ın Peygamberinin sünneti ile" diye cevap vermiştir. Peygamber; "Allah'ın Peygamberinin sünnetinde de bulamazsan?" buyurmuş, o da; "reyimle icthad yaparım" cevabını verince, Peygamber (a.s.) Muaz'ın göğsüne eliyle vurmuş ve "Resulünün elçisini, onun razı olacağı şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" diye dua etmiştir."<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in sünnetine titizlikle riayet etme anlayışına sahip olan sahabenin, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse onun vefatından sonra icthad konusunda aynı yolu takip etmiş olması şaşırtıcı değildir. Nitekim bu konudaki rivayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların idaresine tayin edilen ilk iki halifenin de bu sünneti aynen devam ettirdikleri görülmektedir. "Hz. Ebu Bekir de bir işle karşılaşınca, önce Allah'ın kitabına bakar ve onda bir şey bulursa onunla hükmederdi. Kitapta bir şey bulamazsa, sünnete başvurur ve onda bir şey bulursa onunla hükme-

<sup>1</sup> Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi, "Fıkıh Usûlü"*, çev, Abdulkadir Şener, İstanbul, 1983, s. 325.

<sup>2</sup> Bkz. Tirmizî, Ahkam, 3.

derdi. Sünnette de bir şey bulamazsa, büyük sahabileri toplar, istişarede bulunurdu. Eğer onlar bir görüş üzerinde birleşirse, buna göre hükmederdi. Hz. Ömer de böyle yapardı. Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta şöyle demiştir: "Terreddüde düştüğün ve kitap ve sünnette bulamadığın meseleleri iyi anlamaya ve bir birine benzeyen şeyleri tanımaya çalış ve benzediği takdirde kıyas yap."<sup>3</sup>

Aynı şekilde, Hz. Peygamber ve sahabenin tatbikatını esas alarak teşekkül eden fıkıh usûlünde de çözülmesi gereken bir sorun söz konusu olduğunda, icthad ehliyetine sahip ulema, bu sorunun çözümü için sırası ile kitap ve sünnet, icma, sahabe fetvaları ve kıyasa başvurarak bu sorunu çözmeye çalışır. Ayrıca fıkıh usûlünün teşekkül sürecinde hükümlerin uygulanması ve özellikle kıyas konusunda yapılan tartışmalar neticesinde de istihsan, örf, mesalih-i mürsele, istishab, zerayî' ve önceki şeriatler gibi ilave deliller ortaya çıkmıştır. Dikkat edilecek olursa, bu usûlde bir birinden farklı iki kaynak vardır: Nass ve İslâmi akıl. Kur'an, sünnet, üzerinde icma hâsıl olmuş olsun ya da olmasın, sahabe fetvaları nassı teşkil ederken, kıyas dâhil diğer deliller, akli istidlal usûllerini teşkil etmektedir. Yukarıda icthadın tanımında geçtiği gibi, icthad sadece olmayan hükmün istihracında değil, aynı zamanda var olan bir hükmün tatbikinde de gerekli bir ameliyedir. Hükmün tatbiki de ancak akli yorum ile gerçekleştiğinden, yeni bir mesele hakkında icthad söz konusu olduğunda, o mesele, gerek her hangi bir nassın hükmü altına sokulsun, gerekse de hükmü akli istidlal yollarından biri ile tespit edilsin, her iki halde de yapılan iş akli bir faaliyettir. Bu bakımdan icthad faaliyeti bir bütün olarak akli bir faaliyettir ve İslâmi akıl kavramını kullanmanın önemi burada ortaya çıkmaktadır. Gerek ortaya çıkan ve icthadın konusu olan mesele ile nassın doğru bir ilişkisinin kurulmasında, gerekse de yeni bir hükmün elde edilmesi faaliyetinde başrolü oynayacak olan akıl her hangi bir akıl değil, dolayısıyla İslâmi akıl olmalıdır. İslâmi akıl denilirken, hem inanmış bir mü'minin akli olma bakımından hem de İslâm'ın temel maksatla-

<sup>3</sup> Bkz. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 68.

rını kavrama konusunda ehliyet sahibi olacak kadar ilmi donanıma sahip olma bakımından özel bir kategoriden söz ediliyor demektir. Yoksa burada bir saf akıldan söz edilmiyor. İslâmî akıl, İslâmî bir dünyanın ve dünya hayatının temin edilmesinin güçlü aktörünü ifade ediyor.

Fazlur Rahman'ın icthad teorisi yukarıda özetlenmeye çalışılan İslâm'ın geleneksel yorum teorisindeki esaslar yerine, onun "yaşayan sünnet" kavramında temellenmektedir. Yaşayan sünnet kavramı Hz. Peygamber'in sahih sünneti yanında, ilk devir Müslümanlarının nebevi modele bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları çok sayıda fikir ve tatbikatlarını kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla yaşayan sünnet, cemaatin yorum ve icthadlarıyla birlikte toplumun örf ve adetlerini de ifade etmektedir.<sup>4</sup> Ona göre "Peygamber'in sünneti" baştan itibaren etkili bir kavram olmakla birlikte muhteva ve sayı olarak çok zengin olmadığı gibi özel bir anlam da ifade etmiyordu. Sünnet kavramı, Hz. Peygamber'den sonra sadece bizzat Hz. Peygamber'in sünnetini değil, aynı zamanda nebevi sünnetin yorumlarını da ifade etmektedir. Bu nedenle sünnet kavramı bu anlamda, sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmasının bir uzantısı olup icmayı da içermektedir. Fazlur Rahman bu görüşünü, sünnet kavramının, İmam Malik zamanında "üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama" anlamında kullanıldığına dayandırmaktadır.<sup>5</sup> Çünkü Sünnet terimi, Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiği zamanlarda bile, sahabenin görüş birliğini ifade eden "sahabenin sünneti"ne de sünnet denilmeye devam edilmiştir. Bu bakımdan sahabenin ittifakı, hem sahabenin sünneti hem de sahabenin icmasıdır.<sup>6</sup> Fazlur Rahmana göre ilk devir Müslümanlarına yeni bir meseleye dair bir soru sorulduğunda, onlar konu ile doğrudan ve açık bir şekilde ilgili olanları hariç, genelde tek tek ayet ve hadislerle müracaat etmiyor, bu sorulara yerel gelenek ve görenekleri göz önünde bulundurarak,

<sup>4</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, s. 4. Ankara, 1990.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 27.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 31.

kendi yaşantılarında bizzat rehberleri olan ve onların tüm varlıklarını kuşatan Kur'an'ın genel öğretilerinin bütünlüğünden elde edilen sonuca göre cevaplar veriyordu.<sup>7</sup> Bu nedenle bir doktrin veya bir kurum, Kur'an ve sünnetin bütününden kaynaklandığı ölçüde gerçek anlamda İslâmi'dir.<sup>8</sup>

Fazlur Rahman'a göre, Ortaçağ Hadis literatürünün ileri sürdüğü gibi Hz. Peygamber'in, insan hayatının bütün alanları ile ilgili mutlak ve spesifik bir sünnet bırakmayışının gerekçesi, onun esas vazifesinin kanun koymak ve bir kurallar dizisi oluşturmak yerine, insanlık için ahlaki bir ıslahatçı olmasıdır. Bu nedenle o, zaman zaman çözümlenemeyen durumlarda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında, genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslâm davasını güçlendirmek için başvurmuştur. Nitekim Kur'an'da da genel yasama, İslâm öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturmakta ve hukuki kurallar vaz eden bu kısım, indirdiği çevrenin özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili hükümleri tamamen yöreseldir; dolayısıyla bu hükümleri gerçek anlamda doğrudan hukuki metin kabul etmek yerine, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur.<sup>9</sup>

Fazlur Rahman, ilk devir Müslümanlarının yaptığı gibi bir sorunun karşısında tek tek delillerden hareket ederek sorunu çözmek yerine Kur'an'ın bütününden hareketle sonuca gitmek gerektiği görüşünü, İmam Şatbî ve İmam Muhammed'in bu meyandaki bazı görüşlerine dayandırarak temellendirmektedir. O bu temellendirmeyi, geleneksel icthad teorisinin baştaki iki kaynağı olan kitap ve sünnetin, geleneksel teorisinin kullandığı şekilde kullanılmayacağını göstermek için yapmaktadır. Bu, aynı zamanda onun geleneksel icthad teorisine yönelttiği temel eleştirilerden biridir. İmam Şatbî, tek tek naslara dayanılarak yapılacak istidlalin sağlıklı olmayacağını, çünkü nasların tek başlarına mutlak delil sayıla-

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, (İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)* çev. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990, s. 100.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 99.

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, ss. 22-23.

mayacaklarını, kati delilin, ancak bir konudaki doğrudan ve dolaylı bütün delillerin toplamından istikra yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır. İmam Muhammed ise, onun aktardığına göre, “bir nassın hüküm çıkarmaya mehaz (kaynak) olmasının, onu nasıl anladığımıza bağlı olduğunu ve bu yüzden tek bir nassın birden fazla mesele için delil teşkil edebileceğini açıkça belirtmiştir. Bunun için delil olma ihtimali olan metinler, “ne anladığımıza bağlı olarak nass” olurlar,” görüşündedir.<sup>10</sup>

Geleneksel İslâm icthad teorisinin, nassların yorumlanması ve yeni durumlar için yeni hükümlerin istihracında en çok başvurduğu şer’i delillerden biri olan kıyasa gelince, ona göre İslâm’ın ilk yüzyılından ikinci yüzyılın yarısına kadar, doğal olarak çok karmaşık sonuçlar doğuran ve böylece birçok fıkhi görüşün ortaya çıkmasına neden olan bir yöntem olarak kıyasın, bütünlük arz eden sonuçlar doğurması beklenemez. Çünkü bu metodun uygulanmasında bir fakih, Kur’an ve sünnetin belli bir nassını esas alırken bir başka fakih aynı meselede başka bir ayet ya da hadisi kıyasa esas alabiliyordu. Ona göre, “hâlbuki bu tür yetersiz metotlarla uğraşmak yerine fukaha, Kur’an’ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çıkarmaya çalışsalar, her halde sonu daha iyi olurdu.” Böylece görüş ayrılıkları daha asgariye indirilebilir ve daha da önemlisi, bu ayrılıklar daha mantıklı ve savunulabilir bir düzeyde oluşurlar; bu da ayrı görüşler arasında fikir teatisinin daha kolay olmasını sağlardı. Fakat böyle olmayınca, sonuçta fukaha Şafii’nin şu görüşünü kabul etmek zorunda kaldı: “Sadece bir senetle bize ulaşan garib tek bir hadis bile olsa nass, bağlayıcıdır ve böyle bir nassa karşı akıl ile te’vil ve kıyas kullanılamaz.” Bu fikrin egemen olması ile de aşırı bir şekilde hadis üremiş, bu ise, dar anlamda hukuk düşüncesinin, geniş anlamda ise dini düşüncenin düzenli gelişmesinin sona ermesi ile neticelenmiştir.<sup>11</sup>

Müslümanların ve İslâm toplumunun hayatında yeni meseleler ve yeni durumlar karşısında hayatın “İslâmileştirilmesi” için nassın uygulanması ve kıyasın istihdamı konusunda fukahanın

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 103.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss. 103-104.

uygulamasına yönelttiği bu eleştiri ile Fazlur Rahman'ın, geleneksel icthad teorisinin dayandığı ana temellerden üçünü işlevsiz hale getirmek istediği anlaşılmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi, Kur'an ve hadis nasslarının hayatın olayları karşısında az, dolayısıyla yetersiz kalacaklarını ifade ederken ve Şatıbî ve İmam Muhammed'den yaptığı alıntılarla da eldeki az sayıdaki bu nassların tek başlarına bizi kat'i sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığını temellendirmeye çalışırken, geleneksel icthad teorisinin hüküm kaynaklarından ikisi olan Kur'an ve hadisin, fıkıh usûlünün hüküm istinbatında kullandığı şekilde kullanılmayacağını savunmaktadır. Kıyasın ise zaten karmaşık ve yarardan daha çok zararlı sonuçlar doğuran ve İslâm düşüncesinin donmasına sebep olan bir yöntem olduğunu savunarak Müslümanların bin dört yüz yıllık tecrübesinin beyhude bir tecrübe olduğunu göstermek suretiyle kendisinin yeni icthad teorisine bir zemin kurmaya çalışmıştır.

Peki, doğru ve her daim işlevsel olacak olan bir icthad yöntemi nasıl olmalıdır? Bu sorunun Fazlur Rahman'a göre doğru olan cevabını vermeden önce, onun bu konudaki düşüncelerini üzerine bina ettiği temel bir düşüncesine değinmek gerekir. Bu temel düşünce, Kur'an'ın tarihselliğidir. Fazlur Rahman' göre Kur'an, Allah'ın, tarih içinde cereyan eden durumlara, yani Peygamberin zamanındaki ahlaki ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamber'in zihni vasıtasıyla verdiği ilahi cevaplar olduğu için,<sup>12</sup> tarihsel bir metindir. Bu nedenle onun nesnel anlamı, ancak onun tarihselliğinin temel alındığı doğru bir yöntemle ortaya çıkarılabilir. Aynı zamanda Fazlur Rahman'ın tefsir yöntemi olan bu yöntem, iki türlü hareketi içermektedir: Önce kendi zamanımızdan Kur'an'ın indiği zamana gitmeli; sonra oradan tekrar kendi zamanımıza dönmeliyiz. Kur'an "çoğunlukla somut tarihi olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlaki, dini ve toplumsal açıklamaları (pronouncements) içeren bir hitap olarak bazen sadece bir soruya ya da bir meseleye cevap vermekle yetinir,

<sup>12</sup> Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss. 73, 78.

ancak (genellikle) bu cevaplarda gelen hükmün illeti (ratio legis) bazen açık bazen de kapalı olarak zikredilmiştir.”<sup>13</sup> Bununla birlikte Kur’an bazen genel kanunlar da vaz etmiştir. Ancak gerek özel durumlara cevaplar şeklinde olsun gerekse de genel kanunların vaz edilmesi şeklinde olsun, bunların nesnel anlamları Kur’an’ın içerisinde nazil olduğu tarihsel ortamın anlaşılmasına bağlı olduğundan bu tarih ile birlikte yaşanmakta olan tarihin de anlaşılacak yorumlanmasını içeren ikili hareket önem kazanmaktadır.

İkili hareketten birincisi, iki aşamayı içerir: (i) Ayetlerin tarihi ortamlarının ve çözüm getirdikleri sorunların iyice araştırılarak, bunların taşıdıkları önem ve mânâlarının anlaşılması. Bunun için Kur’an’ın nazil olduğu çevreden daha geniş çevrelerin, toplum, din, adet ve kurumlar bakımından incelenmesi yanında, İslâm’ın doğuşu esnasında Arabistan’da ve özellikle Mekke şehri civarındaki hayatın, Pers-Bizans savaşları dâhil bütün yönleri ile incelenmesi gerekir. Bu aşamada, Kur’an’ın bir bütün olarak ne demek istediğinin yanında, özel durumlara cevap teşkil eden ilkeleri de anlaşılacak olacaktır. (ii) Kur’an’ın belirli özel cevaplarının genelleştirilerek, genel ahlaki-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya konulması. Bu genel ilkeler, tarihsel ve toplumsal geçmişi içerisinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden süzülerek çıkarılabilir. Tefsir usûlüne ilişkin ilk hareket, özelden genele, yani Kur’an’ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yönelik, ikinci hareket ise, genelden özele, yani elde edilen genel görüşten, şimdiki zamana formüle edilerek uygulanması gereken şu anki duruma yöneliktir. Bu da geçmiş yanında şimdiki durumu da çok iyi incelememizi ve onu oluşturan unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. İşte “hem geçmiş hem de şimdiki zamanı içeren bu fikri çaba veya cihad, ıstılah olarak “ictihad” olarak adlandırılmıştır. İctihat, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânâsını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabasıdır ki bulunan yeni çözüm vasıtası-

la bu kural, yeni durumu içersin". Fazlur Rahman'a göre icthadın bu şekilde tanımlanması, bir nassın veya emsal bir durumun bir ilke olarak genelleştirilebileceğini ve böylece bu ilkenin de yeni bir kural olarak formüle edilebileceğini ifade etmektedir. O şöyle devam ediyor: "Bu da demektir ki, geçmişteki bir nassın veya emsal bir durumun manası ile şu andaki durum ve etkin gelenek, yeterince nesnel olarak bilinebilir ve zaten geçmişin tesiri altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kuralsal (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir. Bundan şu sonuç çıkar; gelenek, uygun tarihsel nesnellikle (objective) incelenebilir ve onu sadece şimdiki zamandan değil, aynı zamanda onu oluşturduğunu varsaydığımız kuralsal (normative) etkenlerden (factors) de ayırt edebiliriz." <sup>14</sup>

Peki, Kur'an'ın anlaşılmasına dair söylediği bu şeylerle Fazlur Rahman'ın gerçekte kastı nedir? Ona göre bu fikri çaba ile Kur'an'ın nesnel anlamına ulaşıldıktan sonra, görülecektir ki Kur'an pek fazla genel ilke getirmek yerine genelde belli ve somut tarihsel meselelere çözüm getirmekte, bu çözümlerin sebepleri ise, açık ya da ima yoluyla bu çözümlerin arka planında sunulmaktadır. Dolayısıyla nesnel anlamın elde edilmesine yönelik çaba, icthad için elverişli zemini meydana getirecektir. Bu zemin, "Kur'an'ın emirlerini tam mânâsıyla kendi bağlamları içinde ve evveliyatı açısından anlayarak, Kur'an ve sünnetin getirdiği hükümlerin arka planındaki ilkeleri ve değerleri bulup çıkarmakla" oluşacaktır.<sup>15</sup> Kur'an'ın bu tarihsel çözümlerin arkasında sunulan temel ilkesinin sosyo-ekonomik adalet ve temel insan haklarındaki eşitlik olduğu ortaya çıkınca, o zaman icthadın dayanacağı temel umde tespit edilmiş olacaktır. İslâm'ın beş esası bile sosyal adaleti ve insan eşitliğine dayalı bir toplum kurmayı hedeflediğine göre bu umde sosyal adalet ve insan eşitliğidir. O halde aslolan, Kur'an'ın birer tarihsel çözüm olan hükümleri değil, bunların gerçekleştirmek istediği gaye olduğuna göre, Fazlur Rahman'a göre, "gayet belirli bir şekilde cereyan etmekte olan toplumsal değişme-

<sup>14</sup> Bkz, Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss. 73-77.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 92.



yi, gözlerini kapayarak görmezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki mânâsı (literal) ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki gayelerini, kasten yok etmek demektir.<sup>16</sup> Söylediklerini somutlaştırmak için verdiği örneklere bakılınca bu söyledikleri ile Kur'an ahkâmının tarihsel olduğunu ve bu ahkâmın her yeni tarihsel durumda sosyal adaleti gerçekleştirmesi, eski tarihsel duruma ait olması itibarı ile mümkün olmadığından yeni hükümlerle değiştirilmesi gerektiğini kastetmektedir. O bu tezini şöyle örneklendiriyor: "Kadınlar ne kadar eğitim görürse görsünler, onların mahkemedeki şahadeti erkeğinkinden değersizdir demek, Kur'an'ın toplumsal değişimdeki hedeflerine insafsız bir hakarettir. Bunun gibi diğer hükümler de kıyaslanabilir."<sup>17</sup>

O, Hz. Peygamber'in, kabilelerle sınırlı dar bir alanda görev yapması hasebiyle uyguladığı ahkâmı, geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu olduğu bir yerde uygulamaya kalkışmanın, Hz. Peygamberin bütün hayatı boyunca uğrunda savaştığı gerçek adalet ilkelerinin ihlali anlamına geleceğini iddia ederken,<sup>18</sup> açık şekilde Kur'an ahkâmını bir kabile toplumunun hukuku seviyesinde ele aldığını göstermektedir. Bu iddiasını da oldukça uç bir örnekle açıklayarak savunduğu ictihad görüşünün boyutlarını izah ediyor: "Mesela Kur'an'ın yasakladığı riba düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak, iki şeyi açıkça karıştırmaktır; çünkü faiz, modern 'gelişimci ekonomi' kavramı çerçevesinde olan ve tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenlemedir. Zekât da hiçbir İslâm ülkesinde uygulanmamaktadır, çünkü onlar başka vergi sistemlerine alışmış durumdadırlar."<sup>19</sup>

Buraya kadar anlatılanların gösterdiği kadarıyla Fazlur Rahman'ın ictihad teorisi, geleneksel ictihad anlayışının aksine lafzî değil lafzın arkasındaki mânâyı esas alan bir teoridir. Çünkü her ne kadar fukaha, hüküm istihracında maslahat ilkesini temel olarak almışsa da, lafzî anlamı aşan yorumlara sahih gözüyle bakıl-

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 94.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 94.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 187.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1992, s. 369.

mamış ve açık hükmün iptali asla söz konusu olmamıştır. Açık hükmün tehir edilmesi yoluna ise, ancak bu hükmün uygulanmasını engelleyen meşru şeraitin ortaya çıkması durumunda başvurulmuştur. Hâlbuki Fazlur Rahman'a göre nasıl ki ilk iki asır Müslümanları karşılaştıkları sorunlar karşısında tek tek Kur'an ayetlerinden istidlalde bulunmak ve onların lafzi anlamlarına bağlı kalmak yerine Kur'an'ın genel mânâsına göre hareket ediyor idiyse, o halde her devirde Kur'an'ın yorumu konusunda Müslümanların yapacakları şey yine aynıdır. Bir farkla ki, meydana gelen tarihsel mesafeden dolayı sonraki devir Müslümanlarının, ikili hareket metoduna göre Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ortamı anlamaları ve ancak buradan edindikleri genel ilkelerden hareketle karşılaştıkları sorunlara çözümler getirmeleri gerekir. Bu ise, yaşayan sünnet kavramının her devirde gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Nitekim sonraki devirlerde icihadın gerçekleştirilmesi konusunda o şöyle diyor: "Cemaat belli bir tarihi durumda, Hz. Peygamberi eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi etkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamberi harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir."<sup>20</sup> Fazlur Rahman, Şafiî dönemine kadar ilk devir Müslümanlarının bir sorunla karşılaştıklarında, mevcut sorunla doğrudan ilişkisi olmadıkça Kur'an'dan örnek vermediklerini, eğer Hz. Peygamber'in hayatından somut bir örneğe dayanma imkânları yoksa Kur'an'ın hedefleri konusundaki genel bir anlayışa dayanarak hareket ettiklerini belirterek buna örnek olarak Hz. Ömer'in bazı uygulamalarını göstermektedir. Mesela Hz. Peygamber genelde Arabistan'ın fethinde alınan yerleri ganimet olarak dağıtmasına karşın Hz. Ömer, Irak'ı fethederken bunu ganimet olarak dağıtmayı reddetmiştir. Fazlur Rahman'a göre o, Hz. Peygamber'in kabile toprakları ile ilgili uygulamasının burada geçerli olmadığını hissettiğinden böyle davranmıştır. Bu konuda yapılan baskılara karşı durmak için de konuyla doğrudan ilişkisi olmayan Haşr suresinin 9. ayetini okuyarak delil getirmiştir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 33.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 101.

Fazlur Rahman'ın, tefsir, yorum ve icthad anlayışını serimleyen bu görüşlerinden özet olarak anlaşılan, her bir tarihsel durumda cemaat, geçmiş tarihsel durumu iyice anlayarak Kur'an ahkâmının arkasındaki gerçek deruni-külli-evrensel mânâyı, yani Hz. Peygamber'i harekete geçiren ruhu kavrayacak, sonra da karşılaşılan sorunlar, bir mutabakatla serbestçe bu ruha göre çözümlenecektir. Bunu yaparken ne Kur'an ve hadisin lafzi anlamına ve görünüşteki hükümlerine ne de geçmiş Müslümanların tarihin her hangi bir devrindeki uygulamalarına bağlı kalacaklardır. Nitekim daha önce değinildiği gibi, Şafî dönemine kadar ilk devir Müslümanları da böyle davranmışlardır.

Görüldüğü gibi Fazlur Rahman'ın icthad görüşünün, neredeyse Müslümanların bin dört yüz küsur yıllık tecrübesini yansıtan fıkıh usûlü ve bu usûldeki icthad görüşüyle hiçbir alakası yoktur ve tamamen özgündür. Onun bu konudaki görüşlerini yer yer Hz. Ömer, İmam Şatıbî, İmam Muhammed ve İzz bin Abdisselam gibi sahabi ve fukahaya dayandırması da bu durumu değiştirmiyor. Çünkü daha önceki bir araştırmamızda da ortaya koymaya çalıştığımız gibi<sup>22</sup> söz konusu bu şahsiyetlere ait görüşlerin, onun bu yeni icthad teorisine temel olması mümkün değildir. Bu şahsiyetlerin tamamının görüşleri geleneksel fıkıh usûlü çerçevesi içerisinde bir yere oturan ve tabir yerindeyse klasik fıkıh usûlü sistemine dâhil olan görüşlerdir. Nitekim söz konusu çalışmamızda tarihselci argümana Şatıbî üzerinden meşruiyet aranması ile ilgili yaptığımız değerlendirmede bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır: “Çünkü Şatıbî, Kur'an'ın “arabîliği” ve şeriatın “ümîliği”ne yaptığı vurgularıyla birlikte Kur'an ahkâmı konusunda tarihselci teolojinin durduğu yerin tam karşı tarafında durmaktadır. Şatıbî, tarihselci okumanın tarihsel, dolayısıyla değişken diye gördüğü ahkâmı “zaruriyat”tan saymakta<sup>23</sup> ve bu hükümlerin, hâcî ve tahsinî olanlarla birlikte “mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedi, külli ve genel” olduklarını

<sup>22</sup> Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001.

<sup>23</sup> Ebu İshak Şatıbî, (İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Gırnafî) *El-Muwafakat fi Usûli's-Şeria*, I-II, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 325.

ifade etmektedir.<sup>24</sup> Bilindiği gibi bu, baştan beri ulema-fukahanın temel paradigmasıdır ve bu paradigma Şâtıbî'nin eserinin de tamamına egemendir. O halde mantıklı sonuç şu olmalıdır: Şâtıbî'nin hiçbir sözü bu paradigma ile tearuz arz edecek bir mânâya hamledilemez; ve her sözü bu paradigmayı tamamlayacak, destekleyecek bir okumayı gerektirir. Yeri geldikçe arz ettiğimiz gibi Şâtıbî, ahkâmın külli ve ebedi olduğuna inanmakta ve değişmenin ancak İslâm fıkhnının belirlediği çerçevede söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.<sup>25</sup> İncelendiğinde görülmektedir ki Şâtıbî örneğindeki durum diğer şahsiyetler için de geçerlidir. Nitekim Hz. Ömer'in uygulamalarına ilişkin yorumlarının da, daha çok teorisine meşruiyet kazandırma ihtiyacının eseri olan zorlama yorumlar oldukları açıktır. Çünkü mesela Hz. Ömer, Müellefe-i Kulûb'a Hz. Peygamberin Kur'an'a dayanarak zekattan verdiği payı keserken, Kur'an'ın bir hükmünü iptal etmemiş, sadece bu hükmün uygulanma koşullarının ortadan kalktığını görerek uygulamadan kaldırmıştır. Çünkü bu uygulama öyle bir hal almıştı ki İslâm davasını güçlendirme işlevinden daha çok İslâm davasına zarar verme işlevini görmekteydi. Bu statüde kalmak artık bedavadan gelir sahibi olmak anlamına geliyordu. Kaldı ki Hz. Ömer'in bu ve benzeri uygulamaları, İslâm fakihleri tarafından bilinmiyor değildi; bilinmelerine rağmen bu uygulamalara böyle bir anlam yüklenmemiş, ahkâmın uygulanma şartları ve makasıda hizmet edip etmedikleri bağlamında değerlendirilmiştir.

Fazlur Rahman'ın icthad teorisinin temeli olan tarihselciliği için genel bir değerlendirme yapmak gerekirse kısaca şunlar söylenebilir: Fazlur Rahman, tarihsellik kavramının klasik yorum geleneğinde yer almamasını eleştirmekte ve bu anlamda başta Kur'an olmak üzere, ortaya çıkan tüm anlamların gerisinde tarihsel olayları bir zemin ya da *vasat* olarak görmektedir. Ancak onun esbab-ı nüzul açısından tarihsel olaylara bakanlardan farkı şudur: Klasik yorum geleneğinde esbab-ı nüzul daha çok *vesile* anlamında ele alınmakta ve ayetin anlamını belirleyen, yani söz konusu anla-

<sup>24</sup> Şâtıbî, *El-Muvafakat fi Usûli'ş-Şeria*, s. 350.

<sup>25</sup> Bkz. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, ss. 270-271.

ma tüm zamanlar için dâhil olan, anlamın inşasında rol alan bir husus olarak görülmemektedir Hâlbuki Fazlur Rahman'ın tarihselciliğinin özü, tarihsel olayları ayetlerin anlamını kuran, onu inşa eden bir unsur olarak görmesi, yani ayetlerin anlamıyla tarihsel olaylar arasında organik bağ kurmasıdır. Ancak ayetlerin tarihsel olayların sınırları içinde tutuklu kalmamasına bir çıkış yolu bulmak için *amaç* (makasid) kavramına başvurmuş gibi görünmektedir. Bu amacı kavramanın imkânı olarak da kartezyen bilgi kuramına başvurmakta ve Kur'an'ın tarihsel anlamının ve bu anlamın arkasındaki amacın *saf kavrayış* düzleminde elde edilebileceğini iddia etmektedir. Fazlur Rahman, bizim Kur'an'ın indiği dönemden farklı bir ortamda yaşadığımızdan hareketle Kur'an ayetlerinin anlamının belirlenmesinde tarihselliği, "ayetlerin anlamı kadar gerçek" olarak ele aldığından Kur'an'ın tarihselliğini savunmaktadır. Dolayısıyla tarihsel ortam değişince, ona göre ayetlerin bu tarihsel ortam sayesinde kazandığı anlamı, dolayısıyla fonksiyonelliği de biter. Fakat buna rağmen Kur'an ayetleri, tarihsel anlamlarını kaybetmekle birlikte amaç bildirmeleri açısından tüm zamanlara hitap etmeye devam ederler. Böylece ayetler, somut tarihsel bağlarından kurtularak her tarihsel ortamda yeniden doldurulmayı bekleyen içi boş evrensel kavramlara dönüşür ve yeni bir fonksiyonellik kazanmış olurlar.

Fazlur Rahman, ayetlerin tikel, yani kendi ortamlarındaki anlamını belirleme ve arka planlarındaki amacı günümüze taşıma noktasında aslında tarihselcidir. Tarihsellik kavramını ise, kendi tarihselciliği için bir tür araç olarak kullanmaktadır. Oysa genel bir tarih teorisi veya ideolojisi olarak tarihselcilik, tarihselliği bir tür araç olarak kullandığında, kendisini amaç haline getirmiş olur. Ne var ki nesnel sonuçlara götürülen bir anlama ülküsü, Fazlur Rahman'ı, kendi içinde paradoksal bir tarihsellik-tarihselcilik kavram çiftini aynı anda istihdam etmeye götürmüş gibi görünüyor. Ama şu soru açık kalıyor: Eğer Fazlur Rahman'ın düşündüğü gibi her anlamın gerisinde onun kurucu unsuru olarak duran tarihsel olaylar varsa, bu durumda tarihselciliğin ideolojisini belirleyen "evrensel geçerlilik iddiasındaki anlam"ın gerisinde yine tikel tarihsel

olaylar mı vardır? Şayet durum buysa o halde tarihselciliğin evrensellik ve nesnellik iddiası boş bir iddia olmaktan öteye gidemez. Eğer tikel tarihsel olaylar değil de tarihselcilik ideolojisini genel bir tarih bilinci üretiyorsa, o zaman tarihselcilik, anlamın gerisinde onu inşa eden bir tarihsel olayın varlığını zorunlu gören kendi hareket noktasıyla çelişiyor demektir. Yani bu durumda tarihselcilik, tarihsel olayların somutluğundan, gerçekliğinden, içi doluluğundan uzak kurgusal, ideolojik ve içi boş bir faraziyeye dönüşür. Eğer böyleyse, bu onun yorum ve icthad nazariyesinin temelsiz kalacağına işaret eder.



## Fazlur Rahman's Theory of Innovation

---

**Citation/©:** Kotan, Şevket, (2008). Fazlur Rahman's Theory of Innovation, *Milel ve Nihal*, 5 (2), 87-101.

**Abstract:** Opposing the understanding of innovation and commentary carried out throughout history of Islam Fazlur Rahman offers a new authentic methodology. Contrary to the traditional methodology of jurisprudence based on experience of the Muslims for centuries, this new methodology bases on the aim of dogmas instead of their literal meanings. This aim, not every single dogma or literal meanings of them, is to be taken as the base of innovation to solve the problems. This methodology which consists of the understanding of change of the Qur'anic judgments depending on historical cases is mainly based on thesis of historicity of the Qur'an.

**Key Words:** Fazlur Rahman, historicity, innovation, dogma, methodology of jurisprudence.

---





Jean – Leon Gerome (1824 – 1904)'nin bir tablosu

# Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülâhazalar

Ramazan YAZÇIÇEK\*

---

Atıf/©: Yazçıçek, Ramazan, (2008). Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülâhazalar, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 103-127.

**Özet:** Bu araştırmada, din, tecdid ve reform kavramları incelenmiştir. Din kavramının anlam çerçevesi çizilmeye çalışılmış; ardından, *ed-Din* olarak İslâm'ın farkı belirlenmiştir. Yazıda, tecdidin vahiyle irtibatı konu edilmiş, değişim yöntemi olarak reformdan farkı açıklanmıştır. Konu bağlamında, maslahat kavramı, ertelenemez öneme sahip görülerek değerlendirilmiştir. Ayrıca reform, üzerinde geliştiği özgün ortamıyla birlikte tanınmaya çalışılmıştır. Yazıda, dinsel ırkçılık konusuna değininin ardından, millî bir din arayışı olarak 'Türk Müslümanlığı' diye bilinen paradigmanın İslâmiliği imkânı sorgulanmıştır. Bu tür arayışların tecdidî bir çabadan ziyade mistik ve fakat modern döneme ait reform karakterli talepler olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, tecdid, reform, maslahat, mefsetet, Protestanlık, dinsel ırkçılık, ulus din.

---

## Giriş

Kur'an'da insanlar dine davet edilmektedir. Farklı dinlerden bahsin yapılmasının ardından davetin yapıldığı din, *Allah'ın Dini*'dir. Bunun dışındaki dinlerin ise kimseden asla kabul edilmeyeceği

---

\* Araştırmacı Yazar.



bildirilir. Bu noktadan hareketle, kendisine davet olunan dinin; Allah'ın dininin ne/hangisi olduğunun bilinmesi zarureti vardır.

Din kelimesi, 'd-y-n' teferruatının (diğer müştaklarının) ona râci olduğu bir köktür. Bu fiil, çeşitli kullanım biçimlerine göre her türlü itaat etmek, baş eğmek mânâsı taşır ve şu mânâlarda kullanılır: Üstünlük, egemenlik, itaat, emir, itaate zorlamak; köle ve kişiyi itaatkâr olacak şekilde zorlayıcı bir kuvvet kullanarak köleleştirip birine itaat ettirmek, hizmetinde uşağı yapmak; emrine amade olmak. Din, bir şeyin bir makamın hâkimiyet ve otoritesi altında zilleti ve boyun eğmeyi kabullenmektir. Aynı zamanda din kelimesinin ceza ve/veya mükâfat vermek, hesaba çekmek, idare etmek anlamları da vardır. Bu terim, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet, âdet, taklit mânâlarında da kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Kur'an'da, yol, hayat tarzı, hesap günü, kanun, hüküm, insanın her türlü inancını, düşüncesini, tavır ve davranışlarını ifade eden yaşam tarzını ya da yaşamında izlediği yolu, istikameti gösterme anlamlarında kullanılan din teriminin, özel anlamda İslâm için kullandığı unutulmamalıdır.

"Allah nezdinde hak din (ed-dîn) İslâm'dır."<sup>2</sup>

"Kim İslâm'dan başka bir din seçerse bu ondan kabul edilmeyecektir."<sup>3</sup>

Burada, İslâm'ın dışında dinlerin olduğuna da dikkat çekilmekte ve Allah'ın Müslümanlara öngördüğü dinin İslâm olduğu belirtilmektedir. Görüldüğü üzere, İslâm'ın dışındaki dinlerin mevcudiyetinin prensip olarak kabul edildiği aşikârdır. Kur'an'ın din için emrettiği özel kullanımı yine Kur'an'da din terimine yüklenen genel anlamlarla beraber düşünüldüğünde çıkan sonuç şudur: İnsanın bütün yaşamında takip ettiği temel yol, hayat tarzı, benimseyip takip etmesi için konulan esaslar Allah tarafından belirlenmiş olan İslâm'dır.<sup>4</sup> İslâm dini ise akıl sahiplerini kendi irade-

<sup>1</sup> Bkz. Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, "Din" mad., Beyan Yayınları, İstanbul 1990, s. 122; Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, "Din" mad., Türkçesi: Osman Cilacı, İsmail Kaya, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, 18. Baskı.

<sup>2</sup> Al-i İmran, 3/19.

<sup>3</sup> Al-i İmran, 3/85.

<sup>4</sup> Şinasi Gündüz, "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, D.İ.B.Y., Ankara 2007, s. 19.

leri ile Resulullah (s.a.v.)'ın getirdiklerini kabule çağıran ilahi bir kanundur.<sup>5</sup>

Kur'an'ın din terimine yüklediği anlam çerçevesini dikkatten uzak tutmadan, bunun insanların üzerinde bulunduğu din anlayışlarıyla mukayese yapılması gerekir. Din, ilk insanla birlikte var olmuş ve nitekim insanlığın sonuna dek de varlığını sürdürecektir. İnsanlar, hiç bir zaman dinsiz yaşamamış; kutsallığına ve yüceliğine inanılan bir güç karşısında boyun eğmiş, o gücün varlığını tanımış ve o gücün emirlerine uyma ihtiyacı hissetmiştir. Varlığına ve yüceliğine inanılan bu güç ve otorite Allah olduğu gibi farklı inançlara göre güneş, ay, yıldız, canlı veya cansız putlar, tarihte ün yapmış bazı insanlar, makamlar, kavimler, devletler ve daha başka şeyler de olmuştur. Netice olarak kişinin, yolunu izlediği toplum, peşi sıra gittiği düşünce, fikir ve yasa onun dinidir.

Allah tarafından kabul edilecek hak din, Allah'ın vazifelenirdiği peygamberler vasıtasıyla akıl sahibi insanlara tebliğ edilen, onlara dünya ve ahirette mutluluk yolunu gösteren ilahi bir sistem olan İslâm'dır. O, Allah'ın dini, Allah'ın yolu demektir.

'İslâm', Âdem (a.s.)'den peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kadar bütün nebi ve resullerin dinidir. Hiç bir peygamber İslâm'ın dışında bir din ile mes'ul tutulmadığı gibi İslâm dışında bir dini tebliğ ile de mükellef kılınmamıştır. Nitekim Allah, İslâm'dan başka bir dini kabul edip razı olmayacağını açıklamış ve tekrarla bildirmiştir. Hülâsa bütün peygamberlerin dini ancak İslâm'dır. Kur'an'da bu, Nuh (a.s.)'un dilinden şöyle bildirilir: "*Bana Müslümanlardan olmam ve Kur'an okumam emredildi.*"<sup>6</sup> Hz. İbrahim ve İsmail'in dilinden şöyle buyrulmuştur: "*Bana sadece bu emrolundu ve ben Müslümanların ilkiyim.*"<sup>7</sup> Hz. İsa ve havarilerinin

<sup>5</sup> Bkz. Rağib el-İsfahani, "d-y-n" mad., *Müfredât*, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, (I-II), İstanbul 2006, c. 1, s. 447; Seyyid Şerif Cürcânî, "Din" mad., *Kitabu't- Ta'rifât*, Ter.: Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 105.

<sup>6</sup> Neml, 27/91.

<sup>7</sup> En'âm, 6/163.

dilinden de şöyle buyrulmuştur: "Allah'a inandık, şahid ol ki bizler Müslümanlarız."<sup>8</sup>

Bütün peygamberler ve onlara tâbi olanlar Müslüman ve İslâm oldukları halde, Hz. Musa'nın Yahudilerin, Hz. İsa'nın da Hıristiyanların peygamberi olarak gösterilmeye çalışılması gerçekten ilginç ve düşündürücüdür. Çoğu yerde Hıristiyanlık ve Yahudilik için "hak din" denilmiş olması da yanlıştır. Zira İsa zamanında Hıristiyanlığın Musa zamanında ise Yahudiliğin varlığından söz etmek mümkün değildir.

İslâm'ın değişmez vasıfları vardır. Bu vasıflar, öncelikle bir olan Allah'ın varlığını ve sadece bu yüce Allah'a ibadet edilmesini öngörür. Kâinatın Allah'tan başka bir yaratıcısı olmadığını, tüm peygamberlere ve ilahi kitaplara inanmayı, ebedi bir hayatın, yani ahiret hayatının varlığını kabul edip kesin bir imanla inanmayı şart koşar. Kısaca din-i İslâm, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu teminat altına alır. İslâm'a göre yaratan, yaşatan, öldüren ve tekrar diriltecek olan ancak Allah'tır. Allah'ın dini üzere olmak, ibadeti ona has kılmak, ulûhiyetinde ve rubûbiyetinde kendisine ortak koşmamak ile mümkündür.<sup>9</sup>

### **Tecdid, İctihad ve Müctehide Dair Mülâhazalar**

İslâm, dinde ayrılığa düşmeyi kınamış, insanları bundan açıkça sakındırmıştır. Bununla birlikte ihtilaf, sosyal ve kaçınılmaz bir olgudur. İhtilafın vukua geldiği her durumda; düşünce treni raydan her saptığında, onu, vahye yönelerek tekrar zeminine oturtmak mümkündür. İslâm tarihi boyunca mücedditler hep bunun çabası içinde olmuşlardır. Tecdid ehli, Kur'an bilincini yeniden ihya etmeye çalışmış, problemlerin çözümünü Kur'an'da arama gayreti içinde olmuşlardır. Her dönemde ihya öncüleri hep aynı noktayı işaret etmişlerdir. Bu, vahyi merkeze alarak dinin/yaşamın ihyası noktasında yoğunlaşmak, problemlerle yüzleşmekten kaçınmadan her seferinde yeniden Kur'an'a müracaat etmektir. As-

<sup>8</sup> Âl-i İmran, 3/52.

<sup>9</sup> Beşir İslâmoğlu, *Kulluk Bilinci*, Denge Yayınları, İstanbul 1998, ss. 12-16.

ında her problem sonrasında tekrarlar gösterilen çaba, doğrunun zamansal keşfidir. Bu keşif, yeni değil var olanı yeniden keşiftir.

İslâm kavramını sözlük anlamına indirgeyerek ıstılahi anlamını ertelemek/örtmek, yanlış istidlalden öte, anlamı, Kur'an'ın bütünlüğünden uzaklaştırmak olur. İslâm olmak (*teslim olmak*)la birlikte nasıl bir tanrıya teslim olunduğu, burada temel sorudur. İnanca dair bütün sapmalar, doğru bir Allah inancından uzaklaşma neticesinde oluşur. Nitekim âlemlerin rabbi olan Allah, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki tanrı tasavvurundan tamamen farklıdır. O, ilahlardan bir ilâh veya ilahların en büyüğü değil, o, kendisinden başka İlâh olmayan tek Allah'tır. O, herhangi bir kavmin değil âlemlerin rabbidir. Ve yine o, doğmamış ve doğrulmamıştır. Doğru bir Allah inancının ne/nasıl olduğunu da yine biz Kur'an'dan öğreniyoruz. İşte bu inanın din olarak adı İslâm ve bu anlamda inananların adı da Müslüman'dır.

İhya; diriltme, yeniden hayat kazandırma, her canlıya canlılık verme açısından zatı itibarıyla *hayy* olan Allah'a aittir.<sup>10</sup> Bu kavram, örtülen hakikatlerin ortaya çıkartılması, küllenmiş hakikatlerin aşikâre kılınması anlamında da kullanılmaktadır. Kur'an'da görevlendirildiği bildirilen peygamberler, İslâm'ın evrensel düzlemdeki temsilcileridir. Her peygamber, kendinden öncekileri doğrulamakla ve ancak kendisine uyulmasını da talep etmekle mükelleftir. Bu müdahale, müesses anlamıyla İslâm'ın, tahrif edileni/bozulanı ihya etmesi, hakikati tekrarlar ortaya çıkarması demektir.

“Hani Allah, peygamberlerden: “Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz” diye söz almış, “kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?” dediğinde, “kabul ettik” cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: o halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu.”

“Artık bundan sonra her kim dönerse işte onlar yoldan çıkmışların ta kendileridir.”<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Bkz. Necm, 53/44; Bakara, 2/164, 28; Mü'min, 40/11.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân, 3/ 81-82; bkz. Âl-i İmrân, 3/83-88.

Peygamberlere, “Kur’an-ı Kerim’de ‘müzekkir’ (*hatırlatanlar*) ve yaptıkları işlere ‘zikir’ (*hatırlatma*), ‘tezkere’ (*hatıra*) ve ‘tezkir’ (*hatırlatma*) denilmiştir. Demek nebiler, kitaplar ve hakka davet edenler, insanlar için yepyeni bir şey getirmez; aksine onlar da, daha önceden var olanları keşfedip tekrar ortaya çıkarırlar.”<sup>12</sup> Bu açıdan Allah’ın elçilerine gelmiş zikir (*kitaplar*) muhteva itibariyle hep aynıdır ve peygamberler de kendi beyanlarında sürekli aynı mesajı tekrar etmişlerdir.

İhya hareketinin hedefi, kulluğun Allah’a has kılınmasını sağlamaktır. Bu, yaratılışın -varlığın- gerekçesine ve verilen söze sadakattir. Zaman ve mekânla sınırlanamayacak ilahi iradenin lütuf ve ikram hareketi olarak *ihya*, bireysel mükellefiyetten toplumsal zemine dönük yüzü ile İslâm hukukunda ahkâmın değişmesinin imkânıdır. Değişen şartlara değişmeyen nasların uyarlanması, tecdidin sürekli kılınması ile mümkündür.

“Tecdid” kavramını anlayabilmek için öncelikle bilinmesi gereken bazı şeyler vardır. İslâm-cahiliyye arasındaki ayrılığı bütün yönleriyle göremeyen birisinin ‘*tecdid*’ hakkında doğru bilgilere sahip olmasını beklemek anlamsızdır. ‘*Tecdid*’i bilmek, öncelikle İslâm’ı ve buna bağlı olarak cahiliyyeyi bilmek zorunluluğunu getirir. En basit anlamıyla ‘*tecdid*’, İslâm’ı cahiliyyenin pisliklerinden temizlemek anlamına gelir. Burada üzerinde durulması gereken önemli nokta şudur: “İslâmi” olma iddiasında olmak veya o gayret içinde bulunmak ve cahiliyyenin bazı unsurlarının farkına varabilmek, ancak ve ancak İslâm’ı hakkıyla bilmekle mümkündür.”<sup>13</sup>

Tarih boyunca Müslüman öncü simalar küfrün üzerine gitmekte net ve kararlı davranarak tecdidde bulunmuşlardır. İhya öncülerinden Hz. Ebubekir (r.a.), zekat vermeyen mürtedlerle savaşırken, Hz. Ömer (r.a.) iktidarın kuşatıcılığı ve dine lakayt

<sup>12</sup> Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, Türkçesi: Ahmed Asrar, Pınar Yayınları, (I-III), İstanbul 1985, c: 1, ss. 28, 29; Bkz. Ebû Hanîfe, *El-Alim ve'l-Müteallim* (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul 1992, s. 12.

<sup>13</sup> Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, Türkçesi: A. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul 1995, 4. Baskı, s. 15.

olunmasının reddi konusunda amansız bir mücadele vermişti. Hz. Osman (r.a.), ulaşabildiği, yetebildiği, sapma ve problemleri ortadan kaldırmaya gayret etmişti. Hz. Ali (r.a.) ise İslâm ümmeti içerisinde baş gösteren fitneleri canını dişine takarak bertaraf etmeye çaba sarf etmişti. O, bir tarafta kendisine ulûhiyyet atfeden müşriklerle savaşmış, diğer tarafta Kur'an ile birlikte Sünnet'in kuşatıcılığından uzaklaşan Harici fırkalar ile amansız bir mücadeleye girişmişti. Ömer b. Abdulaziz (r.a.), cahiliyye pisliklerinin tekrar hortlamasına karşın tecdidde bulunmuş, imam Teymiyye (r.a.), tasavvuf bağlamında ortaya çıkan çeşitli anlayışlara karşı mücadele etmişti. Bütün müçtehitler, kendi dönemlerinde, bir taraftan İslâm'dan sapmalara yönelik tecdidi sürekli kılmış, diğer taraftan değişen şartlarla orantılı olarak ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışını sürdürmüşlerdir.

Tecdid hareketinin iki önemli boyutu vardır: Birincisi, tecdide konu problemin teşhisi, ikincisi, doğru teşhis edilen problemin doğru bir şekilde ortadan kaldırılması, yani tedavidir. Teşhis ile tedavi her yönüyle uyum içinde olmalıdır. Asıl ve usül uyumsuzluğu, amaçtan uzaklaşılmasına sebebiyet verebilecek bir risk taşıdığından, burada da *"la ilahe illallah"* mesajı sürekli canlı tutulmalıdır.

Tarihteki ihya hareketlerinin önderlerine baktığımızda, gerçekte onları "imamlar" kılan unsur, doğru teşhis ile birlikte Allah'ın dilediği kadar tedavide de isabet etmiş olmalarıdır. Konulan teşhis ve uygulanan tedavi, çoğu kez hadiselerin sıcaklığından uzak olanlara anlamsız, gereksiz hatta yanlış gibi gözükebilir. Ancak vakıa kendi şartlarında düşünüldüğünde, zaman içinde yerli yerine oturan yaklaşımlarla daha bir netliğe kavuşur ve semeresini verir.

Modern döneme gelindiğinde, ortaya çıkan cahili inanış ve yaşam tarzlarının Kur'an'da bahsi geçen geçmiş kavimlerin helak sebeplerinin adeta toplamına denk düştüğü görülür. Burada önemle şunu vurgulamak gerekir ki, cahiliyenin geçmişte olduğu gibi bugün de bu derece yaygınlık kazanması, ed-Din olarak İslâm

lâm'a hiç bir zarar verememiştir. Onun zararı, kendilerinin Müslüman olduğunu söyleyen insanlar üzerinde olmuştur. Bunun izalesinin imkânı, öncelikle cahiliyeyi ve İslâm'ı doğru bilmekte ve mücadeleyi bu doğrultuda yürütmekte yatmaktadır.

### **Maslahat'tan Mefsedet'e -Salâh ve Fesad Üzerine-**

Tecdidi doğru anlamamızı sağlayacak terimlerden birisi "maslahat" kavramıdır. Maslahat, kelime anlamı itibarıyla menfaat ve iyiliğe vasıta olan, sulhün gerektirdiği şey, rahatlık, dine olan bağlılık demektir. Kur'an'da doğru olan ameller için kullanılır. Maslahat, mefsedet kelimesinin zıddı bir kavramdır. Onu bu anlam bütünlüğü içerisinde düşünebiliriz. Mefsedet, fesad kökünden türemiş; bozgunculuk, haddi tecavüz edip zulmetmek, istikametten sapma, ibadetin bozulması, ameller için geçersiz olma, hükmü olmama, uygunluktan uzaklaşma, itidalden çıkma anlamlarına gelir.<sup>14</sup>

"Cumhur-i fukahâ, İslâm hukukunda maslahatın muteber olduğunu ittifakla kabul eder. Onlara göre nefsî arzunun mahsulü olmayan ve nass'lara aykırı düşmeyen maslahatla amel etmek gerekir."<sup>15</sup> Maslahatın şer'î bir delile aykırı olmaması, kat'i ve küllî (umûmî) olması da şart koşulmuştur.<sup>16</sup>

İslâm hukukçuları, bilgi elde etmenin ilk yolunun haber-i sâdık olduğunu söylemektedirler. Keza Allah'ın emirleri maslahat'ı kavramamızda ilk yoldur. Onun nehiyleri de mefsedet'i gösterir. "Gazali: 'Maslahattan maksat, şer'î şerifin gayelerini korumak ve gerçekleştirmektir' der. İlâhi teklife muhatap olan her insan, emrin en yüksek derecesi olan 'tevhid akidesini' muhafaza etmek, en şiddetli nehiy olan tağuta kulluktan da kaçınmak durumundadır. Zira küfür, mefsedet hükmündedir. Mefsedetin izalesi imkân olduğunda

<sup>14</sup> Bkz. H. Yunus Apaydın, "Fesad" mad., *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995; Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler Kavramlar*, "Maslahat" mad., (I-II), İnkılâb Yayınları, İstanbul 1990, 11. Baskı, c: 1, s. 114; Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, "Fesad-Sulh" mad.; Saffet Köse, "Maslahat" mad., *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1991.

<sup>15</sup> M. Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yay., Ankara 1990, 5. Baskı, s. 242; Bkz. Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhî Özcan, Emek Matbaacılık, 1982, 2. Baskı

<sup>16</sup> Köse, "Maslahat" mad., *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*.

her Müslüman'ın üzerine vaciptir. Tağuti güçlerle savaşmak maslahatın en üst derecesidir. Yine İbn-i Âbidin: 'Dinin muhafazası, maslahatların en üstünüdür' hükmünü zikreder."<sup>17</sup>

Maslahat, aynı zamanda meşruiyet sınırlarının belirlenmesi zorunluluğu olan bir ıstihattır. Aksi takdirde Allah'ın sınırlarının bütünü ihlâli söz konusu olabilir. Zira şer'î hükümlere aykırı olan herhangi bir tavır maslahat değil mefselettir. Bundan ötürü küllî maslahatların cüz'î maslahatlardan öne alınmasında ilk etapta faydalı gözükeneğin terki gibi bir durum sanılabilir. Gerektiğinde, savaş faydasının hayatta kalma faydasından öne alınması örneğinde olduğu gibi.<sup>18</sup>

Şer'î hükümler genel anlamda küllî bir maslahat; özel anlamda da her bir meselede cüz'î bir maslahat içerir. Şer'î yükümlülüklerde kendisi için meşrû kılınandan başkasını arayan kimse, dine ters düşmüş olur. Çünkü meşrû kılınan hükümler, sadece maslahatların temini, mefseletlerin de uzaklaştırılması için konulmuştur. Dine muhalefet edildiği zaman, muhalif bulunan amellerde maslahatın temininden ya da mefseletin uzaklaştırılmasından söz etmek mümkün olmayacaktır.<sup>19</sup>

İslâm, insanı heva ve hevesine uymaktan kurtarmak; bununla, onun dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek için gelmiştir. İslâm şeriatı, Allah'a kulluğun en üst düzeyde gerçekleşmesi için getirdiği hükümler ile maslahatın teminine yönelmiş; neyin maslahat olduğunu belirlemiş ve uyulacak kuralları koymuştur. Maslahat, arzu ve heveslerle belirlenmez. Zira arzu ve heveslere uyulursa yer gök her şey fesada gider.<sup>20</sup>

"Eğer hak, onların kötü arzu ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunanlar bozulur giderdi."<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Kerimoğlu, "Maslahat" mad., *Kelimeler Kavramlar* c: 1, s. 114.

<sup>18</sup> Köse, "Maslahat" mad., *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*.

<sup>19</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, çev., Mehmed Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul 1990, (I-IV), c: 2, ss. 389, 334.

<sup>20</sup> Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV., İstanbul 1994, 2. Basım, s. 34.

<sup>21</sup> Müminun, 23/71.



Açık ve kesin olan nass'ların zıddına veya terkine yönelik tavra gelince, bu maslahat değildir. Maslahat kavramının asıl mânâsı, dinin gayelerini korumak ve gerçekleştirmek iken, günümüzde bu kavrama, özellikle hareket fıkhu açısından çarpık ve yanlış bir anlam yüklenmiştir. Dinin emir ve yasaklarına uysun uymasın, menfaât elde etme, içinde bulunulan 'an' neyi gerektiriyorsa öylece faydacı davranma maslahat diye algılanır olmuştur. Dolayısıyla kavram asli anlamını yitirince ehven-i şerr'e sığınılır ve sürekliliğinde de hile-i şer'îye doğar. Bu durum maslahatın mefsemete dönüşmesidir.

Bir şey hakkında dini yasağın bulunmuş olması, o konuda mükellefin bir maslahatının bulunmamasını gerektirir. Bazen ilk bakışta bir konuda mükellefin maslahatının bulunabileceği düşünülebilir; ancak iyice üzerinde durulduğunda öyle olmadığı görülecektir. Buna yeltenen kimse farklı düşünse bile, Allah Teâlâ o şeyde kula yönelik bir maslahat olmadığını bilir ve o yüzden de onu yasaklar.<sup>22</sup>

Tecdide konu olan her bir mevzuda kulun maslahatının olması gereklidir. Maslahatın gayesinin, dini koruma ve gerçekleştirme amacına dönük olduğu hatırlanacak olursa, tecdidin, neye rağmen olamayacağı ortaya çıkar. Maslahatların muteberliği, şer'î hükümlere muvafıklığı iledir. Aksi ise Kur'an ve Sünnet nass'larının şer'î hükümleri açıklama hususunda kusurlu olduklarını iddia etmek olur. Bu durum peygamberimizin tebliğ vazifesini tam olarak yaptığı gerçeğiyle bağdaşmaz. Zira Resulullah'ın tebliğinde, gecesi gündüz gibi aydın olan bir yol bulunmaktadır. Hakkında özel bir delil bulunmayan kanaat, maslahat değil indî bir görüş mahsulü olup nefsi arzulara dâhil bir şeydir. Keza bir nass'a dayanmaksızın maslahatı delil olarak almak, dinin hükümlerinden sıyrılmak ve maslahat adına insanlara zulmetmektir.<sup>23</sup>

Şâtübî maslahatın uygulamasına dair şunları söylemektedir: "Küllî bir durumla cüz'î bir durum tearuz (ziddiyet) halinde bulunursa, küllî olan takdim edilir. Kısmî maslahatların ihlâle uğramasıyla âlemdeki nizam bozulmaz. Cüz'î maslahatın küllî maslahattan

<sup>22</sup> Şâtübî, *el- Muwâfakât*, c: 1, s. 294.

<sup>23</sup> Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 242.

öne alınması durumu ise bunun aksinedir. Çünkü küllî maslahatların ihlâl ve dumûra uğramasıyla âlemdaki nizam bozulur.”<sup>24</sup>

“De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?”<sup>25</sup>

“Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”<sup>26</sup>

“Allah bilir siz bilmezsiniz.”<sup>27</sup>

İslâm, tabiatı itibariyle salt dünyevi olana muhaliftir ve vahye rağmen olanı yöntem olarak benimsemez. İslâm’ın, İslâmî olmayan metotlarla başarıya ulaşamayacağı ilkesel olarak bildirildiği gibi bu, tarihsel olarak da test edilmiştir. Değişim ve dönüşümde; problemlerle her bir karşılaşmada takip edilen yolun vahye muvafıklığı hesap edilmeden her yolun mubah görülmesi, tecdidten öte reforma karşılık gelen bir kayıtsızlığı, ilkesizliği içerir.

Bu, önceki kavimlerde minnet şeklinde firavunlar tarafından ortaya konulmuştu. Onlardan biri Musa (a.s.)’nın başına şöyle kakmıştı: “Biz seni çocukken himayemize alıp büyütmedik mi?”<sup>28</sup> Musa (a.s.)’nın verdiği cevap; “O nimet diye başıma kaktığın ise, (aslında) İsrailoğullarını kendine kul köle etmendir”<sup>29</sup> olmuştu. Allah’ın peygamberinin verdiği cevap, kafirlerin yüreğinde haset bırakacak şekilde gerçek hallerini/niyetlerini ifşa ederken, maslahatı da faydacı bir tavırdan öte ilkelere sadakatte gördüklerini gösteriyordu. Bununla o, insanların maslahatını Allah’ın emir ve yasaklarına mutlak itaat etmekte görüyordu.

İslâm, gayelerin meşruluğunu gerekli gördüğü gibi, gayeyi gerçekleştirecek vasıtanın meşruluğunu da şart koşmuştur. İnsanların maslahatı, Allah’ın indirdiğinde, Rasûlü’nün de tebliğ ettiği gibi onun dinindedir. Eğer maslahatları, onlara Allah’ın kendileri için koyduğu hükümlere karşı çıkmada görünüyorsa, o zaman onlar yanlıgı içindedirler. Maslahatın Allah’ın teşri ettiğinin dışında bir şeyde olduğunu iddia eden bir kimse, bir an dahi bu din üzere ka-

<sup>24</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, c: 1, s. 327.

<sup>25</sup> Bakara, 2/140.

<sup>26</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>27</sup> Nur, 24/19; bkz. Mülk, 67/13, 14; Necm, 53/23; Rad, 13/10.

<sup>28</sup> Şuara, 26/18.

<sup>29</sup> Şuara, 26/22.

lamaz; bu dinin ehlinden olamaz.<sup>30</sup> Bunun anlamı, değişim ve dönüşümde 'her yolun İslâmi olduğu' gibi bir iddianın vehimden öteye geçemeyeceğidir. İslâm hukukunun değişmeye asla tahammülü olmayan, evrenselliğini ve ebediliğini sağlayan hükümleri vardır. İslâm'ın gayeci ruhu bir tarafa itilerek her değişim, 'değişim' adına kabullenilirse, İslâm hukuku kısa bir süre sonra "ne hukuku" olduğu bilinmeyen; ilahi hukuk olmaktan çıkmış beşeri bir hukuk şeklini almış olacaktır.<sup>31</sup> Tecdedi yaklaşımın söz konusu olduğu her an, bu hassasiyet göz ardı edilmemelidir.

Peygamberimizin siretinde, konumuza ışık tutacak netlik ve kararlılık örneklerini görmek mümkündür. Peygambere teklif edilen, makam ve mevki, müşriklerle dönüşümlü olarak birbirinin dinine tabîyet, ataların dinini kötülemez, statükonun devamı şartıyla istenilenlerin söylenilebileceği; mükellefi yükümlü olduğu kimi sorumluluklardan muaf tutmanın formülleri şeklinde özetleyebileceğimiz avantajlara (!) itibar edilmediği görülmektedir. Resulullah'ın bu tutumu, netlik ve kararlılığın gözetilmesi açısından sonraki tecdedi yaklaşımlara sürekli kaynaklık etmiştir.

Mekkeli müşrikler, sistemin alternatifini farklı çözüm önerileriyle kendi içinden çıkartma hesapları yapıyorlardı. Ancak bu teklifler her seferinde vahiyle açık ve net olarak reddedilmiştir. Bu yöndeki bütün önerilere davanın çıkarı (maslahatı) mantığıyla yaklaşmak, yapılanlara meşru, hatta gerekli tecded demek evveleminde yasaklanmıştır.

"Müşrikler, sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, nerdeyse sana vahyettiğimizden saptıracıklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi."

"Eğer seni sebatkâr kılmısaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin."

<sup>30</sup> Bkz. Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, çev. Mustafa Özel, Özgün Yayıncılık, İstanbul 1995, 6. Baskı.

<sup>31</sup> Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 52.

“O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırđık; sonra bize karşı kendin için bir yardımcı da bulamazdın.”<sup>32</sup>

“Eğer sana gelen bir ilimden sonra, onların arzularına uyar-san, (işte o zaman) Allah tarafından senin ne bir dostun ne de koruyucun vardır.”<sup>33</sup>

İlk selef yaklaşımında ve temel İslâmi disiplinler tarafından ak-la ağırlıklı yer vermesi nedeniyle Kelam ilminin dahi kaygıyla karşı-landığı bilinmektedir. Oysa biliyoruz ki, Kelam’ın öncelikli hedefi, İslâm’ı yabancı kültürel ve düşünsel saldırılara veya etkilere karşı savunmak olmuştur. Dolayısıyla her bir teolojik paradigmanın İslâm’da izdüşümlerini aramak düpedüz Kelam’ın mücadelede muarız olduğu yaklaşımların safında pozisyon almaktır. Bunu, ister maneviyatçı ve ruhçu yaklaşımlarla yapmak, isterse modern dönem teoloji denemelerine çanak tutmak şeklinde olsun, fark yoktur. Dolayısıyla ihya safiyetine mukabil reformist kayıtsızlığın İslâm’da kabul görmesini beklemek, İslâm’ın ilkeselliğini görmezden gelmek-tir.

### **Tecdiden Reforma Bir Hazin Serüven -Tecdidin Reformizm’e Tahvili-**

Tecdid, doğası gereği durağanlıktan ötedir. Bir değişim dinamiği olarak tecdid, vahyi ölçü alan dinamizmi önerir. Reform ise insan merkezci bir yaklaşım olarak salt aklı ölçü alır. Bu çıkış noktaları amaç ve hedef farklılığını baştan ortaya koyar. Bununla, doğal olarak *neye rağmen* olamayacakları sorunsalı gündeme taşınır. Bunlardan ilki ilahi, diğeri profan karakterlidir. Biri İslâmi, diğeri laik hedeflidir. Tecdid, tedrici değişimi öngörür; özeldir. Kendine ait olanı (*Müslümanı*) kendince (*İslâmi şekilde*) ihtiyaçla orantılı bir şekilde dönüşüme tâbi tutar. Reform ise şiddeti öngörmemesine rağmen değiştirmek istediğinin her halükarda doğasını dikkate almayı gözetmez; genellikle dayatmacıdır ve hatta ihtiyaç hissettiğinde milita-rist güçleri arkasına almaktan sakınmaz.

<sup>32</sup> İsra, 17/73-75.

<sup>33</sup> Rad, 13/37.

Batı toplumlarında Aydınlanmayla birlikte pozitivism, endüstriyel kapitalizm aracılığıyla dinsel her bir öğeye varıncaya kadar etkisini gösterdi. Bu süreçte dine, bireylerinin kendilerini ilahi amaçlara vakfetmekten uzaklaştırma rolü biçildi. Ancak din, beklenilen aksine, önemini yitirmedi; bilakis yükselen değer oldu. "Ortaya çıkışından itibaren Protestanlık, gerek Katolikliğin dogmalarına karşıt konumuyla, gerek modernite sorunuyla en yoğun şekilde uğraşmasıyla, sekülerizasyon süreci ile özel bir bağı olan mezhep niteliği kazanmıştır. Bu bakımdan, Protestanlık, 20. yüzyılın sonunda sekülerizasyon hipotezini test etmek için önemli bir örnek olaydır."<sup>34</sup> Küreselleşmeyle birlikte her alanda olduğu gibi dinin de 'küresel' bir işlev görmesi beklendi. Bu bağlamda modern döneme ait paradigmalara (plüralizm gibi) değerlerin kıymetsizleştirilmesi; yerel olanların ortadan kaldırılması -en azından inceltilmesi- zemininde yeni, bir anlamda anonim bir *din* hedeflendi. Kendi doğasına ters düşmesine rağmen din, vahiy merkezli olmaktan çıkartılıp rasyonalize edilmek ve salt hümaniter bir zemin üzerine oturtulmak istendi. Nitekim bu ironi ile *din*, sekülerize edilerek modern bir forma sokulmaya çalışıldı.

Müslüman toplumlara ve özellikle de İslâm'a bu yönde bir rol verilmeye kalkışılması abesle iştigalin ötesinde tam bir faciaydı. İslâm düşüncesi, gelenekle gelen mistik; ruhçu tutumların merkeze alınmasını reddettiği gibi rasyonaliteyi merkeze alan; bütünlüğü çözen ve bireyselleştiren, yaşamı kutsalın müdahalesinden soyutlayarak bir anlamda sekülerizasyona uğratan bir dünya görüşü olarak moderniteyi de reddeder. Sosyolojik serüvenleri zamansal ve mekânsal olarak fark etse de *tevhîd*in yaşama müdahalesi hep aynı olmuştur. İslâm, vahye rağmen merkeze alınanlara itibar etmez.

Kur'an, insan yaşamının tanzimine dair iki tür hüküm vaz eder. Bunlardan birinci kısım hükümler, akaid ve ibadetlerle ilgilidir. Bunlar, dinin ikâmesine; kişi ile Allah arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik olanlardır. İkinci kısım hükümler ise fert-fert ve

---

<sup>34</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm*, Alfa Yayınları, İstanbul-Bursa 2001, s. 73.

fert-toplum arasındaki ilişkileri düzenler. Bu tür hükümler ile devlet ve toplumun tanzimi amaçlanmaktadır. Bu kısmın kapsamına ise muamelât, ukûbât, ahvâl-i şahsiyye, idare hukuku ile ilgili hükümler girmektedir. Her iki grup hükümlerin amacı da insanın dünya ve ahiret saâdetini temin etmeye yöneliktir.<sup>35</sup> Teslimiyet ile başlayan bu bütünlük yaşamın her cephesinde gözüktür. Keza İslâm'a Kur'an'ın bütünlüğünde yaklaşmak ameli değil itikadi bir zorunluluktur.

İslâm toplumlarının geri kalmasının temelinde, bugün yaşadıkları birçok sorunun ardında tecdid bilincinin ertelenmesinin yattığı söylenebilir. İçtihat ertelenmiş ve bunun yeri ve tabiatı, kaynağı itibariyle farklı olan ya mitsel ya da usçu bir takım yaklaşımlar arasına sokulmuştur. Konuya dair M. S. Hatipoğlu şöyle demektedir: “Bu değerlendirmenin en mühim maddesini Kur'an ve Sünnet hükümlerinin zamânî, mevzî olanlarının, yâni furû'âtdan sayılanlarının ve dolayısıyla değişime açık olanlarının sınırını çizebilmek teşkil etmektedir. Günümüz İslâm dünyasının baş meselesi bence budur ve bunun çözümü de on dört asırlık İslâm kültürünün ilmî tahlil ve tenkidini gerekli kılmaktadır.”<sup>36</sup>

Taklit taassubunun zihinleri dumura uğrattığı, tecdid bilincinin köreltiği, ortaya çıkan yeni sorunlara Kur'ani çözümler üretmek zorunluluğunun ertelendiği bir gerçeklik zemininde, Müslümanların yeniden uyanış ve Kur'an'la dirilişlerinin zorunluluğu ortadadır. Müslüman için esas olan, değişim gerçeğiyle yüzleşirken Kur'ani çözümler üretmektir. Tarihsel vakialara tepkisel tavırlarla yaklaşmak, hakikati, salt fayda-zarar eksenli kriterlere endekslemek gibi yaklaşımların İslâm ile ilişkisi yoktur.

Yozlaşmanın kendisiyle başladığı önemli bir kırılma noktası olarak gördüğümüz beşeri mülâhazaların mutlaklaştırılması, tecdid hareketini tıkamış, Müslümanlara bedeli ağır faturalar ödetmiş ve ödetmeye de devam etmektedir. Bu durum, dinin doğ-

<sup>35</sup> Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, ss. 30, 31.

<sup>36</sup> Mehmed S. Hatiboğlu, “İslâm'ın Dünyevileşmesi mi Dünyevî Hayatımızın İslâmîleşmesi mi?” *İslâmîyat*, Ankara 2001, c: IV, s: 3, s. 8.

ru anlaşılmasının önündeki önemli engellerden biri olma özelliğini korumaktadır.

### **Bir Değişim Dinamiği Olarak Reform**

Reform, üzerinde bulunulan durumdan daha iyi duruma ulaşmak için yapılan düzenleme ve değişiklik için kullanılan bir kavramdır. Kelimenin ilim literatürüne girişi ve dini ilimler alanında kullanılması 16. yüzyılda Roma kilisesinin egemenliğine karşı çıkılmasıyla başlamıştır. Kelimeye, İslâm âleminde ve özellikle Türkiye’de kullanılmasıyla daha bir özel anlam yüklenmiş ve böylece kelime Batıcı eğilimlerin yaygınlık kazanması ve Batı kültürünün İslâm âlemine hâkim oluşuyla ilgili bir kastı taşımıştır. Batı’da kullanılan bazı tabirler kendi oluşum şartları dikkate alınmadan başka toplumlara uyarlanmaya gidilmiştir. Batı’da kilise imanına dönük dini reformların yapılmasından sonra sanayi ve teknolojik alanlarda ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu fırsatı yakalayan Batı, sömürünün yeni imkânı olarak sanayisini büyütmeyi farklı toplumlara reform önerisiyle götürmüştür. Reform önerisinde bulunduğu inançları kendi kilise skolâstik anlayışına kıyas ederek dönüştürmeye çalışmıştır. Bununla geri bırakılmış ülkelerde dinde reform diye bir harekete geçilmiştir.<sup>37</sup>

Reformizm, var olan düzenin bir takım değişikliklerin gerçekleştirilmesiyle iyileştirilebileceği, geliştirilebileceği ya da kurtarılabilirliği inancıyla belirlenen tavır; mevcut yapı içinde kalarak devrim ya da devrimci dönüşümler yerine siyasi, ekonomik ya da toplumsal dönüşümleri gerçekleştirmeyi amaçlamadır.<sup>38</sup>

Batı, kendi varlığını idealleştirmesi neticesinde ‘diğer dünya’ olarak tanımladığı ötekilerini kendi değer yargılarıyla dönüştürmeye çalışmıştır. Öncelikle kendini modern/medeni kabul eden Batı, diğerlerine geleneksel/vahşi ön kabulü ile değer biçmiştir. Yani evrilme, Batı’nın bulunduğu yere, modern kabul edilene doğ-

<sup>37</sup> Bkz. M. Sait Şimşek, “Reform” mad., *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c: 5, s. 239.

<sup>38</sup> Ahmet Cevizci, “Reformizm” mad., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2005.

rudur. Bununla Batı, insan ilişkilerinin toplamını göremeyip dayatma unsurunu yedekleyerek taleplerine devam etmiştir. Batı modernleşmesinin oluşumunda, antik Yunan felsefesini, rönesansı, reformları, sanayi devrimini görmeden modernleşme çözümlerine girmenin anlamsızlığı ve ilgili süreçleri yaşamamış ülkelere<sup>39</sup> adeta provasız elbise dayatılma vehameti ortadadır.

Sekülerizmle din, dünyevileşme yönünde evrilmeye tâbi tutulmak istenmiştir. Sekülerizm, Hıristiyanlığın hayatın her alanına egemen olduğu Ortaçağ'ın sonlarında Aydınlanma, rönesans ve reformlar ile birlikte meydana gelen büyük dönüşümün (modernite) dinsel açıdan nitelenmesidir. Bu, Hıristiyanlığın artık altın çağının son bulduğu, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilâhi yerine dünyevi hedeflere yönelmesi, dinin işlevinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve hülâsa kutsalın yerini dünyevi olanın almasıdır. Farklı bir ifadeyle sekülerleşme, dinin toplumda otoritesini yitirme sürecidir. "Sonuç itibarıyla dünyevileşme, bizatihi Allah'ı tanımama, ona karşı istiğna, tekebbür, onu unutmama, nimetlerini ve ayetlerini görmezlikten gelme, yani nankörlük olarak ahlâksızlıktır. Bu, birçok ahlâksızlığın da nedenidir."<sup>40</sup>

Hıristiyanlığın merkez kaymasına uğramasıyla kilise odaklı problematik, çözümünü protestanlaş(tır)mada aramıştır. Batı'da, Hıristiyanlıktan (da) öte kilise dininin hâkim olması, Hıristiyanların, dini kendilerine uydurma çabasını kamçulamıştır. İstekler, yeni bir din icat ederek reform ve protestanlaştırma çabalarıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Batı sömürgeciliğinin sadece görünüşte bir bağımsızlıkla makyajı; örtük sömürgeciliğinin yeni yüzüyle devam etmiştir. Bu yeni durum, ayartıcı olduğu gibi Batı'ya daha fazla bağımlılık ve sömürüye süreklilik imkânı kazandırmıştır.

Ortaya konulan Protestanlık paradigması, Batı için bir serüvenin neticesinde gelinen noktadır. Dinde reformasyon da denile-

<sup>39</sup> Muharrem Toros, "Modernleşme'yi Bir Üçüncü Dünya Ülkesinden Bakarak Değerlendirme Çabası", *Tezkire*, Ankara 1991, s: 1, s. 75.

<sup>40</sup> İlhami Güler, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", *İslâmîyat*, Ankara 2001, c: IV, s: 3, ss. 35-43.



bilecek Protestanlık, merkezi kilise otoritesine dolayısıyla imanına karşı bir başkaldırı olarak doğmuştur. Bu yeni form, beraberinde milli kiliselerin ön plana çıkmasını sağlamıştır.

Hıristiyan dogmalarını reforma tâbi tutan anlayışın, aynı talepleri İslâm'a dönük olarak da dillendirmeye başladığı dikkat çekmektedir. Protestanlaştırma sürecinde İslâm'dan istenen Nasranilerin başına getirilenin aynısıdır. Toplum, tüketim kültürü aracılığıyla popülize oldukça, İslâm'ı bir hayat tarzı olmaktan çıkartıp salt felsefi bir tercih haline dönüştürülme istenmektedir. Batı, İslâm'ı, laik bir okumaya tâbi tuttuğunda sekülerleştiremediklerini protestanlaştırma yönünde değiştirmeye çalışmaktadır. Bu anlamıyla protestan din, dinden kopmadan dünyevileşmenin farklı bir formudur diyebiliriz. Yine Batı bunu, kendi reel tarihsel süreciyle değil siyasi dayatmacı laisizm eliyle yapmak istemekte ve din, reforma tâbi tutularak sonuca gidilmek istenmektedir. Ve hatta kendi tarihsel sürecinde oluşan problemlere çözüm aramanın yöntemi olarak reform, şabloncu bir yaklaşımla diğer toplumlara da uygulanmak istenmektedir. Oysa ki çoğu zaman ne karşılaşılan sorunların mahiyeti ne de çözüme dair takip edilmesi gereken yöntemlerde aynilik vardır.

Bütün peygamberlerin temsil ettikleri din ve amaçları bir iken, şeriatlarının farklı farklı olması, toplumun sürekli tekâmül içinde olduğu gerçeğindedir. Peygamberliğin sona ermesiyle artık farklı şeriatlerin olma imkânı da ortadan kalkmıştır.<sup>41</sup> Kur'an açısından esas din İslâm'dır. Yenilenmeye imkân verecek çözüm ise İslâm hukukunda ictihad müessesesinin açık, canlı ve etkin kılınmasıdır. İslâm, değişik dönem ve zamanlarda hukukta ahkâmın değişimine imkân tanınmasıyla<sup>42</sup> zaten bunu ortaya koymuştur. Mutlak değişmezler, değişebilirler ve şartlarla orantılı değişmesi gerekenler vardır. Bu dinamik alan, vahye rağmen değil vahyin çizgisi dâhilindedir. Tecdid, vahiy çerçevesinde bir algılayış/bir yorumdur. Buna mukabil bir çok modern paradigma, kilise imanını kritik etme adına vahye karşı yeni bir duruş belirlemedir ve belki bütün

<sup>41</sup> Hanifi Özcan, *Mâtüridî'de Dîni Çoğulculuk*, İFAV, İstanbul 1995, ss. 54-76.

<sup>42</sup> Bkz. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*.

anlamlarıyla negativite yüklü reform diyebileceğimiz birer yaklaşımdır.

İslâm vahyinin metinsel içeriğinin her türlü tahriften veya müdahaleden korunmuş olduğunda kuşku yoktur. Oysa Hıristiyanlığın bütün metinleri, tabiatları gereği beşeri müdahalelere maruz kalmış; tarihin bir döneminde, ilgili toplumsal bağlamda ve bu bağlama son derece bağımlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla geçmişte veya günümüzde Hıristiyan teolojisi ile temellendirilen paradigmalardan ister geniş anlamıyla ister Hz. Peygambere gönderilen literal din anlamıyla İslâm'da yerini aramak baştan itibaren anlamsız bir çabadır.

İslâm inancı açısından olaya baktığımızda, itikada dair değişmezlerin mutlak sahibi Allah'tır. Bu bağlamda beşeri üretme/değerlendirme yetkisinin olabileceği gerçeği, yani tecdid esastır. Fakat bu, akideye rağmen değil tevhid akidesi sınırı ile kayıtlıdır. Hıristiyanlık gibi tarihsel ve de beşeri müdahalenin olduğu inançlardan beslenen pragmacı paradigmalardan varlığına veya bu paradigmalardan reform yöntemine İslâm'dan karşılık bulunabileceği vehmi dilden ve de dinden yana delilsizdir.

### **Yahudi ve Hıristiyan Gelenekleri**

Etnisiteye dayalı din anlayışı bakımından en dikkat çekici gelenek Yahudilik'tir. Yahudi teolojisi, İsrailoğulları'nı seçilmiş olarak görür. Hâkim anlayışa göre 'Yahudilik, mühtedi kabul etmez.'<sup>43</sup> "Seçilmişlik" fikri, Yahudiler açısından tanrısal bir vahiydir. Bu olgu, Yahudilerin tarih çizgisiyle de paralellik arz eder. Yahudilikteki yorumlanışa göre Tanrı ile insan arasında yapılan iki ahit oldukça önemlidir. Bunlardan ilki, Elohim'in Nuh'la yaptığı ve bütün insanları kapsayan evrensel ahiddir.<sup>44</sup> İkinci ahid ise Hz. İbrahim'le yapılanıdır. Bu ahit yalnızca İsrailoğulları'nı kapsamaktadır. Seçilmişlik ve dolayısıyla diğer milletleri idare etme hakkına sahip oldukları iddialarını da Eski Ahid'de bununla temellendirmekte-

<sup>43</sup> Recep Şentürk - Kadir Canatan, "İrkçilik" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1990.

<sup>44</sup> Tekvin, 9/8-17.

dirler.<sup>45</sup> Burada, “tanrının seçtiği çocuklar” teması ile kabile kanının korunması öngörülmekte, İsrail’in dışındaki kabilelerin dışlandığına vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla Yahudiler tarafından seçilmişlik fikri, tanrısal bir vahiy olarak öncelikle bilgisel bir zemine oturtulmaktadır.<sup>46</sup> Yahudi ırkçılığına mukabil Yahudi düşmanlığı şeklinde pratiğe yansıyan antisemitizm (Sâmi ırkına düşmanlık) olgusu ise aslında Germen ırkının üstünlüğünü ileri süren Hitler’in yeni bir buluşu değildir. Bu, Batı tarihinde zaten var olan, önceden şekillenmiş başka bir ırkçılık biçimidir. Batı dünyasında ırkçılık, modern çağın en önemli olguları arasında yer almaktadır. Bu olgu, sömürgeciliğe meşruiyet tanıyan bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.<sup>47</sup>

Kendi ırkını/kanını kutsama, ırkçı duruşlarını bir şekilde göksel/semavi olan ile irtibatlandırma, mukaddes kişilik, varislik iddiası gibi tavırlar ve düşünceler başka toplumlarda da vardır. Bunlar da iddialarını bir şekilde ispatlama yoluna gitmişlerdir. Burada da genellikle ‘din’ faktörü, özünde kendiyile çelişik reformist bir zeminde kullanılmıştır.

Meşruiyetlerini tanrısal onaydan (!) alan ırkçılar, uyguladıkları şiddeti dinselleştirme imkânına kavuşmuşlardır. Geçmişten gelen bir serüvenle devam eden dinsel şiddet, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında hep olagelmıştır. “Yahudilere karşı Hıristiyan antisemitizmi reform dönemlerine kadar olanca hızıyla devam etmiş, her ne kadar Martin Luther Yahudilere karşı şiddeti savunmuşsa da Reform döneminden itibaren özellikle fundamentalist Protestan çevrelerde antisemitizm yerini philosemitizme (Yahudi yanlılığına) bırakmıştır... Pavlus’un, Yahudileri, İsa ve peygamberlerin katili olmakla suçlayan ifadelerinde, antisemitizme temel teşkil eden bazı yaklaşımlar görmek de mümkündür.”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Tekvin, 15/9-21; 17/1-27.

<sup>46</sup> Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000, ss. 26-31.

<sup>47</sup> Şentürk - Canatan, “İrkçılık” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

<sup>48</sup> Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet*, Etüt Yay., Samsun 2002, ss. 43, 64; bkz. Selanikliler, 2/14-15.

Hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar, dini, ırkçı bir forma sokarak kavmiyetçi devlete hizmet ettirmekten çekinmemişlerdir. Dini, olanca cüretkârlıkla politize etmişler, şiddeti dinselleştirmiş ve neticede dini, kutsallaştırdıkları devletin emrine amâde kılmışlardır. Yapılan bütün bu deformasyonlar, ırkçı yaklaşım zemininde gelişmiştir.

Hıristiyanlık ve Yahudilik, tarih içerisinde yeniden formatlanmış, tekrar vücuda getirilmiş yani tarihileşmiş birer metin dinidirler. Bunlar zaman içerisinde beşer eliyle oluşturulmuş dinlere dönüştürülmüştür. Oysaki İslâm, bütün bu felsefi ve tarihsel tahribatın ötesinde vahyidir ve korunmuştur. Batı'nın kendi problematiği doğrultusunda elinde bulunan tarihsel metinler üzerine düşündüğü reformasyonu İslâm'a ve Kur'an'a uyarlamaya kalkışması, her şeyden önce mahiyet ve değer farkını dikkate almamasıdır. Bu fark, korunmuşluktur; Müslümanlar açısından ise imanın ayrılmaz bir cüz'üdür.

### **Bir Reform Denemesi: 'Ulus Din' Arayışında 'Türk Müslümanlığı' Durağı**

İslâm, ırk/kabile taassubu yerine Müslüman birliği bağı, asabi-yet/ırk değer ölçütünün yerine de takvayı koymaktadır.

Dini ilk defa derviş ve mistiklerden öğrenen Türklerin, toplama ve bir anlamda anonim din anlayışı, şimdilerde en iyi Müslümanlık, Türk İslâmı, Anadolu Müslümanlığı olarak ortaya konulmaktadır. Bununla, siyasi iradeyle barışık, küresel amaçları karşılayan, ılımlı, sosyal hedeflerden elden geldiğince soyutlanmış bir İslâm anlayışı hedeflenmektedir. Bu yeni İslâm anlayışında değişimin yönünün vahye doğru olmadığı vahye rağmen olduğu aşikârdır.

"Türkiye Cumhuriyeti, yerleştirdiği birçok yeni kurumda olduğu gibi din konusunda da Batı'yı taklide dayalı bir politika gütmüştür. Avrupa'nın kalkınmasında dinin oynamış olduğu varsayılan rolü, toplumsal yaşamı belirleme iddiasından vazgeçmiş veya en azından toplumsal yaşamın arkasından giden yanıyla,

gelişmelere ideolojik bir meşrulaştırma dayanağı olmak suretiyle oynamış olduğunu düşünmüş, 'aynısından' Türkiye'de de istemişlerdi. 1928'de İsmail Hakkı Baltacıoğlu başkanlığındaki Darülfünun İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden müteşekkil bir heyetin hazırladığı dinde reform paketinden, köylerde halka dağıtılan dini görevler cümlesine, hatta bizatihi laikliğin Türk toplumuna uygun resmedilmesine kadarki tüm dini uygulamalarda bir Hıristiyanlık arayışı vardı. Kaldı ki bu Hıristiyanlığın protestanca bir şey olup olmaması o kadar da önemli değildi. Çünkü istenilen özellikte bir dini sağlamak açısından dinin Avrupalı olması, hayata karışmaması, politik ve toplumsal gelişmelere meşrulaştırıcı ve uyumcu bir rol takınarak ayak uydurması yetiyordu. Hatta bu din için bir malzeme sıkıntısı çekilmeyecek kadar geniş bir fizibilite alanı bulunuyordu önlerinde. Malzemeler kâh eski Şaman dininin kalıntılarından, kâh Hıristiyanlıktan, kâh Anadolu Aleviliğinden derlenip teklif ediliyordu. Böylesi bir din, yani insana siyasi toplumsal eylemlerinde sınırsız bir serbestlik alanı bırakan, varlığıyla yokluğu bir olan bir din, milli kimliğin teşekkülünü engellediği düşünülen bazı rakip kimlik/farklılık sembollerini, toplumsal ve siyasal hayattan kaldırabilmek açısından özellikle Türkiye'de gerekli ve elverişli tek çare olarak görülüyordu.

Her ne kadar malzemeler Hıristiyanlıkta veya Protestanlıkta aranıyorduydu da Hıristiyanlığın hiçbir biçiminde dinin bu kadar pasifize edilmesi söz konusu değildi. Dolayısıyla Hıristiyanlığın hiçbir versiyonu bütün bileşenleriyle (zaten mümkün olmasa bile) araştırılıp taklit edilmeye çalışılmıyor, aksine yeni 'Türk kimliği için gerekli din' ne idiyse ona uygun olarak bunun malzemesinin temin edileceği kaynaklar uygun hammaddelele dolduruluyor, yani yeniden kurgulanıyordu. Başka bir deyişle Türk Dini için model alınan Hıristiyanlık veya Protestanlık, hatta biraz irdelendiğinde Alevilik de, aslında Türk Milli Kimliğini kurmakla uğraşan ideologların ideallerini ve özlemlerini yansıtan kurgulardan başka bir şey değillerdi. O gün bugün bazen Protestanlığı bazen Aleviliği muhtemel bir Türk Dini için uygun bir kaynak olarak öne sürmenin de aynı tarzda bir yansıtma mantığıyla çalışıldığını görmek ge-

rekiyor.

Dinin, bu mütalaalara sahip söz konusu ideologlarca bir kalınma ideolojisi olarak kullanılması, dolayısıyla, yerleşik değerleri kurcalamanın riskli alanlarından kaçınmak veya o alanların gerilimini azaltmak üzere, mecbur kalınmadıkça ona başvurulması makul bir seçenek olamazdı. Çünkü dinin bu şekilde kullanılması'nın bile sonuçta gündelik hayattaki etkinliğini artırma sonucunu doğuracağı o gün bile kestirilebiliyordu... Türkiye Cumhuriyeti'nin, dinsel kurumların toplumsal yaşamdaki nüfuzunu kırmaya yönelik çabalarına rağmen, din işleri devletin hiçbir zaman elini çekmediği bir hizmet ögesi olmayı sürdürmüştür."<sup>49</sup>

Türk Müslümanlığı, kuşkusuz Kur'an dindarlığından öte folk dine talip bir Müslümanlıktır. Folk din, sıradan halkın dini inanç ve özellikle de uygulamalarıdır. Bu anlamıyla Türk dindarlığı bir senkretizm örneği olarak İslâm'a geçen ataların ruhlarına inanılması, veli/ermiş olduğuna inanılan insanların mezarlarının yardım ümidiyle ziyaret edilmesi, doğum, sünnet olma, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüellerini toplu olarak ve çoğu kez İslâm dışı öğelerle süslenmiş bir tarzda yerine getirilmesi ve daha sayılabilecek birçok konuyu içermektedir. Son yirmi yıl Türkiye'sinde bu, kılık kıyafetten, ticari gruplaşmalara, tatil beldelerinden farklı kutlama törenlerine yansımaya kadar gözlemlenebilir bir durumdur. Folk İslâm'ın temelinde sadece Orta Asya gelenekleri değil Anadolu'da devralınmış Hıristiyanlık ve diğer dinlerin ruh tapıcılığı izleri de vardır.<sup>50</sup>

Modern dönemde tüketim toplumu kültürü, popüler Müslümanlık tarzını ortaya çıkarmıştır. Bugün Türk Müslümanlığı - aslında talibi olduğu- popülizmin ciddi bir şekilde kuşatması altındadır.

<sup>49</sup> Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, ss. 169-171, 173.

<sup>50</sup> Ali Murat Yel, "Türk İslâmı", *İslâmîyat*, Ankara 2002, c: 5, s: 4, ss. 163-170.

Popülizm, halkın zevkine uygun, halk tarafından tutulan; halkçılık<sup>51</sup> olarak tarif edilir. Esas itibariyle popülizm, 'süslü' gösterimdir. Süslü gösterim akletme ameliyesinden soyutlanmış; heva ve heves ürünü, sonsuz, sınırsız hayal olan fantezidir. Bu, gerçekte ahirete inanmayanların işleridir. Bu zümre var oluş hakikati karşısında bocalayıp durur.<sup>52</sup> *İslâmi popülizm* de bu anlamlarıyla İslâm'dan talep edilen, Müslümanlara bulaştırılmaya çalışılan popüler kültürdür ve siyasaldan soyutlanmış, folklorik, günebirlik, suya sabuna dokunmayan, vicdanlara hapsedilmiş, eyyamcı, uçları açık din algılı yaşam tarzıdır. Yine bu, bir anlamıyla postmodernize olan İslâm'ın popülist eğilimlere teslim olmasıdır. Farklı bir ifadeyle 'her şeyin her şeye dönüşmesinin' sakıncasız ve meşru sayıldığı postmodernleşmeyle uyumlu, küresel içinde inceltilmiş, ilkesizliği ilke kabul edildiği kültürel İslâm'dır.

### Sonuç

Değişen şartlara değişmez kurallar çerçevesinde çözüm getirmek İslâm'ın tecdid yöntemi ile sağlanmıştır. Muhafazakârlıktan öte olmak ya vahiy ölçüsünde tecdidi esas almak ya da salt akli merkeze alarak faydacı bir yaklaşımla her yolu mubah görmek yani reformu öncelemekle olur. Tecdid ve reformun ötesi bizatihi şiddettir. Farklı bir ifadelendirmeye, şiddeti değişimin olmazsa olmaz şartı kabul etmemenin yolu; vahiy merkeze alarak yapılan tecdid/ihya iken, vahiy dışı yaklaşımların değişim yöntemi ise kutsala rağmen reformdur. Bu iki değişim yöntemi birbirinden tamamen farklı olup ne mahiyet ne amaç ve ne de usul yönünden ortak noktalara sahiptirler.

İlâhi teklife muhatap olan her insan, emrin en yüksek derecesi olan 'tevhid akidesini' muhafaza etmek, en şiddetli nehiy sebebi olan 'tağut'a kulluktan' kaçınmak zorundadır. Yöntem tercihinde bazen kaybedilenlerin tavizle elde edilenlerden çok daha fazla olduğu unutulmamalıdır. Dinin gayelerini korumak ve gerçekleştirmek hedefli olan maslahat, itaâten kaçışın, heva ve hevesin 'meşru' sığı-

<sup>51</sup> *Türkçe Sözlük*, "Popülizm" mad., tdk, (I-II), Ankara 1998.

<sup>52</sup> Bkz. Neml, 27/4.

nağı değildir. Küllî asıla muhalif eylemler de maslahat olamaz. Şer'î hükümler dikkate alınmadan salt aklî kıyasla gidilecek olunursa mefsetet kaçınılmaz olur. Bu sapmanın önemli sebebi, şârî dikkate almama ve/veya İslâm'ın bütüncü özelliğinden uzaklaşmadır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslâm dışı modern problemlerin aşılması, Kur'an'ın aydınlığında pekâlâ mümkündür. Bunu gerçekleştirmenin imkânı, vahyi hayata taşıyacak değerler dizisinde; vahye rağmen olmayan bir tecdid zindeliğinde saklıdır. Modern hayatın talepleri noktasında hedef belirleyenler, her ne kadar hedeflerini meşrulaştıracak İslâmî ifadelerle makyajlasalar da, bu kabul görmeyecek fasit bir durumdur. Müslüman, önüne, İslâm'ın talep ettiği; Müslümanca yaşamının imkân arayışı zemininde hedefler koymalı ve belirlediği hedeflere ulaşılacak amaca muvafık araçları kullanmalıdır. Bu da reformdan öte tecdiddir.



### Some Remarks on Concepts of Religion, Renewal and Reform

---

**Citation/©:** Yazıcı, Ramazan, (2008). Some Remarks on Concepts of Religion, Renewal and Reform, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 103-127.

**Abstract:** In this article, the concepts of religion, *tajdid* (renovation) and reform are investigated. The conceptual frame of religion is depicted and then specified of Islam as *ed-Din*. The connection of *tajdid* with revelation is treated and explained its differentiation from reformation which a method of change. Within the context of matter, the notion of *maslaha* that has an irrecusable significance is evaluated. Also, reformation is handled with in the frame of its own distinctive ambience. After touching of religious racism, "Turkish Muslim" paradigm as a pursuit to a national religion is defined and the possibility of its Islamicity is questioned. At the end it is concluded that such as seekings are deals with mystic expectation and also requests that having reformist character belongs to modern age.

**Key Words:** Religion, renovation (*tajdid*), reform, Protestantism, religious racism, national religion.

---







# Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu

**S. Parvez MANZOOR**

Çev. Yücel Aşıkoğlu

---

**Atıf/©:** Manzoor, S. Parvez, (2008). Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 129-145.

**Özet:** Sekülerizmin çağımızın hâkim anlatılarına egemen olduğu açıkça görülmektedir. Sekülerizmin temel varsayımına göre insan zihni ilerleme halindedir ve bu zihin her türlü bilgi, etik ve kutsallığın yegâne kaynağıdır. Dolayısıyla sekülerlik tam olarak bir yönetim teorisi veya dini otoritenin reddi değil bir doktrindir. Sekülerizm teorisi kendisini, nihai hakikatin bir kaynağı gibi kutsallaştırarak gösterir. Fakat sekülerliğe yakından bakıldığında, onun Hıristiyanlık zihniyeti içinde derin kökleri olduğu açığa çıkar; bu sekülerlik Hıristiyanlığın kurtarıcı şiddet, inkarne olmuş tanrı kavramı ve apokaliptik vizyonlarıyla yakından ilgilidir. Öte yandan, sekülerist entelektüeller arasında İslâm, seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin bir antitezi olarak resmedilmektedir. Bu yaklaşım, İslâm inancındaki iman-dünya ilişkisini göz ardı eder ve Batı etosunun ikili çatışmasına merkezileşir. Dahası, Batı ülkelerinde Müslüman azınlığın varlığının yansırı konuyu daha da karmaşıklaştıran, bu ülkelerde azınlık grupların gelişimi, İslâm'a yönelik seküler iddiaların zayıflığını yansıtmaktadır. Sekülerizmin kendini tanımlama ve benlik davasının çatışan tabiatının ve tarihe yönelik determinist yaklaşımının alternatif bir 'dünyevilik' anlayışıyla üstesinden gelinebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerizm, aşkınlık, dünyevilik, laisizm, Müslüman azınlıklar.

---

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
cilt 5 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2008

Herkes çağımızın hâkim-anlatılarının seküler hegemonyasının farkındadır. İster bilim veya siyaset, ister tarih veya felsefe hatta etik ve ahlâk olsun, seküler etos bütün çağdaş söylemleri biçimlendirir ve diğer dünya görüşlerinin tümünün değerlendirilmesi için otoriter bir bakış açısı sağlar. Herhangi bir modern söyleşide, alta yatan ön kabul insanın olgunluğa yani aydınlanmaya ulaştığı düşüncesi kutsalın ilerici sekülerleşmesinin oldukça basit ve ibret verici bir hikâyesinden ibarettir. Seküler dünya görüşünde yer alan başka bir ön kabul de insan dünyasının ötesinde anlamlı hiçbir şeyin yer almadığı düşüncesidir. Veya insanın yaşadığı evren bizzat kendisinden doğan her tür değerden yoksundur: Değerleri üreten insandır ve kendi varlığını aşan herhangi bir şey önünde secde etmek zorunda değildir. İnsan iradesinin gerçekleşmesinin önünde hiçbir tabiatüstü ve ahlâki engel bulunmamaktadır; mümkün olanlar sadece doğal ve pratik sorunlardır. İnsanın sınırlı oluşu insanlık durumunun bir parçası olabilir fakat insanın kendisini gerçekleştirme hakkı mutlaktır.

Fakat sekülerizmin eleştirileri onu farklı bir muhafazakârlık olarak tanımlar. Onlara göre kutsalın ilerici sekülerleşmesi, aynı zamanda seküler olanın da ilerici bir kutsallaştırılması olarak görülebilir. Sekülerizmin bir yönetim teorisi veya kilisenin hâkimiyetinin reddinden ziyade, nesnelere nihai şemasına karşılık gelen bir hakikate sahip bir doktrin olduğu iddiasında bulunduğu öne sürerler. Ayrıca sekülerizm taraftarlarının sürekli olarak ateizm namına hareket ettiklerine de işaret ederler. Fanatik seküleristler Tanrı'nın bir illüzyondan başka bir şey olmadığını sürekli haykırırlar veya inanç sahipleriyle Tanrı'nın güçsüz olduğunu söyleyerek dalga geçerler<sup>1</sup>. Bu durumda Müslümanların tartışmanın sonuçlarından elde edecekleri, siyasi ve varoluşsal olduğu kadar ideolojik ve 'metafizik' bazı kazançlar olduğu anlaşılmaktadır. 'İslâm', sekülerizmin kendini algılayışında vazgeçilmez bir yere sahiptir. Seküler çevrelerdeki sohbetlerde İslâm temel bir benzetme unsurudur ve seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin

---

<sup>1</sup> İki yeni popüler başlığı karşılaştırın: *The God Delusion* (Richard Dawkins, Londra, 2006) ve *God is not Great* (Christopher Hawkins, Londra, 2007)

zıddını temsil eder. Dolayısıyla Müslümanlar gıyaben bile olsa bu tartışmanın bütünüyle içindedir. Bu forumlarda, kendimizi temsil etmemiz engellendiğinden, sadece uzaktan muhafazakârların kendi mezhepleri için tuttıkları kulakları sağır eden alkışları duyarız. Bununla birlikte, ne kadar cılız ve ne kadar zayıf olursa olsun bu koronun tekdüzeliğini bozan itiraz ve eleştiri seslerine kulak vermekle yükümlüyüz. Burada ele alacağımız eserler de bu tartışmanın kavramlarına ve fikri birikimine değerli izahlar getiriyor.

Sekülerizme dair derinlik sahibi, zekâ ve bilgi dolu ama aynı zamanda zorlu ve bıktırıcı bir araştırma için Charles Taylor'un *A Secular Age*<sup>2</sup> isimli eserinden daha iyisi bulunamaz. Karmaşık felsefi bir tartışma, ayrıntılı bir sosyoloji araştırması, bilgilendirici bir tarih anlatısı ve geniş bir ilahiyat yansıması, hepsinin birden tek bir ciltte sunulduğu anıtsal bir çabadır. Hırslı, hükmedici ve ayrıntılı, özellikle sonunda nefesinizi tüketen bir kitaptır. Taylor'un kıskançlık verici bir şekilde 874 sayfaya sıkıştırılmış olan nevi şahsına münhasır izahı, bilim adamının zahmetli gayretinin bir ürünü olduğu kadar inanç sahibinin Hıristiyanlığa bağlılığının bir ikrarıdır. Bütün erdemlerine karşılık Taylor'un seküler çağımıza dair anlatısı, aydınlatıcı olmaktan çok buyurgandır: sunduğu entelektüel ziyafet çeşni ve tat açısından zengin olmakla beraber tatmin edici olmaktan uzaktır. Teferruat isimli hanıma olan sevgisi yüzünden berraklık, nükte, üslup inceliği ve zevki, ismindeki cariyelerini kovmuş görünür! Kitabı 'bir roman gibi' okunamaz; seküler Kuzey yarımkürenin herhangi bir şehrinde yağmurlu bir öğleden sonrasının can sıkıcılığını giderme konusunda pek bir şansı yoktur! Üslubun da pek bir faydası olmaz: Muğlak bir jargon ve günlük dilin özentili ifadeleriyle 60'ların moda deyimleri arasında gidip gelir. Derin bir malumatın göstergesi ve her tür değerlendirmeye altın bir büyük başarı hikâyesi olan Taylor'un seküler çağa dair araştırması, bütün bilgi alanları için ilham verici ve ufuk açıcı olmasının yanında oldukça nev'i şahsına münhasır görünür: Somut bir anlatı içermeyen bir kronoloji, ahlâk krizinin keskin bir

<sup>2</sup> *A Secular Age*, Charles Taylor, Harvard University Press, 2007.

analizi veya sadece beylik laflar eden ve yoğunlaşma sorunları yaşayan bir profesörün verdiği bir ders.

*A Secular Age*, ne 'Tanrı'nın öldüğü tezi'nin felsefi olarak işlenmiş bir yapı-bozumunu sunan herhangi bir akademik kitap olarak görülebilir ne de düşünce tarihinin alakasız bir araştırmasıdır. Modernliğin kutlanması yerine modern çağın ruhi çöküntüsüne dair yansımalar sunar. Aslında Taylor'un felsefi akıl yürütmesi Hıristiyanlığın, özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin seküler çağımızda kişisel tatmin yerine başka bir şeye adanmayı talep eden ahlâk anlayışı adına ısmarlanmıştır. Şüphesiz Taylor herhangi bir ahlâki düzenin, zannedildiğinin aksine buna seküler olan da dâhildir, sadece aşkın bir kaynak tarafından sağlanacağına inanmaktadır. Bizimki gibi tanrısız olduğu kabul edilen bir çağ için bile dine ve aşkınlığa olan ihtiyacı savunan Taylor, böylelikle kendisinin sekülerizm ve onun içkinlik metafiziğinin sıkı bir eleştirmeni olduğunu da açığa vurur. Sekülerizmi bir yönetim şekli değil de bir doktrin olarak kabul eden inançlı filozof Taylor, dinini onun yıkıcı etkilerinden korumaya mecbur görünür. Charles Taylor, bütün liberal düzen ve 'modern sosyal tasavvurları' savunmasına rağmen yine de günümüzün zihniyetine sırt çevirişyle, muhteşem eseri *Kulturkritik*'de güçlü bir ses bulan muhafazakâr bir Katolik düşünür olarak kalır. Eleştirel protestosu boyunca Taylor, peşinde olduğu şey olan dini düşüncenin nesnelere entelektüel şemasının göbeğindeki eski yerine yeniden kavuşturulmasından daha azıyla yetinmez –cesur bir girişimdir ancak onu değerlendirenler için övgüye değer fakat inandırıcı olmaktan uzak olarak da görülebilir.

Sekülerizmin sadece bir sekülerleşme, yani kilise ile devletin tedricen ayrılması süreci olarak sıradan okunuşu Taylor nezdinde pek kabul görmez. Bu hikâyenin sekülerleşmeyi hakikatin ve iktidarın serbest kalması, tabiatçılık ile bilimin gelişmesi ve ahlâkın temel kıstas olarak dünyeviliğin kabulü şeklinde yorumlayan daha destansı bir türü de buna dâhildir. Modern kamusal alan daha önceki dönemlerin tanrı merkezli söyleminden kurtulmuş olabilir; fakat Taylor inancın siperlerinin hâlâ sapasağlam olduğunda ısrar-

lıdır. Onun kendi sekülerleşme tezinde bu hikâyenin ‘toplumu Tanrı’ya inanmamanın zahiri olarak mümkün olmadığı bir yer olmaktan çıkarıp imanın, en inançlı müminler için bile artık insanın önündeki muhtemel yollardan sadece biri olduğu ve Tanrı inancının artık doğruluğu apaçık bir şey kabul edilmediği bir yere dönüştürme süreci şeklinde anlatılır. Bu toplumda alternatifler çoktur. Bu anlamda sekülerizm metafizik bir paradigma kaymasıdır: o bizim çağımızın ‘ahlâki, manevi ve dini tecrübesinin içerisinde yer aldığı anlamın bağlamını oluşturan maddedir’. Taylor’a göre sekülerizm kendisini yüzeydeki görüntüsünden çok insan bilincindeki derin yapıları seviyesinde daha iyi yansıtmaktadır, yorumunu yapabilir miyiz? Veya ruhun dilini toplum veya tarihin dilinden daha çok önemseydiğini? Düzeltme notu çok gecikmeden gelir. Taylor’un iddiasının özü itiraf da edildiği gibi ‘Batı modernliği, sekülerizm de dâhil, yeni icatların, yeni inşa edilen benlik anlayışının ve bununla ilgili uygulamaların ürünüdür *ve insan hayatının kalıcı özelliklerine dayanarak açıklanamaz olduğudur*’<sup>3</sup>.

Taylor’un açıkça görülen Hıristiyan duyarlılığı, onun Batı’nın biricikliği efsanesini desteklemesine engel olmaz. Bununla birlikte eseri, altta yatan gerilimi ve ruhsal çatışmayı yansıtır; bu onun iki efendiye olan bağlılığının bir bedelidir. Batı, tarihi bir varlığı temsil eder; ancak Hıristiyanlık, zamanı aşan bir normun bedenleşmesidir (bu muntazam bir şemadır fakat ne özgündür ne de Hıristiyanlık – Batı bağlantısına özgüdür; her medeniyet ve kültür, normatif ve tarihi veya ideal ve gerçek olanı ifade etmek için kendi yöntemlerine sahiptir). Aslında, Taylor’un Batı’yı tarihselleştirdiği ve Hıristiyanlığı aşkınlıktırdığı da söylenebilir (Taylor’un post-modern düşünürlerle başvurmada isteksiz olmadığı açıkça görülmektedir, bu düşünürlerin felsefesinin nihai meyvesi her tür hakikat iddiasını göreceli hale getirmeleridir, onlara göre her entelektüel araştırmanın ele alacağı şey, akıl yürütme ve mantık değil dil ve retorik olmalıdır). Taylor’un ‘Tanrı inancı’ olmadan elde etmenin mümkün olmadığı hayatın ‘bütünlüğü’ iddiası, işte bu silsile içinde anlaşılmalıdır. Aynı şey aşkınlığa olan eğilimi ve ‘kendi kendine

<sup>3</sup> S. 22. Vurgu sonradan eklendi.

yeterli aklın' ahlâki otoritesini reddi için de geçerlidir. Taylor'un düşüncelerinde temel alınan ikili yöntemdeki diğer şematik açıklamalar 'inanma' ile 'inanmama' (rakip teoriler değil ahlâki/ruhani hayatımızı sürdürürken izlediğimiz farklı yollardır), 'aşkınlık' ile 'içkinlik' (zaman zaman sadece dini ahlâk ve dünyevilik için kullanılırlar) ve hatta 'Tanrı' ile 'Tabiat'tır (aşkın irade ile içkin kanunlar). Kısaca Taylor'un sekülerizm ile kökten kavgalı olduğunu söylersek, bu yanlış olmaz; kitabı ise Hıristiyan inancının ahlâki ve siyasi idealleri adına yazılmış felsefi bir zafer şarkısıdır.

Taylor'un sekülerizm eleştirisinde Müslümanlar için bile memnuniyet verici pek çok şey vardır. Onun, sekülerizmi bir yöntemden ziyade bir doktrin olarak yargılamadaki ısrarı, Müslümanların kaygılarında da bir yankı bulmaktadır (hatta seküler zihniyetin tenkidi hem de aynı dil ile Müslüman yazarlar tarafından dile getirilmişti, hatta bu satırların yazarı tarafından bile!<sup>4</sup>) Ancak şunun altını çizmemiz gerekir ki Taylor'un analitik bakışı sadece dikişsiz bir Batı'yı ve günahsız bir Hıristiyanlığı ele almaktadır: Batılı kimliğin anlamı üzerine yansımalarından ibarettir ve genel olarak akli karışık aşkıncılar için bir rehber değildir. Müslümanların bu konuya ilgisi öncelikli olarak tarihseldir: günümüzün Hıristiyanlık sonrası düzene karşı Hıristiyan eleştirisi öğreticidir. Modernistler için bu, 'akıl ve aydınlığa' tepkisel ve gerici bir saldıdır. Taylor'un kitabı deneysel bilimlerin yükselişini kibirli bir tavırla görmezden gelmekle itham edilmesi şaşırtıcı değildir. Açıkçası Taylor, çağdaş dünyada dinin merkezi rolünü savunmak adına tabî ve deneysel bilimleri ihmal ettiği şeklindeki suçlamaya karşı zaaf içindedir. Diğer taraftan bu oldukça kişisel bir kitaptır. Bol miktardaki 'ben' ifadesinden ayrı olarak Taylor'un kitabı ilgisiz ve gereksiz bir sürü kısaltmayla doludur. Kitap şu cümleyle biter: "Dolayısıyla günümüzde dini açıklamak için hem ID hem de RMN'ye ihtiyaç duyarız." Bu kesinlikle felsefi bir gürültü değil kişisel bir mırıldanmadır.

---

<sup>4</sup> Krş.: Örneğin John L. Esposito ve Azzam Tamimi tarafından hazırlanan bir derleme: *Islam and Secularism in the Middle East*, Hurst and Company, London, 2000.

Tanrı'nın kamusal söylemden uzaklaştırılması, sekülerliğin alâmet-i farikasıdır. Modern felsefe bu buyruğu körü körüne izler. Postmodernizm ise yeni bir türdür. Burada aşkın olanın zihinsel çerçevenin dışına atılması konusunda iflah olmaz bir takıntı söz konusu değildir. Böylelikle dünyanın eski büyüünün geri kazanılması mümkün olur ve post-seküler bir çağın kapıları açılır. Bu en azından bazı postmodern teolog ve filozofların iddiasıdır. Postmodern felsefede aşkınlık sorunu bütünüyle farklı bir şekil kazanır. John Caputo ve Michael J. Scanlon'un hazırladığı postmodern metinler cildi *Transcendence and Beyond* içinde çağdaş teolojide aşkınlık sorununa dair çok sayıda kökten ve muhalif yanıtla karşılaşırız.<sup>5</sup> Kitap klasik aşkınlık fikrinin 'postmodern bağlamda tükenip tükenmediğini veya tükenmenin nasıl gerçekleştiğini' araştırdığı gibi aşkınlığın kendisinin de aşkın olmasının gerekip gerekmediğini tartışır. Veya sorun şudur: Catherine Keller'in nükteli bir ifadesiyle 'suyu ıslatmak gibi imkânsız bir girişim olarak' aşkınlık fikrini bir yana terk etmeli ve aşkınlığın "ötesini" Şeytan gibi arkamızda mı bırakmalıyız! Bunun sebebi, diye sorar editör 'klasik aşkınlık kavramı veya sözcüğünün yeterince ileri gidemeyişi ve bizim ilerlemek zorunda oluşumuz mudur? Veya çok ileri gittiğinden daha dünyevi bir hayat için iyileştirilmesi mi gerekir?'

Jean-Luc Marion ve Gianni Vattimo'dan gelen birbirine tüümüyle zıt iki yanıt, felsefi ihtilafların paradigma kökenli doğasını yansıtmaktadır. Editör bunları "hyper-transcendence" (aşırı aşkınlık, daha çok aşkın kılınan aşkınlık) ve "post-transcendence" (aşkınlık-ötesi, bir kenara bırakılan aşkınlık) şeklinde isimlendirir. Kışkırtıcı *God without Being*<sup>6</sup> kitabının yazarı Jean-Luc Marion "varlık" kelimesini bir "put" veya "Tanrı olmayan" şeklinde düşünür ve 'Tanrı'yı varlık olmadan düşünme' girişiminde bulunur. Bununla Levinas'ın 'Yahudi' tezini genişleterek 'klasik aşkınlığın "ontolojik" içkinlik içinde tutsak edilmiş olduğu fikrinden' kendi

<sup>5</sup> *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*, Ed. John D. Caputo & Michael J. Scanlon, Indiana University Press, 2007.

<sup>6</sup> *God Without Being*, Jean-Luc Marion, The University of Chicago Press, 1995.



Hıristiyan inancına varır. Burada önemli olan hem Levinas hem de Marion için klasik aşkınlık fikrinin artık yetersiz kaldığıdır. Veya editörün de ifade ettiği gibi 'ontolojik bir putperestlik içinde tutsak kalmıştır. Daha basit bir dille postmodern bahane şöyle ifade edilebilir: Bırakalım Tanrı'nın aşkınlığı varlık ve yokluk zıvalarının dışında kalsın. 'Varlığın' (existence) zıddı olarak da onun olumsuz olan yokluk (non-existence) değil de oluş ve hiçlik ikiliğini aşan varlık olmayan (not-existence) kavramı tercih edilir. Eğer Levinas ve Marion 'ontolojik aşkınlığın' tuzağından kurtulmak istiyorlarsa, Vattimo yeryüzüne indirilmiş olan aşkınlık sorgulamasını/soruşturmasını talep etmektedir. Ona göre hem klasik 'aşkınlık' hem de postmodern 'aşkınlık ötesi' bir tür mitolojileştirme veya yabancılaştırma olarak görülebilir, yani 'bize ait olanı alıp yabancı bir kuvvet veya güç haline getirmektir.' Vattimo'nun kendi teklifi ise küçültülmüş, ele avuca sığan ve dünyevi bir aşkınlıktır; böylelikle Hıristiyan bedenleşme düşüncesinin yeni bir okunuşuna varılır. Böylelikle yazar eserleri 'seküler teoloji' başlığı altında sınıflanan –aralarında 'Tanrı'nın Ölümü' savunucuları ve 'Süreç Teologları' da bulunan– yazarlar safına katılır, bu başlık editör tarafından da Vattimo'nun konumunu en iyi tanımlayan kavram olarak görülür. Postmodern tartışma bedenleşmenin bu postmodern okumaları (aşkınlık–içkinlik muamması) dışında cinsiyet ve cinsellik gibi mevcut meseleler hakkında kökten görüşleri de barındırmaktadır.

Şüphe yok ki bu eserde tartışılan konuların Müslümanlarla ilgili çok azdır, hatta hem Müslüman hem de Hıristiyan muhafazakârlar için oldukça saldırgandır. Bu, İslâm'ın aşkınlık sorunu karşısındaki konumunun Kitabı Mukaddes teologlarına göre daha hassas durumda olmasına rağmen böyledir. Burada altı çizilmesi gereken şey, Müslümanlar için aşkınlığın önemi ve anlamı her şeyin yaratıcısı, Rahman ve Rahim olan bir tek hakiki İlah inancından kaynaklanır. Bu durumda aşkınlık sadece insan muhayyilesinin ürünü bir hayalet, teolojik bir topos veya nihilizmin bir parçası değildir. Tanrı'nın aşkınlığını savunmak, teolojiyi hakikatin hakimi rolü verilen insanın bir meşgalesi haline indirgeme çabasına da mani olur ki bu postmodern teologların kendi spekülâtif teolojileri

için arzu ettikleri bir durumdur. Dolayısıyla teolojinin rolü İslâm'da (ve Yahudilikte) Hıristiyanlığa nazaran daha azdır.

'Hıristiyanlar nazarında modernlik sorununun kozmolojik ve Müslüman dünyasında ise sosyolojik olduğu söylenmiştir.' Ayrıca modern İslâm'ın modern Hıristiyanlığın aksine büyü bozulmuş bir İslâm olmak zorunda kalmadığı da öne sürülmüştür.<sup>7</sup> Benim görüşüm, Hıristiyan Tanrı anlayışının Mesih'in hayatı ve misyonunun anlatımına (mit) sıkıca bağlı olmasından dolayı –anlatı icadı anlamında küçültücü bir ifade kastedilmeyen– mitolojik tabirinin bu bağlamda daha çok uygun olduğudur. Ayrıca Hıristiyanlık teolojisi Hıristiyanlığın kötülük problemine karşı ileri sürdüğü çözümden de ayrı tutulamaz ve Hıristiyanlığın Tanrısı'nı kendini alçaltma (knosis) kavramını bir yana atarak bedenleşmenin kurta- rıcı dramından ayrı düşünmek mümkün değildir. Başka bir deyişle, Hıristiyan kurtuluş teolojisi modern fiziğin kozmoloji karşısındaki durumunda kendi meseleleriyle yüz yüzedir. Fakat buradaki anahtar sorun aşkınlıktır, Tanrı'nın ödün vermez aşkınlığından dolayı bu böyledir ki 'büyü bozma' sorunu İslâm'da daha az vahimdir. İslâm düşüncesinde Tanrı her şeyi aşar; hatta kozmosu ve fiziğin natüralist olanları da dâhil bütün kozmolojileri de aşar. Dolayısıyla aşkın olanın içkin olanla karşılaştığı yer teoloji değil hukuktur, işte bu yüzden modernlik sorunu ve onun büyü bozma girişimi en şiddetli şekilde İslâmi düzen ve bilinçte etki eder. Dolayısıyla bunun 'sosyolojik' olarak nitelenmesi önemini azaltmaz. Çünkü Modernlik, İslâmi bilgi sahibi olma yöntemi üzerinde kökten etkiler yapmamakla birlikte Müslüman olarak amel etme yolları üzerinde etkisi çok büyüktür. Aslında bu durum Hıristiyanlıktan ziyade İslâm ile daha çetrefilli ama üretken bir çatışmaya yol açabilir.

Sekülerizm, sık sık iddia edildiği gibi Hıristiyanlığın gayri-meşru çocuğudur. Müslüman bir okuyucu için sekülerliğin sadece köken itibariyle değil özü itibariyle de teolojik olarak bağlı olduğu

<sup>7</sup> Mark R. Woodward: 'Modernity and Disenchantment of Life,' John Meuleman (Ed.): *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity* içinde, London, RoutledgeCurzon, 2002, s. 113.

yerin Hıristiyanlık olduğu kesinlikle gözden kaçmayacak bir şeydir. Bir doktrin olarak sekülerizm geleneksel Hıristiyan dogması bedenleşmeden düşünülemez, bu dogma sadece Hıristiyan Tanrı kavramını tanımlamakla kalmaz aynı zamanda onun canlanışının izini süren sonsuz kurtuluşçu şiddet çevrimleri bir yana, normatif anlamda 'Hıristiyan siyasetinin' ruhunun özelliklerini de verir. Seküler devlet fikri doğrudan doğruya bedenleşmiş Tanrı'nın teolojik tasavvurundan aktarılmıştır. Kralın 'iki bedeni' de Hıristiyan maskelere bürünür.<sup>8</sup> 'Seküler teoloji', İslâmi bakış açısıyla bir sapıklık olabilir ama nesnelerin Hıristiyanlıktaki düzeni içerisinde bir anormallik veya sapma olarak görülemez. Dinin siyasetle danişıklı dövüşü Hıristiyan geleneğinde savunucularının kavrayabileceğinden veya sekülerizmin avukatlarının dürüstlikle kabul edebileceğinden çok daha derin bir şekilde sıkı fıkıdır. Hiç kimse çağdaş siyasetin binyılcı iddialarını John Gray'dan daha vazih bir şekilde ortaya serememiş ve inanç merkezli bu şiddetin peri masalının siyasi tartışmaların nakaratlarına nasıl dönüştüğünü gösterememiştir. Onun *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* isimli eseri kurtarıcı veya devrimci şiddetin soybilimini ve günümüzün seküler olduğu iddia edilen dünya düzeninin ütopyacı hayalleri içindeki yerini ustalıkla sergiler.<sup>9</sup> Çağdaş tarihin siyaset teorisinin aynasından yansıtılan bu aydınlatıcı anlatısı ile John Gray, okuyucunun, zamanımızın ideolojik mayın tarlasını özgüven ve cesaretle geçmesine yardım eder.

Gray 'modern siyaset'in 'dinler tarihinde bir bölüm' olduğunu söylemekten çekinmez. Daha daraltılmış bir ifade ile 'modern zamanların seküler terörü, Hıristiyanlığı tarih boyunca izleyen şiddetin mutasyonlu bir şeklidir.' *Black Mass*, seküler çağımızın güvenilir bir anlatısı olduğu kadar Charles Taylor'un anlattığı hikâyenin uykularımızı kaçırın bir şeklidir. Daha çok alkış alan kitaptan kısa oluşuyla ayrılır fakat anlaşılabilirlik ve inandırıcılık açısından kuzeni için bir kıskançlık kaynağıdır. Son iki yüzyılın

<sup>8</sup> Krş.: Ernst H. Kantorowicz: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1997 (İlk neşir tarihi 1957)

<sup>9</sup> *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, John Gray, London, 2007.

ütopyacı hayalleri ve insani kâbusları üzerinde yoğunlaşmasına rağmen, sürmekte olan 'Teröre Karşı Savaş'ı doğru tarihi ve ideolojik perspektife yerleştirmeye çalışan harikulade bir girişimdir. Aydınlanma çağında başlayan metafizik, semadan dünyaya doğru dönüşümün Hıristiyan köklerini araştırmakla başlayan yazar 'Kıyametin Amerikanlaştırılması'ndan önce Avrupa'da terör ve despotizmin hâkimiyetine kadar uzanır. Ayrıca Gray, tarihte kurtuluş mitinin (Tanrı'nın dünyayı bedenleşme vasıtasıyla *burada ve şimdi* kurtarışı anlatısının sekülerleşmesi) 'Hıristiyanlığın insanlığa en müphem hediyesi' olduğunu iddia eder. Aslında 'bu mitin sebep olduğu inanç temelli şiddet, doğuştan bir Batılı bozukluktur'. Bu durumda Irak'taki savaş, 'yeni yüzyılın ilk ve muhtemelen son ütopyacı deneyidir.' Kitabın sonunda 'kıyamet sonrası' dünya için bazı temkinli öngörüler sunulmaktadır.

Gray 'radikal İslâm' olgusu ve onun Batı karşıtı hedefleri ve şiddeti yücelten yönü hakkında öne sürdüğü birkaç yorumda bu hareketin Batı modernliğinin bir evladı olduğu iddiasını yineler: 'İslâmi hareketler şiddeti yeni bir dünya yaratmanın vasıtası olarak görür ve ortaçağa değil modern Batı'ya aittirler. "İslâm faşizmi" sözleri, İslâmcılığın Batı düşüncesine olan daha geniş çaplı borçlarını da belirsiz hale getirmektedir. O sadece şiddetin yeni bir toplumu doğuracağına inanan faşist bir hareket değildir, tıpkı Lenin ve Bakunin gibi. Dolayısıyla radikal İslâm da aynı ölçüde İslâmi Leninizm veya İslâmi anarşizm şeklinde isimlendirilebilir. Ancak Radikal İslâm'ın en yakın ilişkisi, Rousseau tarafından yorumlanan ve Fransa Terörü'nde Robespierre tarafından uygulanan popüler iktidarın liberalizm karşıtı teorisiyledir ve bu durumda en iyi tanımını İslâmi Jakobencilik olur. Özetlersek, 'kıyametçi mit ile ütopyacı ümitlerin bir karışımı' olan radikal İslâm, İslâm geleneğinden bir kopuştur.

Elimizdeki parlak fakat korkutucu bir kitaptır, sadece başlığındaki seçim (Black Mass – Kara aşai rabbani ayini – Hıristiyan aşai rabbani ayininin geriye doğru icra edildiği çarpıtılmış bir ayin) ve binyılcı projelerin ne kadar anlamsız olduğunu gösterme-

siyle değil, insanın kendisini aşma becerisine olan inancının eksikliğiyle de iç karartıcıdır. Gray'in ütopya karşıtı düşünceleri arasında birazcık teselli vermeye en çok yaklaşanı ise jeopolitik açıdan canlı bir ahlâki gerçekçilik izlenimi veren birlikte var olmaya, yani insan hayatının çeşitliliğini kendi içinde iyi olarak kabul etme imkânına dair söyledikleridir. 'Geçmişte olduğu gibi gelecekte de otoriter devletler ve liberal cumhuriyetler, teokratik demokrasiler ve seküler tiranlıklar, imparatorluklar, şehir-devletleri ve pek çok karma rejim' olacağına bizi ikna eder. Gray'in öne sürdüklerinden açıkça anlaşılır ki eğer ideolojiler bizim dünyayı değiştirmemizi talep ediyorsa onun talebi de dünyaya olduğu gibi katlanmamızdır. Ancak seküler ütopyaların yerini dinin alması veya uluslararası ilişkilerin cihat ve haklı savaş söylemleriyle ortaçağa taşınması, Gray'in değer vereceği gelişmeler değildir. Elbette bizim de. Sekülerizmi bir kurtuluş doktrin olarak reddetme sebeplerimiz her ne olursa olsun insanlığın kesrette birliği, farklılıkların ve çeşitliliğin sevinçle karşılanması ve gerçek insani siyasetlerin ortaya çıkması hayalinin sırf seküler bir maskeye büründü diye yok olmasına izin vermemeliyiz.

İslâm'ın ne ruh-beden ikiliği ne de din ve (tarihsel) dünya ayrımı gibi kamburlarının olmadığını akılda tutmamız gerekir. Dinin tam zıddı dünya değil zamandır (*dehr*). *Dehr* tam olarak gelip geçicilik mânâsına gelir ve klasik İslâm'da aşkınlığın zıddını temsil eder. Zaman bütün değerleri yok eder ve hem ahlâki hem de zihni hiçliğin babasıdır. Eğer sekülerizm sadece metafizik iddialarında köktenci oluyorsa ve eğer sadece her tür aşkınlığın reddiyle aynı mânâyâ geliyorsa ve yine eğer sadece *eon*, *dehr* ve *seculumun* dışında bir şeyin var olmadığını iddia ediyorsa, o zaman kendisini sadece İslâm'ın zıddı olarak sunmaktadır ve kendisini sadece diyaloga yer bırakmayan mutlaklaştırıcı bir anlayış türüne dönüştürür. Bu seküler (*dehri*) anlayışın Müslüman radikallerin de zihinlerini ele geçirmesi ciddi bir paradokstur. Tam da Hegelci ruha uygun olarak İslâm'ı, yani Allah'ın rızasına uymayı, hemen burada, şu anda gerçekleşecek olan kudretli bir tarihsel projeye dönüştürürler! Açıkcası sekülerizm bir siyasi uzlaşma veya insanın tarihin

dünyasını inşa etme girişiminden ziyade bir nihilizm doktrini ve aşkınlığın reddi olarak İslâm'ı içinden tehdit etmektedir. Tekrar sonuca gelecek olursak, ne tarih ne de dünya varlığın uzlaşma zeminin dışında tutulmaz. Hiçbir kutsal ve dokunulmazlık tanımayan şey ise nihilizmdir. Her anlam arayışını anlamsız kılar.

Bir modern düşünür için sekülerizm, şüphe duymaksızın ve çekinmeksizin zamanımızın en üstün değerini temsil etmektedir; "hem sekülerleşmiş inanç hem de sekülerleşmeye inanç olarak ilerleyen fikir."<sup>10</sup> Sekülerizm kesinlikle akademik bir teori ve tanımlayıcı bir etiketten fazla bir şeydir. Siyasi bir doktrin olarak seküler (dünyevi) olanla hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ilişkilidir.<sup>11</sup> Sekülerizm hakkındaki mevcut tartışmaların büyük bir kısmı inatla 'İslâm fobi'yi sürdürmüyorsa, belirgin bir şekilde önyargılıdır. Batılı akademinin kadrolarında istihdam edilmiş modernist düşünürler arasında bile yaygın olan bir duygu vardır ki hâlihazırdaki entelektüel iklim bunu yok saymamıza imkân vermemektedir: İslâm *seküler-liberal engizisyon* önünde günah çıkarmak zorundadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla 'İslâm köktencililiği' olgusunu ele alan ciltler dolusu yeni çalışmaya rağmen İslâm ile şu dünyevilik, aşkın bir inancın buyruklarıyla dünyevi varoluşun gerekleri arasındaki ilginç ilişkiye dair çok az şey bilinmektedir. Mevcut siyasi hava İslâm'ı tarihsel ve varoluşsal açılardan görmeyi hemen hemen imkânsız kılmaktadır. İslâm hiçbir insan katsayısının olmadığı bir sayı halini almıştır. Batı'yı tanımlar, Avrupa projesinin genişlemesine sınırlar koyar, özgürlük taraftarlarının kendi kendilerine gurur duymaları için fırsatlar sunar, Avrupa'daki pek çok ulus-devletin kimlik krizi sorunlarını çözer, hümanistlerin kendi ülkülerine ihanet edebilmeleri için ihtiyaç duydukları bahaneleri sağlar ve akademisyenlere, Müslümanların gerçek yaşamlarını göz ardı

<sup>10</sup> Vattimo, Gianni: *The End of Modernity*, Polity Press, 1988, s. 100.

<sup>11</sup> Asad, Talal: *Formation of the Secular*, Standford university Press, 2003. Sekülerizmin tarihi ve antropolojisi için önemli bir yer tutan Asad'a göre 'seküler ne dinin ardından gelen bir sürekliliktir... (ayrıca) ne de ondan bir kopuştur... kökeni itibarıyla sekülerizm ne biriciktir ne de tarihi açıdan süreklidir' (25). Asad'ın iddiaları kendisinin deyimiyile 'sekülerin zaferleri tarihine karşı ileri sürülmüştür.'

<sup>12</sup> Mahmood, Saba: *Politics of Piety*, Princeton University Press, 2005, s. 189.

ederek en uçuk meta-anlatılarını ortaya atabilme fırsatı verir. Avrupa akademisindeki çerez kabilinden tek istisna Fransız bilim adamı ve araştırmacı Olivier Roy'dur. İslâm ve Orta Doğu hakkında ne yazmışsa hepsini ampirik araştırmalara dayandırır; kişileri hiçbir zaman abartılar taşımaz, analizleri hiçbir zaman tutarsızlık göstermez, karşılaştırmaları asla tuhaf kaçmaz, yargılarında inatçı değildir, sözleri polemik içermez, hümanizmi ikircikli değildir ve vardığı sonuçlar taraflı değildir. Aydınlanmanın ideallerini ciddiye alır, sözleri zihni besler ve okunması zevklidir.

Roy, *Secularism Confronts Islam* isimli eserinde İslâm'ın demokrasi ve sekülerizm ile bağdaşabilirliği hakkında sürmekte olan taraflı tartışmaya mütevazı ve bilgilendirici bir katkı sağlar.<sup>13</sup> Orijinal kitap, hükümetin başörtüsünü devlet okullarında yasaklamasından sonra yaşanan çok kültürlülük şamatasının en şaşalı günlerinde Fransa'da yayınlanmıştı; Roy, en başta 'İslâm hakkında Batı'da sürdürülen tartışmada seferber edilen paradigma ve modellerin Müslümanların gerçek uygulamalarını çok az yansıtabildiğini' söylemek zorundaydı. Ancak tartışmanın biçim özellikleri şaşırtıcı bir şekilde ortadaydı, entelektüeller sosyolojiye başvurmak yerine 'medeniyetler çatışması' üzerine tartışmayı tercih ettiler. Bununla birlikte Roy bile Fransızların İslâm'a yönelik tepkisinin daha büyük bir problem olan 'Batılı kimliğin' bir semptomu olduğunu görmekte gönülsüz değildi. Ayrıca 'tartışmanın tahrik edici şiddetinin' –veya İslâm fobinin– uluorta sergilenmesi 'günümüzde Fransa'daki İslâm sorununun varoluşsal bir sorun olduğunu göstermiştir: İslâm, ülkenin kimliği üzerinde veya kurumlarının doğası hakkında soru işaretlerinin doğmasına yol açmıştır'. Bu bağlamda kendisini şu soruyu sormak zorunda hisseder: 'İslâm böyle bir tehdit olabilir mi veya Fransız kimliği öyle bir krizle karşı karşıya kaldı ki birkaç yüz başörtülü kız ve sakallı vaiz onu bastırabiliyor, öyle mi?' Açıkçası bir çoğulculuk teorisi olarak sekülerizm ve bir tekdüzelik uygulaması olarak sekülerizm Cumhuriyet'te bir arada bulunabilmektedir!

Bununla birlikte Roy, sekülerizm ve laiklik arasında teorik bir ayrıma gider; birincisi Anglo-Sakson dünyasında ikincisi ise Fransa'da ortaya çıkmıştır. Laiklik hem tarihsel hem de siyasi olarak Fransa'nın (ve Türkiye'nin!) devlet ideolojisi ile özdeşleştirilmiştir, din karşıtı değilse kesinlikle kilise karşıtıdır. Anglo-Sakson türü ise dine karşı tutumunda daha tarafsızdır. Tarihi gelişme ile sekülerleşme sürecinin el ele gittiği toplumsal öngörüsüne sahiptir. Sekülerleşme tarihin ilerleyişine kazanmış bir fermandır ve bu yüzden de devletin müdahalesine ihtiyacı yoktur. Tarihsel açıdan Fransa'nın bir istisna olduğunu bildirir: 'Belki de Fransa devlet zoruyla sekülerizmin benimsetilmesi için dinle mücadele eden tek demokrasidir.' Ayrıca Fransa'daki *laïcité* Batı sekülerizminin kendisini ya hukuki *laïcité* (bizim dağarcığımızdaki yöntem olarak) ya da ideolojik *laïcité* (bir devlet doktrini olarak) şeklinde ifade eden öfkeli, siyasi ve ideolojik bir türüdür. Ayrıca Avrupa kimliği meselesi de Hıristiyanlık ve sekülerizm arasındaki ilişki hakkında zihinde sorular uyandırır. Yazar okuyucuya bir hatırlatmada bulunur, 'Katolik kilisesi daima sekülerizmle ve din-devlet ayrılığıyla mücadele ederken' Protestanlık gerçek bir dini canlanma için gerekli bir durum olduğu gerekçesiyle bu ayrılığı desteklemiştir. 'Dolayısıyla sekülerizm Katolik ve Protestan toplumlarda farklı bir yol izlemiştir –birincisinde inanca karşı, ikincisinde inancın yanın-da– öyle ki tek bir Batı'dan söz etmek zordur.

*Kulturkampf*'ın bu arka planına ve 'bütün bir Batı için yeni bir tehdit olan din ve siyaset arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasına' dair belirsiz soruya karşı Roy, sorunu bir çerçeveye oturtmak için tarihsel bilgi ve sosyal analizdeki abidevi gücü vasıtasıyla kendi karşı iddiasını öyle bir yolla ortaya koyar ki sosyal gerçekler bir çözüme olanak verecek şekilde yerli yerine oturur. Bu da kitabın başlıca meziyetidir: Heybetli meta-teorilerin entelektüel sefaletini ve ahlâki çöküntüsünü ortaya serer. Ayrıca nazik bir didaktik sese sahiptir ve analitik kavrayışı her zaman tatmin edicidir. Roy'un eseri bir bilim adamının arabulucu olabileceğini yeterince açık bir şekilde gösterir ve böylesi bir tarih bilgisi, ayrıntılı ve karmaşık konulara dair bilgisi, entelektüel katkıya ve ahlâki inatçılığa



en iyi çaredir. Bu yolla İslâm veya Sekülerliğin tabiatına dair pek çok hurafeyi de defetmiş olur.

Roy'a göre gündelik hayatı azınlık olarak tecrübe etmeleri Müslümanların kendilerine dayatılan sekülerizmle baş edebilmek için hem yerel hem de evrensel yeni pratikler, uzlaşmalar ve düşünceler geliştirmelerine neden olmuştur. Fakat 'bunun İslâm'ın birkaç yalıtılmış düşünür dışında hiçbir zaman sekülerliği tecrübe etmediği mânâsına gelmeyeceğinin' farkındadır, 'ancak bu konuda düşünmeye asla ihtiyaç duymamıştır.' Roy bu kitabında, Müslümanların aslında iki alanı, hem din hem de seküler toplumu ihmal etmeyen bir dili üreterek *laïcité* taleplerine uyum göstermekte oldukça başarılı olduklarını göstermektedir. Kamusal alanın tarafsızlığını hukuki zorunlulukları değiştirmeden kabul ederler. Roy, Müslüman düşünürlerin Müslümanların kimliklerini müminler olarak muhafaza ederek onların seküler dünyada etkin bir şekilde yaşamalarını mümkün kıldıklarının farkındadır. Fakat bunun ötesinde Müslümanlar kendi tarihsel tecrübeleri vasıtasıyla mevcut sekülerizmle hesaplaşmak zorundadır. Peygamberin dönemi hariç hiçbir zaman teokrasi yaşanmamıştır. Daha da somutlaştırsak Sünni İslâm'da 'ne kilise olmuştur ne de devlet kutsallaştırılmıştır. İktidar sözleşmeye dayalıydı, halkın iradesi yüzünden değil de kendisinin değişken oluşu yüzünden...' Ayrıca siyasi iktidar asla aşkın veya kutsal olmadı; ne de hukukun kaynağıydı. Bütün bunlar ispatlanmış gerçeklerdir, 'fakat inanç sahibinin somut davranışlarıyla ilgilenen din sosyolojisinin temel prensiplerini İslâm'a uygulamak konusunda bir isteksizlik mevcuttur.' İslâm'ın sekülerizmle olan uyumsuzluğu basitçe *laïcité* tarafından uydurulmuş bir hurafedir.

Belki de Edward Said'e uyararak sekülerlik ve sekülerizm yerine 'dünyeviliği' koymanın vakti gelmiştir. Dünyevilik kavramsallaştırmasının doktrinleşmiş sekülerizmin siyasi iddialarını kaçınılmaz bir şekilde meşrulaştıran sekülerlik kavramından farklı olduğuna inanıyorum. Dünyevilik alternatif bir tarih görüşü sağlar; bu görüş 'bilimsel materyalizmin' acımasız gerekliliğini veya

Hıristiyan teodisesinin kurtarıcı ümitlerini bir yana bırakır. Ayrıca Allah'ın halifesi ve yeryüzünün muhafızı Ŗeklindeki İslâm'ın kendi insan g r Ŗ yle de daha çok uyumludur.



Reclaiming History  
without Renouncing God:  
Islam, Secularism and the Quest for Worldliness

---

**Citation/ :** Manzoor, S. Parvez, (2008). Reclaiming History without Renouncing God: Islam, Secularism and the Quest for Worldliness, Milet ve Nihal, 5 (2), 129-145.

**Abstract:** It is clearly seen that secularism dominates the master-narratives of our age. It has a fundamental assumption that human mind is progressing and it is the only source of every knowledge, ethics and sacredness. So, secularity is not just a theory of governance or a rejection of the ecclesiastical authority but a doctrine. The history of secularism shows that it sanctified itself as a source of the ultimate truth. But a close examination may reflect that secularity has its roots deep inside the Christian mentality; it is closely related to the redemptive violence, the notion of incarnate god and apocalyptic visions in Christianity. On the other hand, among secularist intellectuals, Islam is depicted as an antithesis of the secular worldview and its pluralist values. This approach disregards the faith-world relation in Islamic belief and centralizes the binary conflicts of Western ethos. Furthermore, the existence of Muslim minorities in the Western countries makes the matter more complicated as well the development of these minority groups reflects the weaknesses of secular claims on Islam. The conflicting nature of the self-definition and self-assertion of secularism and its deterministic approach to the history can be overcome through an alternative concept 'worldliness.'

**Key Words:** Secularism, transcendency, worldliness, laicism, Muslim minorities.

---





Ađlama duvarı yakınında başında kipaşı ve tefilliniyle birlikte sabah duasını okuyan Yahudi bir genç, Kudüs.

# Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları

Salime Leyla GÜRKAN\*

---

Atıf/©: Gürkan, Salime Leyla, (2008). Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 147-159.

**Özet:** Toplumların dini ve siyasi tarihinde önemli yer tutan reform ve ıslahat hareketleri, özellikle modern dönemde gerek Batı'da gerekse Doğu'da büyük tartışmalara ve kırılmalara yol açmış konulardandır. Konunun siyasi boyutundan ziyade dini boyutuyla ilgilenen bu makale, reform ve ıslahat kavramlarını Yahudilik örneğine atıfla ele alıyor. Bu bağlamda Yahudi tarihi boyunca ortaya çıkan önemli ıslahat ve reform hareketleri, bu hareketler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ile bilhassa modern dönemde ortaya çıkan Yahudi reform hareketiyle birlikte reform anlayışının Yahudi geleneği içerisinde kazandığı mânâ ve biçim üzerinden değerlendirmelere yer veriyor.

**Anahtar Kelimeler:** Reform, ıslahat, Karâilîlik, Hasidîlik, Reform Yahudilik.

---

Fransızca kökenli 'reform' ve Arapça kökenli 'ıslahat' kelimeleri genellikle birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Buna göre her iki kelime de yeniden şekil vermek veya değişiklik yapmak suretiyle kötüye giden veya yetersiz hale gelen bir düzeni, sistemi ya da kurumu iyileştirme, düzeltme veya geliştirme mânâlarını içermektedir. Bu iki kullanımda ortak olan bir diğer önemli nokta ise iyileştirme ve düzeltme kapsamında bir nevi öze ve asla dönüş bazen de özü ve aslı koruma vurgusudur. Bu vurgu aynı zamanda reform ve ıslahat faaliyetini devrimden farklı kılan

---

\* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

husus olmaktadır. Fakat söz konusu mânâ ve vurgu ortaklığına rağmen makale boyunca, pratik sebeplerden dolayı, ıslahat ve reform kelimeleri iki ayrı tarzı ifade etmek üzere kullanılacaktır. Bu ayrıma göre “ıslahat” ile belli bir sapma veya yozlaşma sonrası ortaya konan düzeltme teşebbüsleri, “reform” ile yeni şartlar karşısında başvuru olan yenileme arayışları ve buna bağlı düzenlemeler kastedilmektedir.

Konunun Yahudi geleneğini ilgilendiren kısmına geçmeden önce ıslahat ve reform kavramlarının yaptığı çağrışımlar üzerine bir açıklama yapmakta fayda var. Hemen tüm dini geleneklerin aşına olduğu bu iki kavram modernite ile birlikte sadece dini alanla sınırlı kalmayıp hayatın siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarını da kapsayacak şekilde geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Özellikle İslâm dünyası söz konusu olduğunda, İslâm’ın değişen şartlara uyum sağlama yeteneğini ifade eden ve bu mânâda İslâm geleneğinin önemli bir özelliği olan ‘tecdid’ yani yenileme faaliyetinden farklı olarak, reform ve ıslahat hareketleri modernleşmenin sonucunda ve modernleşmeye cevaben ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da dışarıdan kaynaklanan bir tür dayatma ve zorlama biçiminde algılanmış ve İslâm toplumunda derin sosyal ve siyasal kırılma ve çatışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bu iki kavram, özellikle de reform kavramı, İslâm dünyasında genellikle olumsuz çağrışıma sahip olagelmıştır. Yahudi geleneğinde de en iyi bilinen ve kendisini bu isimle tanımlayan reformist hareket modernite sonucunda ortaya çıkmış olmakla birlikte, reform kapsamında görülen Yahudi akımların varlığı modernite öncesine gitmektedir. Yine Yahudi geleneğinde de reformist karakterli hareketlere ve buna bağlı olarak ortaya çıkan oluşumlara uzun süre direnç gösterilmiş olmakla birlikte, günümüz Yahudiliği söz konusu olduğunda özellikle kökeni modernite öncesine dayanan bu tip oluşumlar Yahudiliğin ana akımına belli ölçüde entegre olmuş veya müstakil bir grup olarak benimsenmiş durumdadır. Modern Yahudi Reform oluşumları ise, Ortodoks Yahudilerin gözünde ve buna bağlı olarak modern İsrail devletinde hâlâ meşruiyet kazanmamış olmasına rağmen, özellikle Kuzey

Amerika'da ve bazı Batı Avrupa ülkelerinde Reform Yahudilik kendini en güçlü Yahudi mezhebi olarak kabul ettirmiştir. Dolayısıyla İslâm dünyasında reform kelimesine yüklenen olumsuz çağrışımın, Yahudiliğin geçirdiği süreç ve reform hareketlerinin aldığı biçim itibariyle, Yahudi dünyası için fazlaca geçerli olmadığını belirtmek gerekir.

Söz konusu hareketlere tek tek göz atmak gerekirse, dört bin yıl gibi uzun bir geçmişe sahip olan Yahudi geleneğinde, mezhepsel bölünmeler oluşturacak şekilde ortaya çıkan ve etkileri hâlâ devam eden farklı reform hareketlerinin yanı sıra geniş ölçekli ıslahat girişimlerinden de bahsetmek mümkündür.<sup>1</sup> Yahudiliğin ilk evresi olarak kabul edebileceğimiz İsrailoğulları tarihinde öne çıkan iki ıslahat denemesi mevcuttur. Bunlardan ilki, güneydeki Yehuda Krallığı'na otuz bir yıl süreyle liderlik eden Kral Yoşiya'nın, kuzeydeki İsrail Krallığı'nın Asurlular tarafından yıkılmasından ve seleflerinden Kral Hizkiya'nın benzer bir ıslahat girişiminden tam bir asır sonra, İsrail dinini ve ibadetini merkezileştirmek amacıyla başlattığı Tevrat'a ve monoteizme dönüş hareketidir (MÖ 620). Kral Yoşiya uzun süredir kayıp durumdaki Musa'nın 'Şeriat Kitabı'nın bulunmasıyla birlikte,<sup>2</sup> bu kitabın ön gördüğü monoteist ve merkezî ibadet vurgusundan hareketle, mevcut politeist düzene karşı savaş açmış ve Tevrat monoteizmine dönüş hareketini başlatmıştır. Bu bağlamda, Tanrı ile Musa önderliğindeki İsrailoğulları arasında Sina'da gerçekleştirilen ahde paralel olarak mevcut Yehuda halkı adına Tanrı'yla yeni bir ahit yapmış, Kudüs'teki Süleyman Mabedi'ni putlardan ve putperest din adamlarından arındırmış, Mabet dışındaki farklı ibadet yerlerini yıktırılmış ve pagan-politeist unsurlar taşıyan ibadet biçimlerini ve sair uygulamaları yasaklamıştır. Fakat bu hareket uzun ömürlü bir etkiye sahip olmadığı gibi yakında vuku bulacak olan krallığın

<sup>1</sup> Konu üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. Abraham Cronbach, *Reform Movements in Judaism*, New York: Bookman Associates, 1963.

<sup>2</sup> Bu kitap ilmî çevrelerde Tevrat'ın son kısmını oluşturan Tesniye kitabı ile özdeşleştirilir. Tesniye kitabının en önemli özellikleri arasında Tanrı ile İsrailoğulları arasında Sina'da yapılıp Moav'da yenilenen ahit teması, Tevrat'ın verilmesi ve muhtevasına yönelik detaylı anlatım ile açık olarak monoteizmi vurgulayan ifadeler yer alır.

yıkımını da engelleyememiştir. Nitekim Yoşiya'nın ölümünden sonra yerine geçen oğlunun krallığı döneminde monoteist inançtan tekrar sapmalar yaşanmış; kısa süre sonra da Yehuda Krallığı Babilliler tarafından yıkılıp başta din adamları ve ileri gelenler olmak üzere Yahudi toplumunun önemli bir kısmı Babil'e sürgüne gönderilmiştir.<sup>3</sup>

İsrailoğulları tarihindeki ikinci bir önemli ıslahat denemesi ya da süreci ise, Babil'in Perslerin hâkimiyetine geçmesiyle birlikte yarım asırlık Babil Sürgünü'nün (MÖ 586-538) sona ermesi ve İsrailoğulları'nın Filistin'e dönüşüyle başlamıştır. Pers yönetiminin izniyle Filistin'e dönen ilk grup tarafından Mabet yeniden inşa edilirken (MÖ 515), daha geniş çaplı bir ıslahat girişimi ise bir sonraki Yahudi grubu arasında yer alan yazıcı-din âlimi Ezra ve yönetici Nehemya tarafından gerçekleştirilmiştir (MÖ 444-420). Özellikle Ezra, Yahudi toplumunu Tevrat kuralları etrafında yeniden yapılandırma gayesiyle Tevrat'ın ihyası—ve standartlaştırılması—mahiyetindeki benzer bir hareketin öncülüğünü yapmıştır.<sup>4</sup> Bu ikinci ıslahat denemesi, ilkinden farklı olarak başarılı bir deneme olup, bu dönüşümle birlikte Yahudi topluluğu ve Yahudi dini, merkezinde Mabet'in yanı sıra Tevrat'ın yer aldığı ve din adamları ile din âlimlerinin otoritesi etrafında şekillenen tamamen monoteist bir toplum ve din olma hüviyetine kavuşmuştur.<sup>5</sup> Aslında bu iki ıslahat denemesini Yahudi toplumunu monoteist bir toplum haline getirme yolunda verilen bir nevi ölüm-kalım mücadelesine karşılık gelen, dolayısıyla biçimden ziyade öze taalluk eden birer girişim biçiminde görmek mümkün hatta kaçınılmazdır.

Antik dönemle başlayan sonraki Yahudi tarihinde ise üç önemli reform hareketi ortaya çıkmıştır. Önceki ıslahat girişimlerinden farklı olarak bu ikinci tip reform hareketlerini özden çok

<sup>3</sup> Bk. II. Krallar 22-25.

<sup>4</sup> Bk. Ezra 7-10; Nehemya 8, 13.

<sup>5</sup> Önceki monoteist teşebbüslerden farklı olarak Sürgün'den dönüşle birlikte İsrailoğulları arasında monoteist inancın hâkim olması sürecini hazırlayan muhtemel sebeplerle ilgili olarak bk. David Abermach, "Trauma and Abstract Monotheism: Jewish Exile and Recovery in the Sixth Century B.C.E.", *Judaism*, 50/2 (2001), 211-221.

biçim üzerinde ortaya konan ve tepeden ziyade tabandan kaynaklanan değişiklik girişimleri olarak nitelendirmek gerekir. Bu sebeple, söz konusu hareketler Yahudi toplum yapısı ya da dini üzerinde kapsamlı bir değişim yaratmak yerine, mevcut şekliyle ana akıma alternatif ve önemli etkiye sahip oluşumlara ya da bölünmelere zemin hazırlayacak şekilde ortaya çıkmıştır. Bu reform hareketlerinden ilki Karâilik olarak isimlendirilen harekettir. Karâilik, Yahudiliğin ana akımına karşılık gelen Rabbâniliğin esas aldığı yazılı ve sözlü Tevrat kavramını, dolayısıyla Yahudi din âlimlerinin (rabbi/rabban) oluşturduğu yorum geleneğini (Talmud) reddedip, belli bir âlim sınıfının otoritesi yerine doğrudan ve sadece yazılı Tevrat'ın (Tanah) otoritesini esas almış, bu yönüyle eşitlikçi karaktere sahip bir hareket özelliği taşımıştır. Kısa süre zarfında bir mezhep biçimine dönüşen Karâilik, en azından kendi mensuplarının gözünde, sonradan ortaya çıkmış bir hareket olmayıp bilakis sonraki devirlerin ürünü olan Talmud Yahudiliği'ne karşı başından itibaren Musa Peygamberin öğretisinin doğru yorumuna dayalı Yahudiliği, diğer bir ifadeyle otantik ya da asıl olan Yahudiliği temsil etmektedir. Nitekim antik dönemde Filistin'de varlık göstermiş üç Yahudi mezhebinden biri olan ve sözlü geleneği reddedip sadece yazılı Tevrat'ın (Tanah) otoritesini kabul etmeleriyle bilinen Sadukiler ile Karâilik hareketi arasında bu noktada paralellik kurulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Karâilik aslında mevcut bir diğer reform sürecine karşı başlatılan asla dönüş hareketini ifade etmektedir. Burada sözü edilen reform süreci, Helenistik dönemin sonlarında ortaya çıkan dejenerasyon ortamına karşı dini korumak ve sonraki nesillere taşımak amacıyla, Sadukiler'in rakibi ve antik dönemin en etkin Yahudi mezhebi olan Ferisiler tarafından oluşturulup Rabbâni gelenek yoluyla geliştirilen Tevrat'ın ve dolayısıyla dinin yorumlanması hareketidir. Yazıcı ve din âlimlerinin çoğunluğunu oluşturduğu Ferisi hareket, aristokrat Yahudi sınıfının ağırlıkta olduğu elitist ve statükocu Sadukilere karşı eşitlikçi bir grubu temsil etmekteydi. Dolayısıyla Karâilik bu şekilde kendini Sadukilerin devamı olarak tanımlaması ve değişim gerçeğinden hareket eden Ferisi-Rabbani reformuna ya da geleneğine



karşı durması sebebiyle daha statükocu bir hareketi temsil etmiş olmaktadır.

Fakat kökeni itibariyle oldukça eskiye giden Karâilik hareketinin en azından mezhepleşme sürecine girmesinin 8. yüzyılda Babil’de (bugünkü Irak) yaşayan Yahudi din âlimi Anan ben David ile başladığı ve bunun da bir süre sonra kendisi de bir nevi dinî-ilmî elitizme ve tekelciliğe dönüşen Rabbani geleneğe karşı bir başkaldırı biçiminde ortaya konduğu kabul edilmektedir.<sup>6</sup> Anan’ın Sözlü Tevrat’ı ve Rabbani otoriteyi reddetme şeklindeki başkaldırısı genellikle cemaat liderliği konusunda Anan ile diğer Yahudi din âlimleri arasında ortaya çıkan iç çekişmeye dayandırılrsa da, ‘Tevrat’a dönüş’ şeklindeki bu hareketin kısa sürede önemli ve etkili bir mezhep konumuna gelmesi ve günümüze kadar devam etmesi Anan’ın kendi tezini oluştururken eskiden beri mevcut olan Tevrat merkezli anlayışlara dayandığı ve aynı zamanda Rabbani otoritelerden hoşnutsuz olan kesimlerin desteğini aldığı iddiasını kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte Tevrat’a dönüş idealinin öncülüğünü değilse bile bayraktarlığını yapan Anan’ın görüşleri etrafında oluşan bu hareketin gelişiminde, antik dönemde ve Ortaçağ’da varlık gösteren çeşitli Yahudi mezheplerinin yanı sıra İslâm’ın da etkisinin olduğu ileri sürülmektedir.<sup>7</sup> Başlangıçta Anan’a nispetle Ananiyye olarak isimlendirilen hareket, gelişme ve değişim sürecine girdiği 9. yüzyılın ortalarına doğru Karâilik<sup>8</sup> ismini almıştır. Anan’ın ölümünden sonra görüşleri, Babil Yahudi cemaatinin yönetici ve elit sınıfına karşı genellikle fakir tabakaya mensup

---

<sup>6</sup> Karâiliğin kökeni ve ortaya çıkışı ile ilgili geniş bilgi için bk. Cronbach, *Reform Movements in Judaism*, s. 69-74; Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri: Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, Ankara: Alış Matbaacılık, 1993, s. 196-206.

<sup>7</sup> Karâiliğin Sadukiler’in yanı sıra İseviye ve Yudganiye gibi Yahudi mezhepleri ve bilhassa Şia İslâmı’yla benzerliği ve dönemin İslâm yönetiminin Anan’a yönelik desteğiyle ilgili olarak bk. Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 203-204, 292-298.

<sup>8</sup> Karâi ya da Türkçeleşmiş biçimiyle Karay isimlendirmesi, kutsal yazı (Tevrat) anlamına gelen İbranice *mikra* kelimesine atıfla oluşturulan *bene ha-mikra* (Tevrat’ın çocukları/takipçileri), *baale mikra* (Tevrat’ın sahipleri) veya kısaca *karaim* (Tevrat okuyanlar ya da doğru yola çağırınlar) şeklindeki nitelendirmeye dayanmaktadır.

ve kadınların da ağırlıkta olduğu taraftarları yoluyla Filistin'e yayılmış ve burada önemli bir cemaatleşme meydana gelmiştir. Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgali sırasında kıyımdan kurtulan mezhep mensupları Mısır, Anadolu ve Kırım bölgelerine kaçarak burada kendi cemaatlerini oluşturmuş; bir kısmı daha sonra İstanbul'a ve Doğu Avrupa'ya geçmiştir. Karâî anlayışında Tevrat'ın yorumlanması gerekli ve hatta kaçınılmaz kabul edilmekle birlikte belli bir sınıf tarafından lafzi anlamdan uzak çıkarımlara ulaşacak şekilde oluşturulan ve vahiy mahsulü, dolayısıyla tartışmasız otorite konumuna yükseltilen Rabbâni yorum geleneği geçerli görülmemiştir. Bunun yerine Karâî âlimleri tüm farklılıklarıyla beraber ferdî, akılcı, metnin lafzi mânâsına sadık kalan ve herkese açık yorum anlayışını savunmuştur. Dolayısıyla Karâilik, uygulama alanında bazen Rabbâni Yahudilik'ten daha kartı kurallara sahip olsa da, rabbilerin oluşturduğu dinî elitizme karşı—hem kadın-erkek hem de din adamı-sıradan Yahudi ikiliği noktasında—eşitlik ve serbest düşünce ilkelerini savunan ve en azından başlangıç itibariyle yayılmacı karaktere sahip bir Yahudi oluşumunu temsil etmektedir. Karâiler günümüz Yahudi dünyasında gerek sayı gerekse etki açısından küçük bir gruba karşılık gelse de Ortaçağ boyunca kimi dönemlerde Karâî Yahudilerinin genel Yahudi nüfusuna oranı %40'a varan oldukça yüksek rakamlarda seyretmiş;<sup>9</sup> özellikle Tevrat'ın tedvini ve İbranice'nin ilim dili olarak korunmasında ve Yahudiliğin yayılmasında Karâî âlimleri önemli rol oynamıştır.<sup>10</sup>

Yahudi tarihindeki bir diğer reform hareketi de yine Rabbâni Yahudiliğe karşı ortaya çıkan Hasidîlik'tir. Yahudilik adına, Rabbânilığın temsil ettiği din adamı ve din öğrenimi merkezli elit bir oluşum yerine tüm bireyleri ve günlük hayatı dikkate alan populist-mistik bir oluşum ön gören Hasidîlik, bu yönüyle hem dinî

<sup>9</sup> Bk. <http://www.karaites.org/history.html> (Mayıs 2008).

<sup>10</sup> 8. yüzyılda Yahudiliğe geçtiği bilinen Türk Hazar Krallığı'nın (yönetici ve üst düzey kesiminin) benimsediği Yahudiliğin, daha sonra Karâilik mezhebine dönüşen, Tevrat merkezli Yahudiliğe karşılık geldiği ve bunda Sangari isimli Ananiyye mezhebine mensup bir âlimin etkili olduğu kabul edilmektedir. Gelişim için bk. Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, s. 145-180.

hem de sosyolojik ve psikolojik dinamiklere sahip bir reform hareketine karşılık gelmektedir. Karâilik örneğinde olduğu gibi, mistik dindarlık manasında Hasidiliğin kökenleri antik döneme hatta daha öncesine gitmekle birlikte, günümüzde de bilindiği şekliyle müstakil bir akım olarak Hasidilik 18. yüzyılın ortalarında Polonya Yahudi cemaatine mensup Baal Şem-Tov<sup>11</sup> lakaplı, asıl ismi Yisrael ben Eliezer olan bir kabalacı etrafında gelişmiştir. Dinî coşku, karizmatik dinî lider ve sıkı cemaat dayanışması gibi unsurlara dayanan bu oluşum ismini Baal Şem-Tov taraftarlarının kendileri için kullandıkları ve 'dindar' manasına gelen İbranice *hasid* kelimesinden almıştır. Bu hareketin ilk olarak Rusya'nın güneyindeki (bugünkü Ukrayna ve Polonya) dağınık ve Rabbâni ilim merkezinden uzak kırsal yapılanma içinde yaşayan Yahudi cemaati arasında ortaya çıkışı ve kısa sürede tüm Doğu Avrupa Yahudileri arasında yayılması ve—Rabbâniliğin kalesi konumundaki Litvanya hariç—bu bölgelerdeki Yahudi çoğunluğun mezhebi haline gelmesinde bazı sosyo-ekonomik ve dini sebeplerin rol oynadığı kabul edilmiştir. Buna göre söz konusu Yahudi cemaatler, tâbi oldukları yönetimlerin genel durumuna paralel olarak, siyasi ve iktisadi açıdan sıkıntı ve baskı ortamında yaşamış; zaman zaman da katliama maruz bırakılmışlardır. Süregelen siyasi ve iktisadi zorluklara ilaveten, 17. yüzyılın ikinci yarısında Sabatay Sevi'nin kurtarıcı Mesih iddiasıyla ortaya çıkmasıyla birlikte yeşeren kurtuluş beklentileri Sevi'nin din değiştirmesi üzerine hüsrarla sonuçlanmış ve sonraki dönemlerde de Rabbâni Yahudiliğin dogmatik-resmi yapılanması içinde manevi ihtiyaçlarına cevap bulamamışlardır.<sup>12</sup> Maddi ve manevi açıdan umutsuzluk dönemi sonrasında ortaya çıkan bu hareketin en ayırt edici özelliği, Rabbâni Yahudiliğin ön gördüğü dini öğrenim ve bilgiye dayalı dini kuralcılıktan ziyade temelindeki mistik anlayışa paralel olarak dua, tefekkür ve sami-

<sup>11</sup> 'İyi İsim Ustası' anlamına gelen Baal Şem-Tov isimlendirmesi, Yahudi mistik geleneğinde (Kabala) Tanrı'nın Kutsal İsmi vasıtasıyla bir takım mucizevî fiiller sergileyen kişiler için kullanılmıştır.

<sup>12</sup> Hasidiliğin oluşumu ve Sabatayist unsurlarla bağlantısına yönelik geniş bilgi için bk. Ben Zion Dinur, "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations," *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, ed. Gershon David Hundert, New York: New York University Press, 1991, s. 86-142.

miyet merkezli dini duyguya ağırlık vermesi; salt Tevrat çalışmasından ziyade fertlerin günlük faaliyetlerine kutsiyet atfetmek suretiyle kurtuluşu belli bir zaman ve zeminin ötesinde Yahudi hayatının geneline yayması, dolayısıyla Yahudi bireyi Yahudiliğin merkezinde yer alan kurtuluş fikrinin ve sürecinin öncelikli öznesi yapmasıdır. Hasidîlik hareketi, bu şekilde, fakir ve eğitimsiz Yahudileri kucaklayan eşitlikçi bir Yahudilik anlayışı ortaya koymak suretiyle, özellikle ilk ortaya çıktığı dönemde psikolojik-mistik reform fonksiyonu üstlenmiştir. Başlangıçta geleneksel Rabbani Yahudi âlimlerinin sert tepkisiyle karşılaşan ve uzun süre mensuplarıyla münasebetin yasaklandığı bu hareket, günümüzde farklı alt gruplara sahip olup gerek İsrail’de gerekse Yahudi Diasporası’nda geleneksel Ortodoks Yahudi cemaatleriyle birlikte en dindar Yahudi mezhebi karşılığında ultra-Ortodoks Yahudilik olarak adlandırılmaktadır.

Yahudi tarihindeki en yeni reform hareketi ise Batı Avrupa merkezli Aydınlanma ve buna paralel olarak Yahudilere özgürlük ve eşit vatandaşlık hakkı tanınması sürecinin sonucunda 19. yüzyılın başlarında Almanya’da ortaya çıkan modern Yahudi Reform hareketidir. Bu hareket, önceki reform hareketlerinde olduğu gibi, ana akım konumundaki Yahudiliğe karşı ortaya çıkmıştır. Fakat ana akıma yönelik muhalefetin muhtevası noktasında, temel prensipler üzerinden hareket eden Karâilik’ten çok biçime odaklanan Hasidîlik’le benzeşmektedir. Zira önerdikleri reçeteler birbirinden farklı olsa da, Yahudi Reform hareketi, Hasidîlik gibi, mevcut şartlar doğrultusunda toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyen geleneksel (Rabbâni/Ortodoks) Yahudiliğe ‘alternatif’ bir akım olarak doğmuştur. Dolayısıyla bu hareketin ortaya çıkışını hazırlayan pratik sebep, modernite karşısında tıkanan ve statik hale gelen geleneksel Yahudiliğe alternatif olarak Yahudi dinini çağın şartlarıyla uyumlu ve bilhassa Yahudi dininden ve toplumundan uzaklaşmaya başlayan Yahudi bireyler için tekrar cazip hale getirme ihtiyacı olmuştur. Bu doğrultuda önce Alman Yahudi cemaatinin zengin ve ileri gelenleri öncülüğünde pratik ölçekte, daha sonra ise din adamı ve âlimleri tarafından teorik seviyede bazı köklü deği-

şiklik ve yenilikler hayata geçirilmiştir. Muhteva ve biçim itibariyle Yahudiliğin Protestan Hıristiyanlığa ve sinagogun kiliseye benzetildiği bu değişikliklerin başında ibadetin kısaltılması ve sıkı bir düzen doğrultusunda, erkeklerin yanı sıra kadınların da iştirakiyle, koro ve org eşliğinde icra edilmesi, ibadet sırasında —kadınların da anlayacağı şekilde— İbranice yerine yerel dile (Almanca) ağırlık verilmesi, hem erkek hem kız çocuklar için cemaate katılım amaçlı konfirmasyon merasimlerinin düzenlenmesi gibi uygulamalar gelmektedir. 19. yüzyılın ortalarına doğru ise Yahudi dininin modern bilimsel metot ışığında incelenmesini savunan ve modern Yahudi araştırmalarının öncülüğünü yapan daha radikal görüşe sahip liberal rabbiler tarafından bir takım teorik düzenlemeler ve yenilikler devreye sokulmuştur. Bu doğrultuda benimsenen akılcılık, evrenselcilik ve ilerlemecilik gibi ilkelerden ve Yahudiliğin evrensel bir din olduğu inancından hareketle, Talmud'un otorite olma özelliği reddedilmiş; Yahudiliğin en ayırt edici özelliklerinden olan sünnetin ve Şabat kurallarının büyük bir kısmının terki savunulmuş; Yahudi teolojisinin merkezinde yer alan seçilmişlik, vahyin değişmezliği ve kurtarıcı Mesih fikri ile kutsal topraklara dönüş ve Mabe'd'in yeniden inşasına yönelik atıfların ve kadın cinsi ve diğer milletlere yönelik ayrımcı ve olumsuz ifadelerin dua kitaplarından çıkarılması ön görülmüş; bu doğrultuda yeni dua kitapları hazırlanmıştır. Bu süreçte Yahudilik bir hayat tarzı yerine inanca dayalı özü aynı kalan fakat ritüel boyutu değişerek gelişen dinamik ve aynı zamanda evrensel-etik misyona sahip bir din, daha doğrusu bir inanç sistemi olarak tanımlanmıştır. Almanya'da ortaya çıkıp başta İngiltere olmak üzere diğer Avrupa ülkelerine ve Kuzey Amerika'ya geçen Yahudi Reform hareketi bilhassa ABD'de, bugün de geçerli olduğu üzere, özellikle güçlü teşkilatlanması ile kısa süre zarfında en etkili ve en büyük Yahudi cemaati konumuna gelmiştir. Buna paralel olarak 20. yüzyılın başlarında konsensüs yanlısı kimi Reformist Yahudi liderler Reform Yahudiliğin tüm Amerikan Yahudiliğinin hatta tüm Amerika'nın gelecekteki dini olacağı ümidini seslendirmişlerdir.

Tüm bu örneklerden hareketle Yahudilik ve reform konusuyla

ilgili dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, diğer geleneklerde olduğu gibi, çoğunlukla Yahudi geleneğindeki reform hareketlerinin temelinde de bir nevi öze dönüş arayışının mevcut olduğudur. Bilhassa yukarıda bahsi geçen ilk iki ıslahat denemesi ile Karâlik hareketini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu noktada Hasidîlik hareketini planlı bir reform girişiminden ziyade belli şartların doğurduğu kitlesel bir arayış, bir nevi başkaldırı ve insiyakî bir cevap veya yönelim olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat bilhassa modern Yahudi Reform hareketi söz konusu olduğunda, diğer reform hareketlerinden farklı olarak bu hareketin merkezinde, geçmişte yaşanmış bir asla veya ilk evreye 'dönüş' fikrinden ziyade öze bağlı 'ilerleme' kavramı yer almaktadır. Bu mânâda modern Yahudi Reform hareketi, Hıristiyan Reformasyon hareketinden ve aynı zamanda İsrailoğulları tarihindeki ıslahat girişimlerinden farklı olarak, dini saflaştırmaktan ziyade zamanın ihtiyaçları doğrultusunda 'yenileme' hedefiyle hareket etmiş; aynı zamanda söz konusu yenilenmeyi bir kerelik bir faaliyet yerine Yahudiliğin özünde yer alan ve başından beri mevcut olan değişmez bir ilke olarak sunmuştur. Diğer bir ifadeyle burada kastedilen yenilenme, belli bir sapma sürecinin ardından devreye sokulan 'asla dönüş' (sıfırlama) girişiminden ziyade tabii bir sürece denk gelen 'özü koruma' (ilerleme) ilkesi etrafında ortaya konmuştur. Dolayısıyla Yahudi Reform hareketine bağlı olarak ortaya çıkan Reform Yahudilik oluşumu, Protestanlık'ta olduğu gibi kendini reforme edilmiş bir oluşum olarak tanımlamamış; bilakis reformu Yahudi geleneğinin temelinde yatan ve daima mevcut olan bir dinamik biçimde anlamıştır. Bu mânâda Reform Yahudilik olup bitmiş bir hareketten ziyade bir sürece karşılık gelmektedir. Fakat reformun bu şekilde zamanın gereklerine bağlı olarak gelişen, dolayısıyla sınırları olmayan yani belirsiz bir süreç biçiminde tanımlanması, Reform Yahudiliğin izlediği sürecin her zaman ilerleme şeklinde cereyan etmediği anlamına gelmektedir. Nitekim son bir asır içerisinde Amerikan Reformist Yahudi liderlerinin oluşturduğu, ilki 1885 sonuncusu ise 1999'da gerçekleştirilen dört büyük platformda benimsenen ilkeler incelendiğinde, klasik ma-

nada radikal Reform anlayışından geleneğe yaklaşan ılımlı bir Reform çizgisine dönüldüğü görülmektedir. Buna göre başlangıçta klasik Yahudi Reform düşüncesine paralel olarak, akılcılık, ilerlemecilik ve entegrasyon ilkelerine bağlı, inanç ve etik, misyon ve evrensellik vurgusuna sahip, Yahudiliği salt din olarak gören, anti-Siyonist bir anlayış benimsenirken; son gelinen noktada ise farklılık ve devamlılık ilkelerini savunan, inanç ve ritüel, evrensellik ve milliyetçilik unsurlarına eşit ölçüde önem atfeden ve her şeyden önemlisi Yahudiliği bir din yerine dini topluluk olarak algılayan ve Siyonizm'e destek veren bir anlayışa geçilmiştir. Buna göre, bilhassa Amerikan Reform Yahudiliği örneğinde görüldüğü üzere, bazen bir nesil tarafından terk edilen prensipler, değişen şartlar ve yeni ihtiyaçlar doğrultusunda, bir sonraki nesil tarafından tekrar benimsenmiştir.<sup>13</sup> Aynı sebepten dolayı, bilhassa günümüz Amerikan Reform Yahudiliği tarafından benimsenen değişim ilkesi, Avrupa'daki daha liberal Yahudi kesim tarafından temsil edilen salt ilerlemeye dayalı ya da ilerlemeyi önceleyen bir bakış açısı yerine pragmatist bir temel üzerinden işletilmektedir.

Aslında Amerikan tarzı Reform Yahudilik ile Avrupa'daki biçimiyle Liberal Yahudilik<sup>14</sup> arasındaki söz konusu vurgu farkı, Yahudi Reform hareketinin ilk olarak Almanya'da ortaya çıktığı dönemden kalma bir ayrıma işaret etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken iki isim, Reform Yahudiliğin teorik açıdan fikir babaları arasında yer alan Abraham Geiger ve Samuel Holdheim'dır. Her iki Yahudi din adamı ve düşünürü de akılcılık, değişim ve ilerleme ilkelerine göre Yahudiliği yeniden şekillendirmeyi ön görse de, Holdheim kayıtsız şartsız 'ilerleme' fikrini savunmuş, Geiger ise 'zamanın ruhu' ilkesi üzerinde durmuş ve

---

<sup>13</sup> Reform Yahudiliğin geçirdiği evrelerle ilgili geniş bilgi için bk. Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit: Wayne State University Press, 1988.

<sup>14</sup> Amerika'da Reform ve Liberal Yahudi isimlendirmesi genellikle birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılırken, İngiltere'de Reform Yahudilik daha ılımlı, Liberal Yahudilik ise daha liberal karakterli reformist Yahudi oluşumlarına karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Liberal veya İlerlemeci Yahudilik kelimeleri tüm reformist (Reform, Yeniden Yapılanmacı vs.) Yahudi oluşumları için genel bir isim olarak da kullanılmaktadır.

ilerlemek adına ilerleme yerine zamanın ihtiyaçlarını kollayan ve ilerlemeden çok değişimi önceleyen bir bakış açısıyla hareket etmiştir. Her iki ilke de Amerikan Reform Yahudiliği içinde taraftar bulmakla birlikte, Amerikan Reformist Yahudi tarihindeki hâkim ve belirleyici ilke daha ziyade 'zamanın ruhu' ve buna bağlı 'değişim' olmuştur. Değişim, bilhassa tedrici değişim ilkesi aynı zamanda diğer iki modern Yahudi oluşumuna karşılık gelen ve ilerlemeden ziyade, sırasıyla, cemaat bütünlüğü ile geleneğe vurgu yapan Muhafazakâr Yahudilik ile Modern Ortodoks Yahudilik içerisinde de, özellikle ilkinde, belli ölçüde etkili olmuştur.

Tüm bu tespitler ışığında Yahudiliğin, yayılmacı bir din olmamasına ve—dünya tarihinde ve siyasetinde sahip olduğu merkezi konuma paralel olarak—başlangıcından itibaren hem fiziki hem de manevi tehditlerin muhatabı bulunmasına rağmen yine de devamlılığını sağlamlamasını bu hususla ilişkilendirmek mümkündür. Belki de Yahudilik, din ve topluluk olarak devamını, başka sebeplerin yanı sıra, bir yandan Ortodoks diğer yandan Reformist yapılanmayı, yani gelenekçi ve yenilikçi unsurları aynı anda bünyesinde barındırmasına ve bunu yaparken de söz konusu unsurlar arasında karşılıklı etkileşime—isteyerek veya istemeyerek—kapı aralamasına borçlu olmaktadır.



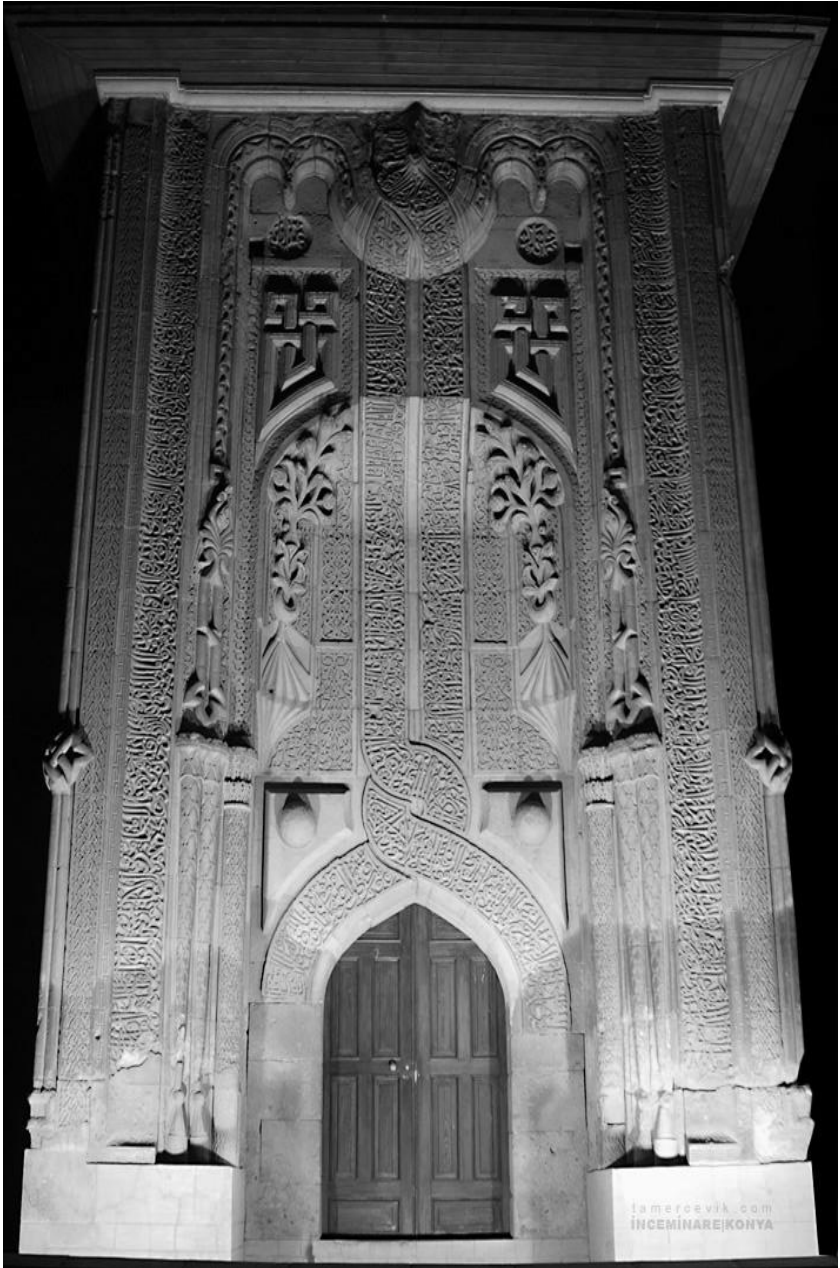
## The Reform Concepts in Jewish Tradition

**Citation/©:** Gürkan, Salime Leyla, (2008). The Reform Concepts in Jewish Tradition, MİLEL VE NİHAL, 5 (2), 147-159.

**Abstract:** Reform and restoration are two important concepts in religious and political history of humanity, which became, especially in the modern period, the cause for severe debates and ruptures in the West as well as in the East. This article, looking at the topic in its religious aspects, deals with these two concepts in relation to Jewish tradition in particular. So, some important attempts at restoration and reform occurring throughout Jewish history, similarities and differences among them, and most importantly the nature of modern Jewish Reform movement, through which the understanding of reform has got a new meaning and shape—in terms of 'keeping with essence' rather than 'going back to an original form'—are among the topics discussed here.

**Key Words:** Reform, restoration, Karaism, Hasidism, Reform Judaism.





İnce Minareli Medrese, Konya (663 H./1264 M.)

# Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Medreselerinde Geleneksel Yapı ve İslah Çalışmaları: Konya Örneği

Ali YILMAZ\*

---

Atıf/©: Yılmaz, Ali, (2008). Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Medreselerinde Geleneksel Yapı ve İslah Çalışmaları: Konya Örneği, *Milel ve Nihal*, 5 (2), 161-173.

**Özet:** Bu çalışma Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde medrese sisteminin toplumsal yapıdaki rolünü ve medrese sistemindeki değişim çabalarını, özellikle Konya örneğinde incelemektedir. Ayrıca Cumhuriyet öncesi Konya'da eğitimin İslâmî karakterine dikkat çekilerek, çeşitli dinsel ve düşünsel geleneklerin Konya eğitimindeki yeri üzerinde durulmaktadır. Osmanlı dönemi medreselerinin ıslah çalışmalarına Konya'nın katkılarıyla ıslah çalışmalarının sonuçları ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Medrese, Konya, eğitimde reform, eğitimin İslâmî karakteri.

---

İslâm tarihinde sosyo-kültürel hayatta yaşanan değişimde ve yenilenmeye dayalı dinsel ve düşünsel akımların ortaya çıkmasında kuşkusuz eğitim sisteminde yaşanan gelişmelerin önemli bir yeri vardır. İslâm toplumlarında eğitimin ilk örnekleri temel İslâmî bilgilerin yeni kuşaklara kazandırılması biçiminde ortaya çıkmış ve ilk uygulaması bizzat Hz. Muhammed tarafından Erkam bin Ebi'l-Erkam b. Esed'in evinde Müslümanlara Kur'an öğretilmesi biçiminde olmuştur<sup>1</sup>. Yani, Müslümanlar eğitim kurumu konusunda sıkıntı çekmemişler, daha başlangıçtan itibaren İslâm'ın

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

<sup>1</sup> Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s.15.

eğitim kurumlarını oluşturmayı öncelikli işleri içerisinde görmüşlerdir. Kur'an'ın ilk inen ayetinin "oku" olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu önceliğin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti ile birlikte eğitim faaliyetleri açısından önemli bir takım yenilikler yaptığı dikkati çekmektedir. Hicret öncesi dönemde Medine'de eğitim faaliyetlerinin önemli ölçüde Yahudi cemaatin kontrolünde olduğu ve sahip oldukları Beytü'l-Midras Kurumu aracılığıyla Arap çocuklarına eğitim verdikleri bilinmektedir. Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti sonrası yaptığı ilk icraatlardan birisi orada bir mescit inşa etmek olmuş ve mescidi (Mescidi Nebevi) yalnızca namaz kılınan bir mekan olarak değil, eğitim-öğretim faaliyetlerinin bir merkezi haline de getirmiştir. Bununla Peygamber, sağlıklı bir toplumsal yapılanmada oldukça önemli bir işlev taşıyan eğitim-öğretimi Müslümanların kontrolünde olarak bir düzene sokmuştur.

İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde Müslümanlar sayıca arttıkça eğitim kurumlarının çoğaldığını, cami ve mescitlerin her birisinin birer okul işlevi üstlendiğini görüyoruz. Her yaş ve seviyeden insanların yetiştirildiği yerler olan bu eğitim kurumlarından İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam-ı Malik gibi büyük âlimler yetişmiş, kendileri de derslerini cami ve mescitlerde vermişlerdir<sup>2</sup>. Daha sonra Emeviler döneminde (661-750) çocuklar için isimleri "küttap" veya "mektep" olan, öğretmenlerin ise "muallim" olarak adlandırıldıkları ilk müstakil okullar açılmış, camiler ise ibadetin yanında yüksek öğrenimin yapıldığı yerler olarak işlevlerine devam etmişlerdir.

İslâm'a girişleri sonrası Türk boylarının İslâm'ın yukarıda sözü edilen eğitim kurumlarını benimsedikleri ve bunları kendi yaşam alanlarına transfer ettikleri görülür. İslâm'ın eğitim kurumları ve bu kurumlarda verilen eğitim, toplumun İslâmî bir yapılanma çerçevesinde dönüşmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Anadolu Selçukluları zamanında, daha önce Büyük Selçuklu Devleti'nde de görüldüğü gibi, eğitim ve öğretim çok önemli yere sahip olmuştur.

---

<sup>2</sup> Muammer Gül, Atilla Bayram, Oğuzhan Hakyemez, *Selçukludan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı*, Konya 2003, s.322.

Konya başta olmak üzere yaşanan coğrafyada, camiler dışında sayısız mektepler, dar-ul huffazlar (hafız yetiştiren eğitim kurumları) ve medreseler kurulmuştur. Toplumun eğitime ne denli önem verdiğinin bir göstergesi olarak bu kurumlardan hiç birisinin devlet bütçesinden verilen ödeneklerle değil tamamen toplum dayanışması, vakıf veya kişisel desteklerle yürütülmüş olması örnek verilebilir.

Birçok İslâm şehri gibi Konya'nın da İslâm geleneği bağlamında dönüşümünde şehrin sahip olduğu eğitim kurumları önemli bir işleve sahiptir. Anadolu Selçukluları döneminde Konya'da temel İslâmî bilgilerin verildiği mekteplere hemen her mahallede rastlanırdı. Karamanoğulları ve Osmanlılar döneminde de yenileri eklenen bu eğitim kurumlarında Müslüman ailelerin çocukları temel İslâmî bilimleri öğrenirlerdi.

Mekteplerden sonra, en önemli eğitim birimi, hafız yetiştiren ve "Dar-ül Huffaz" adı verilen öğretim kurumları<sup>3</sup> olup, çoğunluğu mektepler veya medreselerle aynı binaları paylaşırlar, diğer bir kısmı ise müstakil binalarda hizmet verirlerdi. Osmanlı'nın son dönemlerinde zayıflayan ve Cumhuriyetle birlikte kapatılan bu kurumların hizmet verdiği binalardan bazıları günümüzde de hâlâ ayaktaadır.

Temel İslâmî bilgilerin kazandırıldığı mekteplerin (Osmanlı döneminde 'Sibyan Mektepleri') üzerinde bir eğitim verilen kurumlar ise medreselerdir. Başlangıçta bu kurumların yer almadığı İslâm dünyasında medrese teşkilâtının kuruluş ve gelişmesinde en büyük hisse şüphesiz Büyük Selçuklulara aitti. Anadolu Selçukluları zamanında, daha önce Büyük Selçuklu Devleti'nde de görüldüğü gibi, eğitim ve öğretim çok önemli bir yere sahip olmuştur. 1071 'den itibaren Konya başta olmak üzere, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırılmıştır. Devletin devamlılığı medreselerde, eğitim yoluyla sağlanmaya çalışılmış ve ülkenin önemli merkezlerinin bu eğitim kurumlarına sahip olmasına önem verilmiştir. Selçuklular tarafından yüksekokul olarak kurulan bu med-

<sup>3</sup> Gül, *Selçukludan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı*, s.319

reselerin daha çok devlet memurları, elçiler, hâkimler yetiştirmek üzere kurulmuş olan eğitim kurumlar olduğu dikkati çekmektedir.

Anadolu Selçukluları, Konya merkezli devletlerini kurar kurmaz, ilk iş olarak Alâeddin Tepesi'ne 'Medrese-i Sultaniye' adını verdikleri medreselerini kurmuşlardır. Böylece devlet içinde yüksek seviyede memurlara gerekli olan devlet ideolojisi öğretilerebilecekti. Kısa zamanda sayıları hızla artan bu eğitim kurumları sayesinde şehir bir ilim ve irfan merkezi haline gelmiştir. Bugün bile bunların bir kısmı hâlâ ayaktadır. Anadolu Selçuklularının zayıflayıp yıkılmasından sonra, onların devamı olarak kurulan beylikler döneminde de mevcut medreseler varlıklarını devam ettirirken birçok yeni medrese kurulmuştur. Aslında bu medreseler, gerek mimari gerekse eğitim sistemi olarak, daha sonra kurulan Osmanlı medreselerine de öncülük etmiştir.

Medreseler, devlet eliyle kurulduğu gibi, şahıslar tarafından da kurulabilirdi. Bu bakımdan gerek sultanların gerekse diğer devlet adamları, ilim adamları, zengin ve orta halli Müslümanların kurduğu pek çok medrese vardı. Kervansaraylar ve camiler gibi sultanın, üst düzey yöneticilerin, şehir eşrafının veya zenginlerinin vakıfları olarak kurulan medreseler, genellikle, bir derslane ve etrafında yeteri kadar talebe odalarından meydana gelirdi. Bütün talebelerin ortak ders yapabileceği büyük bir derslane ve onun etrafında dizili olarak her talebe için ayrı bir oda bulunurdu. Öğrenci sayısı 20 ile 40 kişi kadar olurdu. Yaptırmanın isteği ve ekonomik gücüne göre, bunların dışında imaret (aşevi-yemekhane), kütüphane, hamam vs. ilâve edilirdi. Medreseler külliyesinin bir parçasını teşkil ettiğinden öğrenciler imaret (aşevi) den yemek yiyorlar, hamamda temizleniyorlar, camii de ibadet ediyorlar ve medresede öğrenim faaliyetlerine devam ediyorlardı. Bu yönleriyle bugünün kampüs ve öğrenci yurdu anlayışının temellerini kendi eğitim tarihimizde bulabiliyoruz. Her birisinin birer vakfiyesi olan medreselerde eğitim tamamen parasızdı. Bu durum, eğitim-öğretimi bir sınıf veya zümre imtiyazı olmaktan çıkarması, toplumda sosyal adaleti ve fırsat eşitliğini sağlaması bakımından önemlidir. Vakıf-

lar tarafından yönetilen ve Konya başta olmak üzere bütün Selçuklu kentlerinde anıtsal yapılar olarak yükselen Selçuklu medreseleri, eğitime verilen önemi göstermektedir. Konya medreseleri zengin vakfiyelere sahip oldukları için gerek çalışanları gerekse öğrencileri maddi sıkıntı çekmiyorlardı. Öğretim işini yürüten görevlilerin maaşları da büyük ölçüde bu vakfiyelerce karşılanırdı. Böylece eğitim ve öğretimin finansmanı işinde devletin yükü, mümkün mertebe hafif tutulurdu. Vakıfların gelirleri ise birtakım gayrimenkul ve menkullerden elde ediliyordu. Zengin vakıflara sahip Konya medreseleri, dönemlerinde, ilimde çağını aşmış kurumlardı. Bu kurumlar kültür birliğini ve inanç bütünlüğünü sağlamada, din ve devlet adamı yetiştirmede, yetenekli beyinlerin eğitiminde ve topluma kazandırılmasında önemli yere sahipti. Finansmanının vakıflarca sağlanması bu kurumlara büyük ölçüde bilimsel özerklik de sağlıyordu.

Medreseler, daha çok hadis, fıkıh, tefsir gibi dini bilimlerin eğitim ve öğretimine ağırlık veren eğitim kurumları olarak şekillendi. Ancak daha sonra tıp ve astronomi ile ilgili eğitim veren medreseler de kuruldu. Şehirdeki medreselerden bazıları genel medrese iken diğer bir kısmı ihtisas medreseleri olarak, yüksek öğretim vermekte idiler. Çok sayıda uzmanlaşmış eleman yetiştirmeyi amaçlayan ihtisas medreselerinden bazıları tıp ve sağlık bilimlerinde (Darü's-Şifa) diğerleri de İslâmî bilimlerde -din bilimlerinde- (Darü'l-Hadis, Darü'l-Kura gibi) eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmişlerdir. Medreselerin, bir mana ve madde bütünlüğü içinde idrak ettiği insana, din ve dünya ilimlerini, hassas bir denge içinde kazandırdığını söyleyebiliriz.

Medresede ders veren öğretim görevlilerine "müderris", müderrisin derslerini tekrarlayıp öğrenci sorularına cevap vermede yardım eden müderris yardımcılara "muid" denirdi. Medresede ders gören talebelere de gördükleri eğitimin düzeyine göre, "suhte", "dânişmend", "fakîh", "mülâzım" ve "talebe" denirdi. Genel konular medresenin büyük dershanesinde müderris tarafından verilir, daha sonra, her talebe kendi odasına çekilir ve müder-

risi ile baş başa kendi sahasında çalışırdı. Genel derslerin yapıldığı büyük dersanelerde öğrenci sayısı yirmiyi geçmezdi. Öğrenci sayısının az oluşu tekrarların yapılması ve soru-cevap metodu ile konuların pekiştirilmesine ve en iyi şekilde öğrenmeye imkân hazırlardı. Bu husus günümüzde de çok önemli kabul edilir. Örneğin günümüz Amerikan okullarında her sınıfa düşen öğrenci sayısının yirmiyi geçmemesine özen gösterildiği bilinmektedir. Medreselerde, günde beş saat, haftada dört gün ders yapılırdı. Dersler sabah namazından sonra başlar, öğleye kadar devam ederdi. Öğleden sonra öğrenciler kendi odalarında bireysel çalışmalarına devam ederlerdi. Haftanın Salı, Perşembe ve Cuma günleri tatil yapılırdı. Medreselerin denetimi mahallî müftülüklerle bırakılmıştı. Bu durum, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin mahallî ihtiyaç ve şartlara göre organize edilmesini sağlamakta, halkın eğitim ve öğretim faaliyetlerine ilgi duymasına, medreselere malî katkılarda bulunmalarına yardım etmekteydi.

Devletin teknokrat ve bürokratlarını yetiştiren bu kurumlar, dönemin en ileri pedagojik anlayışlarını uygulamaya koymuştur. Mesela, “Dalton Planı”, “Vinetka Sistemi” adıyla bilinen bugünün çağdaş pedagoji anlayışlarının benzerleri, daha o dönemde bu eğitim kurumlarında uygulamaya konulmuştur. Bireysel yeteneklere göre öğretim yapmayı hedef alan plân ve programları benimseyen bir metot geliştirilmiş, bütün medreselerde uygulanmıştır. Bu metoda göre medreseler, bugün modern pedagojinin de tavsiye ettiği bir tarzda sınıf geçme yerine ders geçme yolunu seçmiş, mezuniyeti yıllara değil, yetenek ve çalışkanlığa bağlamıştı. Bu sayede zeki ve çalışkan bir öğrenci eğitimini kısa zamanda tamamlayıp mezun olabiliyordu. Medreseden sınavla mezun olan her öğrenciye “icazetname” denilen diploma verilir ve bunların üzerinde medresede okunan derslerin ve müderrislerin adları yazılırdı<sup>4</sup>.

Medreselerde öğrenciler İslâmî bilgiler, tıp, astronomi, matematik, felsefe konularında eğitilirdi. Medreseler sadece din ve dünya ilimlerini öğretmekle kalmamış, ruh ve beden terbiyesini

birlikte yürütmüşlerdir. Bu sebeple medreselerde yüzme, güreş, koşu, ok atma, cirit oyunu, ata binme gibi sporlara da yer verilmiştir. Bunlardan başka yine; hüsn-i hat, tezyinat, hitabet ve kitabet olmak üzere çeşitli bedii (estetik) faaliyetlere medreselerde mühim yer verilmiştir. Bizim kültür ve medeniyet tarihîmizde şerefli birer yer tutan hattatlar, nakkaşlar, mimarlar, hatipler vs. hep medreselerden yetişmişlerdir.

Selçuklular döneminde Konya'daki fikri hareketlerin çok sesliliği dikkati çeken bir husustur. Çeşitli din anlayışlarını ve farklı tarikatları benimsemiş şeyhler, dervişler ve bilginler fikirlerini yaymak için Konya'yı uygun bir zemin olarak görmüşlerdir<sup>5</sup>. Bu çokseslilikte zamanın örgün eğitim kurumları olan mektepler ve medreselerle birlikte tekkelerin, mescitlerin, camilerin ve benzeri mekânlar gibi yaygın eğitim kurumlarının önemli rolü olmuştur. Konya'da İslâm geleneği içerisinde yer alan farklı cemaatlere, mezhep ve meşreplere ait mescitler, camiler, mektep ve medreseler birlikte yer almıştır. Farklılıkların karşılaşmasına dayalı bu yapı yalnızca İslâm geleneği bağlamında değil diğer dinsel gelenek bağlarıyla barış içinde bir arada yaşamaya ve hoşgörüye dayalı bir anlayışın yerleşmesine de katkı sağlamıştır. Şehirde mevcut olan gayrimüslim cemaate ait kilise, sinagog ve benzeri yapılar da gayrimüslim cemaatin kendi gelenekleri doğrultusunda eğitildikleri mekânlar olmuştur. Bu çok kültürlülük ve çok seslilik şehirde farklılıklara yönelik tolerans ve hoşgörü geleneğinin yerleşmesine katkı sağlamış, dinsel ve düşünsel zenginliğe zemin hazırlamıştır. Şehirde önde gelen şahsiyetlerin temsil ettikleri mesajlar ve yürüttükleri eğitim de bu hoşgörü ortamının yerleşmesini sağlamıştır. Nitekim bu dönemde özellikle Mevlana Celaleddin gibi sufiler, nefret ve şiddeti artıran "ötekileştirme" söyleminin yerine din, dil, etnik köken farkı gözetmeksizin bütün insanlara yönelik hoşgörü söylemini ön plana çıkarmışlardır<sup>6</sup>. Yazdıkları eserleri ve bireysel

<sup>5</sup> Mikail Bayram, "Anadolu Selçukluları Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler", *Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, Yayına Hazırlayan: Haşim Karpuz, Konya: 1999, s. 6.

<sup>6</sup> Celaleddin Çelik, "Mevlana'nın fikirlerinin Türklerin dini hayatına etkileri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2002, Sayı:12, s. 24



dindarlıkla iç tecrübeye ağırlık veren din anlayışlarıyla Anadolu'da entelektüel sûfiliğin temsilcileri olmuşlardır. Bunun sonucu olarak Anadolu Selçuklu geleneği içerisinde bir dini taassup ve fanatizmin aksine, bütün toplum kesimlerine yönelik geniş bir hoşgörü anlayışı yaygın bir gelenek haline gelmiştir<sup>7</sup>.

Selçuklu döneminde Konya kültürel zenginliğin bir merkezi olarak; bilginlerin, sanatkârların, şairlerin ve ediplerin harman olduğu bir şehir olarak karşımıza çıkar.<sup>8</sup> Selçuklu sultan ve emirleri zaman zaman dönemin dervişlerini, bilginlerini, sanatkâr, şair ve ediplerini saraylarında toplayarak onlardan faydalanma yönüne giderler. Onlar bilim adamlarını, sufileri ve sanatçıları himaye etmekten onlara katkıda bulunmaktan da geri durmamışlardır. Genel anlamda bakıldığında Anadolu Selçuklu Sultanlarının felsefi düşünceye büyük önem verdiği, onların döneminde bilim adamlarının himaye ve destek gördüğü dikakti çeker. Özellikle Konya medreseleri XIII. yüzyılda altın çağını yaşamış, Türk, Acem ve Arap asıllı ulemanın başlıca uğrak yeri olmuştur. Anadolu Selçuklu (ve daha sonra Osmanlı) medreseleri hür düşünceyi ve bilimi birinci plâna yerleştirmiştir. Zengin vakıflar sayesinde maddi imkânları geniş olunca ve devlet yöneticilerinin de ilgilenmesi dolayısıyla İslâm dünyasının birçok şöhretli âlimi Selçuklu ve Osmanlı ülkesine gelerek bilgilerini ve fikirlerini yayma imkânı bulmuşlardır.

Söz konusu dönemde Konya'nın fikir hayatı üzerinde Mevlana, İbn Arabi ve Ahi Evren gibi sufilerin tartışmasız önemli yeri vardır. Mevlana yaratılmış her şeyin doğasının iyilik üzerine olduğuna inanarak olaylara, eşyalara ve insanlara yönelik optimistik bakış açısıyla bilinir. O, çevresi ve toplumu için zararlı olmadığı müddetçe insanın eksikliklerinin hoşgörülü tutum ve davranışlarla giderilebileceğini dile getirir. İnsanın başkasında kusur aramak yerine kendisine yönelmesini, başkasının kusurlarıyla uğraşmamasını öğütler. Bu dönem Konya'sında Muhyiddin İbn Arabi'nin de

<sup>7</sup> Çelik, "Mevlana'nın fikirlerinin Türklerin dini hayatına etkileri", s.30.

<sup>8</sup> Bayram, "Anadolu Selçukluları Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler", s.6

fikirleriyle hayli etkili olduğu görülmektedir. Konya üzerinde etkili olan bir diğer kişi de Ahi Evrendir. Aynı zamanda büyük bir müderris de olan Ahi Evren, daha önce Kayseri’de kurmuş olduğu Ahi teşkilatını 1225’te Konya’ya gelerek burada da kurmuştur<sup>9</sup>. Esasında kurmuş olduğu teşkilat bir esnaf teşkilatı olmasına karşın âlim kişiliği ile döneminde, Konya’nın büyük hankah ve medreselerinin müderrisliğini de yürütmüştür.

Kendilerinden önceki Türk-İslâm devletlerinden miras olarak devreden Konya medreseleri Osmanlılar tarafından da geliştirilerek korunmuştur. Vakıf kuruluşları olarak sistemleşen medreseler Osmanlı dönemi Konya’sında da büyümüş ve gelişmiştir<sup>10</sup>. Öğrenci sayısının hızla artması karşısında mevcut medreselerin yetmediği, bu nedenle derslerin camilerde verildiği ifade edilmektedir<sup>11</sup>. Osmanlı’nın en ihtişamlı dönemi sayılan Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman’ın gözde şehirlerinden birisi olan Konya, gerileme ve yıkılış dönemlerinde eski ilgiyi yitirmiştir.

Osmanlı devleti’nin yükseliş döneminde dünyanın önde gelen eğitim-öğretim kurumları arasında yer alan medreseler sosyal hayattan, devlet yönetiminden ve ülkenin ekonomik koşullarından uzak kalmamıştır. Bir yandan yetiştirdiği öğrencileri sayesinde bu yapıları etkilerken, diğer yandan da kendileri etkilenmişlerdir. Küçükdağ’ın da belirttiği gibi, Osmanlı’nın gerilemesinde tipik bir devre olan Lale Devri’nde Konya’da yaygın bir medrese açma faaliyeti göze çarpmaktadır<sup>12</sup>. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, hayırsever Konya’lıların, çöküşün önemli nedenlerinden birisi olarak eğitim eksikliğini görmeleri ve çöküşün eğitim kurumları sayesinde önlenebileceğine inanmalarındır. Bu medreseler,

<sup>9</sup> Bayram, “Anadolu Selçukluları Zamanında Konya’da Dini ve Fikri Hareketler”, s.19

<sup>10</sup> Merhum tarihçi İbrahim Hakkı Konyalı, “Konya Tarihi” isimli kitabında geçmişte Konya’da birçok medrese bulunduğunu doğruluyor. Bazı kaynaklar bunların sayısının 100’ü aştığını kaydediyor.

<sup>11</sup> Yusuf Küçükdağ, Caner Arabacı “Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri”, *Dünden Bugüne Konya’nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, Yayına Hazırlayan: Haşim Karpuz, Konya: 1999, s. 86.

<sup>12</sup> Yusuf Küçükdağ, *Lale Devri’nde Konya*, (S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1989, s. 48.

kendilerinden öncekiler gibi varlıklı kişiler, devlet adamları ya da ulemanın öncülüğünde şehir halkının katkılarıyla kurulmuşlardır.

Mederse ile tekke ya da medreselerde görev yapan ulema ile tekkedeki dervişler arasında yer yer çekişmelerin ve farklı bakış açılarının mevcudiyeti bilinmektedir. Nitekim Sünnî İslâm itikadını temsil eden Selçuklu ve Osmanlı medrese kadrosunun tasavvuf geleneğinden bazen ayrıldığı görülmektedir. Bu sebeple zaman zaman medrese-tarikat çatışması yaşanmıştır. Esasen medrese geleneği tasavvufu, İslâm'ın Kur'an ve Sünnet çizgisi içerisinde değerlendiriyor, bu ölçünün dışında kalan hareketleri benimsemiyordu. Konya bilim anlayışında sufilik ile Sünni katılığı zaman zaman ters düşmeler de birlikte varolmayı sürdürebilmişlerdir. Sufilik hiçbir zaman Şiilik, Rafizilik ve Batinilik gibi reddedilen bir doktrin sayılmamıştır.

Osmanlı Devletinin son dönemlerinde medreselerin içine düştüğü durum oldukça dramatiktir. XVI. yüzyıldan itibaren pek çoğunun müfredatında bazı bilim dalları yer almamakta, buna karşılık lüzumsuz merasimlere öncelik verilmekteydi. Medreselerin gerilemesinde devletin payı da büyüktür<sup>13</sup>. Bu kurumlardaki idari mekanizmanın iyi işlememesi haksız yükselmelere, adaletsizliklere, kayırmacılıklara yol açmış, bu durumun doğal sonucu olarak ulemanın devlet ve halk karşısında güç kaybetmesine neden olmuştur. Müderrislerin ilmi düzeyi alabildiğine düşmüş, atanabilirlik devlet büyüklerine sadakata ve rüşvete indirgenmiştir. Ödenen maaşın da azalmasından dolayı, bilimsel çalışmalar yerine ekmek kapısı olarak görev yapan müderrisler medreselerde görev yapmaya başlamışlardır. Devlette yaşanan saltanat kavgaları da bu çürümeyi hızlandırıcı etki göstermiştir. Eğitimde, ülke genelindeki bu bozulma kısa zamanda Konya medreselerine de sirayet etmiş ve eğitimin kalitesi düşmüştür.

Bir türlü kendini yenileyemeyen, bilimsellikten uzaklaşarak işlevini yerine getiremeyen medreseler kesin anlamda ıslahat ça-

---

<sup>13</sup> Muammer Gül, Atilla Bayram, Oğuzhan Hakyemez, *Selçukludan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı*, s.336.

lışmalarına muhtaçtı. Batı'daki eğitim anlayışıyla karşılaştırıldığında oldukça geri bir konuma düşmüş olan eğitim kurumlarının yerine, daha III Selim döneminde Batı anlamında bir eğitim sisteminin kurulması düşüncesi hakim olmuştur. Öncelik askeri okullara verilmek üzere Batı'nın eğitim kurumlarına benzer kurumların açılması kararlaştırılmış ve bir Mühendishane-i Berri-i Humayun (Kara Harb okulu) kurulmuştur. Medrese teşkilatına ve mevcut okullara dokunulmaksızın, II Mahmut döneminde de Batı okullarından esinlenerek yeni okullar açılmıştır. Mesela 1826' da Askeri Tıbbiye, 1834'te Harbiye kurulmuş, 1838 yılında da rüştiyelerin açılması kararlaştırılmıştır. 1839 da Tanzimat'ın ilanını müteakip Batı'ya öğrenciler gönderilmeye başlanmış, bunların yurda dönüşü ile eğitimde yenileşme hareketleri hızlanmıştır. 1857 yılında Maarif-i Umumiye Nezareti (Genel eğitim bakanlığı) kurulmuş ve bu bakanlığın 1869 yılında yayınladığı bir nizamname (genelge) ile illerde de Milli Eğitim Meclislerinin kurulması öngörülmüştür. Bu nizamname gereğince aynı yıl Konya'da da maarif meclisi kurulmuş, bu meclis şehirde iptidai Mektepler ve Rüştiye'nin kurulmasını sağlamıştır. Aynı yıllarda Konya'da birisi Rumlara, diğeri de Ermeni halka eğitim hizmeti verecek olan ilkokullar açılmıştır. Medreseler ise yükseköğretim kurumları olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Cumhuriyet'in ilanından sonra 3 Mart 1924 gün ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ile eğitimde birlik sağlanmaya çalışılmıştır.

Medreselerdeki bir kısım yenilikler ve ıslah çalışmaları, öncelikle başkent medreselerinde başlatılmış ve uygulamaya geçirilmiştir. Sadrazam Mehmed Emin Paşa döneminde medreselerin ıslahına ilişkin bir rapor düzenlenmiş ve bu doğrultuda Ağustos 1854 te geniş katılımlı bir toplantı yapılarak medreselerin sorunları tartışılmıştır. Alınan kararlar padişah tarafından onaylanmakla birlikte her hangi bir tedbirin alınıp alınmadığı konusunda fazlaca bilgi sahibi değiliz<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> www.osmanli.org.tr/osmanlidaegitim.php?bolum=7&id=204

Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin 1897'de, medreselerin iyileştirilmesine ilişkin bir çalışma hazırlayarak uygulanması dileğiyle II. Abdülhamid'e sunmuştur. Bu çalışma, başkent medreseleri yanında taşra medreselerinde de müfredatların fen dersleriyle zenginleştirilerek ıslah edilmesini, böylece ciddi eğitim kurumlarının küçük yerleşim birimlerine doğru yaygınlaştırılabileceğini önermektedir. Ayrıca tüm Osmanlı vilayetlerindeki medreselerin eğitim-öğretime ilişkin kayıtlarının tutulması, denetim ve teftişinin il müftülüklerince yapılmasını istemektedir. Medrese öğrencilerinin her yıl yerel yöneticilerin ve şehir eşrafının huzurunda sınavdan geçirilmeleri, sınavlarda fen bilimleri de dâhil her konuda sorular sorulması, başarılı öğrencilere ödüller verilmesi; sınavı üst üste üç kez başaramayan öğrencilerin okulla ilişkisinin kesilmesi gerektiği hatırlatılmaktadır<sup>15</sup>. Nitekim Şubat 1910 tarihinde çıkarılan Medaris-i İlmiyye Nizamnamesi ile taşrada müftüler ve onların başkanlığında oluşturulacak bilimsel kurulların medreselerle ilgilenmeleri esası getirilmiştir. Medreselerin ve müderrislerin durumları ile öğrencilerin yılsonu sınav sonuçlarına ilişkin kayıtların ne şekilde tutulacağı ortaya konmuştur.

İkinci Meşrutiyet döneminin getirdiği hürriyet ortamı, medreselerin ıslahı konusundaki değişik çabaların Konya'ya yansımaları da beraberinde getirmiştir. Konya uleması bir cemiyet kurarak medreselerin ıslahı işine girmiştir. Islah-ı Medaris-i İslâmîye Cemiyet-i Hayriyesi<sup>16</sup>(İslâm Medreselerini Islah Cemiyeti) adını taşıyan bu teşebbüs, 1909-1917 yılları arasında, İstanbul'da girilen ıslahat çalışmalarına da örnek olmuştur<sup>17</sup>. Bu cemiyetin kurduğu Konya Islah-ı Medaris-i İslâmîye'si, kütüphanesi, konferans salonu, laboratuvarı, bazı sosyal tesisleri, kendine ait matbaası ve gazetesıyla bu medrese gerçekten bu dönemin son derece dikkat çekici bir eğitim-öğretim kurumudur<sup>18</sup>. Yerel halkın eğitim problemine

<sup>15</sup> Bu konunun detayı ile ilgili bilgi [www.osmanli.org.tr/osmanlidaegitim.php](http://www.osmanli.org.tr/osmanlidaegitim.php) sitesindeki Nesimi Yazıcı'nın "Son Dönem Taşra Medreseleri Üzerine Bazı Düşünceler" başlıklı makalesinden edinilebilir.

<sup>16</sup> Gül, *Selçukludan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı*, s.338.

<sup>17</sup> Gül, *Selçukludan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı*, s.335.

<sup>18</sup> Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya, 1998, s.460.

sahip çıkışının güzel bir örneği olan bu teşebbüsten, kısa süreli de olsa, olumlu sonuç almıştır. Bu yükseköğretim kurumu önemli sayı ve nitelikte öğrenciler yetiştirmiştir.

Mustafa Hayri Efendi'nin 1914 yılında Şehülislamlığa atanmasını müteakip, medrese ıslahat hareketlerinin başkentte başlatılıp, tedricen yurt geneline yaygınlaştırılması fikri benimsenmiş, bu bağlamda aynı yılda İstanbul'da Darrü-l Hilafet-i Aliyye Medresesi açılmıştır. Ertesi yıl bu medresenin Konya şubesi de açılmıştır. I. Dünya Savaşı'nın ağır şartları altında, diğer medreseler varlıklarını yürütmekten yoksun iken, bu medreseler devletten aldıkları desteklerin de katkısıyla varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

3 Mart 1924 gün ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün eğitim kurumları gibi medreseler de Maarif Vekalet'ne (Milli Eğitim Bakanlığı) bağlanmıştır. Bundan kısa bir müddet sonra da yurt sathındaki tüm medreseler gibi Konya medreseleri de kapatılmıştır.



### Traditional Structure of Madrasah of Saljuk and Ottoman Period and Attempt of Reform: Example of Konya

---

**Citation/©:** Yılmaz, Ali, (2008). Traditional Structure of madrasah of Saljuk and Ottoman period and attempt of reform: Example of Konya, Milet ve Nihal, 5 (2), 161-173.

**Abstract:** This study examines the role as well as the attempt of reform in the regulation of madrasah on social structure in the Saljuk and Ottoman periods. It also deals with the role of various religious and thinking school in the educational structure in Konya and stresses Islamic characteristics of education in Konya before Turkish Republic. Finally it examines the contribute of Konya on attempt of reform of madrasah in the Ottoman period and results of it.

**Key Words:** Madrasah, Konya, reform in education, Islamic characteristics of education.

---





Khaju Köprüsü İsfahan

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

---

Recep İhsan Eliaçık, **İslâm'ın Üç Çağı**,  
Çıra Yayınları, İstanbul, 2004, 320 s.

---

*İslâm'ın Üç Çağı*, yazarın din, modernleşme ve reform üzerine düşüncelerinin yer aldığı en önemli eserlerinden birisidir. Çeşitli mevkutelerdeki yazılarıyla tanınan Eliaçık'ın bu alana ilişkin çok sayıda kitap, makale ve konferansı mevcut. Kitapta, giriş yerine yazılan makalede, İslâm'ın üç çağına; ibda, ihya ve inşa çağına ilişkin görüşler dile getirilerek bu çağların tipolojik analizleri yapılmaktadır. İbda çağı, yazar tarafından ilk vahyin nüzülü ile başlayıp Hz. Peygamber'in irtihaline kadar devam eden süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu çağda İslâm toplumunun "Allah ne dedi" sorusuna cevap aradığını belirten Eliaçık, ibda çağında vahyin açıklanma tarzını "tebyin" olarak niteler. İndirilen her hükmün sorgulanmaksızın ve üzerinde akıl yürütülmezsizin, anında tatbik edildiği ibda çağında, yazara göre İslâm dünyası, henüz donuklaşma ve akıl tutulması yaşamamaktaydı.

Hız. Peygamber'in vefatını müteakip başlayan ihya çağında ise Kuran'ın yanında sünnet, icmâ ve kıyasın temel referans kaynakları haline getirildiği dile getirilmektedir. Bu dönemde sorulan soru daha çok "Allah ne demek istedi" olmuştur. İhya çağının dini açıklama tarzının tefsir olduğunu belirten yazara göre, bu dönemde



İslâmi düşüncede sistematikleşmenin ardından donuklaşma ve tıkanma meydana gelmiştir. Özellikle Kuran'ın -ibda çağındaki saflığıyla anlaşılacak yerine- "en saçma tefsirleri" geliştirilmiştir (s. 23). Zira artık Kuran'ın işaret ettiği yöne (insan, tabiat, hayat) bakmak yerine parmağın kendisine (vahiy, nass) bakılması usul haline getirilmiştir. Bu noktada "ibda çağının canlı vahyinin, vicdanı boğan katı bir nass dogmatizmine dönüştüğünü" söyleyen Eliaçık, ihyacı mantığı "kafasını Kuran'dan kaldırıp bir türlü tabiata, insana ve hayata dönememek" ile suçlamaktadır. Yazarın ibda çağı hakkındaki görüşlerine kısmen katılmak mümkün olsa da bu çağa dair tespitlerini kabullenmek pek mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce, İslâm düşüncesinin en verimli dönemini teşkil eden, birçok ilmi disiplinin ilkelerinin belirlendiği; ilim, irfan ve hikmete dair sayısız klasiğin tedvin edildiği bir çağ nasıl olur da "vicdanı boğan katı bir nass dogmatizmiyle" irtibatlandırılabilir? Kafasını bir türlü Kuran'dan kaldırıp tabiata ve insana bakmayan bir toplum, hangi başarısına binaen dönemin cârî tüm medeniyetlerine -yazarın da kabul ettiği üzere (s. 216)- ilham kaynağı olabirmiştir?

İnşa çağında ise modern dönemle birlikte yıkıldığı kabul edilen "İslâm evinin" yeniden bina edilmesine işaret edilmektedir. Ancak eski haline sadece ev olmak bakımından benzeyen yeni İslâm evi, "Allah ne derdi" sorusu referans alınıp "te'vil" yöntemiyle açıklanan Kuran'dan ilham alınarak yeniden yapılacaktır.

Yazar ilk olarak yeni ilahiyat söylemlerine eğilmektedir. Yeni ilahiyat söylemlerinin oluş merkezli olması, yani "metafizik spekülasyonlarla hayatı yüzleştirme çabasında olması" gerektiğini belirten yazara göre "antropolojik ilahiyat" ve "özgürlük ilahiyatı" olarak nitelendirilebilecek bu ilahiyatın amacı, Allah ile canlı bir ilişki kurmak olacaktır (s. 32). Bu çerçevede dil ve hakikat ilişkisine de değinen Eliaçık'a göre "Yunan teorikçi mantığının" kullanılması ile bütün İslâmi ilimler kelime inhisarına hapsedilmiştir. Bu statik mantığın neticesi olarak Tanrı da statik kabul edilmiş ve muharrik-i evvel olarak kalmıştır (s. 51). Ne var ki yazarın bu tespiti

doğru gibi görünmemektedir. Her şeyden önce mantığın dondurucu ve hapsedici olarak işlev gördüğünü söylemenin makul bir gerekçesi yoktur. Zira mantık, ancak düşünceyi sistematize etmek ve hatadan korumak üzere kullanılmaktadır; düşünce inşa etmek üzere değil. Dolayısıyla mantık, var olan ontoloji ve epistemolojiye tâbidir; onları aşmamaktadır. Ayrıca İslâmi ilimlerdeki Tanrı anlayışının muharrik-i evvel olduğu düşüncesi, ne felsefe ne tasavvuf, ne de kelim göz önüne alındığında gerekçelendirilebilir.

Yeni ilahiyat söylemleri kapsamında gündeme gelen bir diğer husus “sivil din anlayışı”dır. Son büyük reform dini olarak İslâm’ın, bizatihi özgürleştirme vazifesi ifa ettiğini belirten yazara göre din; devletlerin, sultaların ve din adamlarının elinden kurtarılması gereken bir kurumdur. Devletin âlimi olmayı reddeden Ebu Hanife’nin “sivil İslâm”ı, onun reddettiği makama talebesi Ebu Yusuf geçirilerek “resmi İslâm”a dönüştürülmüştür (s. 66). Ne var ki yazarın yaptığı sivil İslâm-resmî İslâm ayrımı ciddi bir anakronizm tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu ayrımın modern döneme has olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir ayrımı İslâm’ın ilk çağlarına kadar götürmenin anlamsız olacağı ortadadır. Keza devletin din ile ve din adamlarıyla girdiği her türlü etki-leşimi tasallut olarak anlamanın hikmeti nerededir? Sosyal hayatın en önemli aktörlerinden biri olan devletin, söz konusu dönemde sosyal hayatı düzenleyen dinden nasıl uzak tutulacağı ise merak konusudur.

Eliaçık’ın üzerinde durduğu diğer bir husus, İslâm tarihi boyunca oluşan kırılmalar ve değişimlerdir. Yazar bu kırılmalara dikkat çekerek üzerinde yeniden düşünülmesini önermektedir. İslâm tarihi boyunca üç büyük kriz olduğunu söyleyen yazara göre bunlardan ilki Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmasıdır. Ardından Muaviye, hilafeti saltanata çevirerek ikinci krizi başlatmıştır. Bundan sonra bir iktidar (sünnî saltanat ideolojisi) ve bir de muhalefet (şîi imamet mitolojisi) oluşmuştur. Muaviye’nin saltanatı meşrû hale getirmesiyle doğan sünnî saltanat ideolojisi, Hz. Peygamberin tesis ettiği beş ilkeye (adalet, emanet, ehliyet, meşveret,

maslahat) dayanan “adalet devleti”nin yok olmasına sebep olmuş, böylelikle İslâm “Ortodokslaştırılmış ve Katolikleştirilmiştir” (s. 92). Yazara göre bu durum başlıca iki sebepten, siyasi olarak Roma’nın köhnemiş kurumlarına, zihnî olarak ise Yunan ve Mecusî düşüncelerine kendimizi kaptırmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İslâm, doğduğu yıllarda siyasi ve felsefi olarak iki büyük uygarlığın, Roma ve Sâsânîler’in etkisinde kalarak kendisini tam inkişaf ettirememiş ve özü itibariyle yarım kalmıştır. Bu süreçte ulema da siyasi iradeye destek çıkararak onların konumlarını meşrûlaştırmıştır. Mâverdi, Gazali ve İbn Teymiyye sipariş üzerine yazdıkları eserlerle “makam için sultana yanaşma” tarzının tipik örneklerini vermişlerdir (s. 107). Adı geçen ve geçmeyen âlimler dönemin siyasi ortamını (istikrar, dirlik, düzen ihtiyacı) bahane ederek meşveret, emanet, ehliyet ve adalet gibi ilkeleri ihlal ederek adeta “din diktatörlüğünün” oluşmasına katkıda bulunmuşlardır (ss. 110, 113). Ancak belirtmek gerekir ki yazarın ilim adamlarına yönelik ithamları anakroniktir. Her şeyden önce dönemin şartları (Haçlı seferleri, Moğol istilası ve siyasi fetret) göz önünde bulundurulduğunda, birlik çağrısında bulunmak kendi içinde tutarlı bir davranış gibi görünmektedir. Keza siyasi işleyiş için sınırlı bir meşvereti yeterli buldukları için âlimleri kıyasıya eleştiren Eliaçık’ın bunun yerine tam olarak neyi -örneğin 13. asırda halkın önüne sandık konmasını mı- önerdiği açıklık kazanmamıştır. Kaldı ki âlimlerin sultana körü körüne ve her şart altında itaati meşrû kıldıklarını söylemek doğru olmayacaktır. Aksine, İbn Teymiyye’nin yazar tarafından aktarılan (s. 112) ifadeleri bu hakikati teyit etmektedir: “Allah’a isyan konusunda ise yöneticilere itaat yoktur. Yöneticilere yalnızca Allah’a itaat konusunda itaat edilir.”

Eliaçık’a göre modern çağa geçilmesiyle birlikte İslâm’ın üçüncü krizi sökün etmiştir. Bu çerçevede Hasan el-Benna, Seyyit Kutub, Mevdudî Humeynî ve Mutahharî’nin görüşleri ele alınarak yazar tarafından krize dair çözümleri analiz edilmiştir. Yazar devamla, Yeni İslâmcı akımları ele alarak başlıca temsilcileri olan Fazlur-Rahman, Hasan et-Turâbî, Raşid el-Gannuşî, Abdulvehhab

el-Efendi, Muhammed Amarra, Hasan Hanefî ve Abid el-Câbirî'nin konumlarını tartışmaktadır.

Yazar eserinde Cumhuriyet dönemi Türkiye'si'nin yeni İslâmcı akımlarına da yer vermektedir. Eliaçık, yeni İslâmcıların, Mutezile tarafından savunulan ancak saltanat yılları boyunca terk edilen "dâhili damarı" yeniden keşfederek adalet, meşveret ve özgür irade gibi değerleri yeniden İslâm düşüncesinin gündemine soktuklarını iddia etmektedir. Bu noktada akıllara gelen sorulardan ilki, neden İslâm düşüncesinin neredeyse tüm özgünlüğünün Mutezile'ye atfedildiğidir. Örneğin adalet ve özgür irade söz konusu edildiğinde Maturidî mezhebine kıyasla Mutezile'yi üstün kılan husus nedir? Ehl-i sünnet mezhepleriyle girdiği etkileşim olmaksızın Mutezile'nin hâl-i hazırdaki durumuna gelebileceğini varsaymak mümkün müdür? Adalet, meşveret ve tevhit ancak modern bir yönetim biçimi -söz gelimi demokrasi- ile mi kaim olabilir?

Yazar modernite ile beraber ortaya çıkan iki farklı din-devlet ilişki modelini ele alarak özgün bir üçüncü yolun imkânını sorgular. Din ve devletin bir birinden ayrılmasını savunan "laiklik" ve din ile devletin birlikteliğini savunan "din devleti" algılarının her ikisinin de sakıncalı ve yetersiz olduğunu belirten yazara göre bu bağlamda en makul çözüm, din ile devletin diyalogu olmalıdır. Dinin itikâdi, ibâdi, ahlâki ve hukuki hükümlerden oluştuğunu ifade eden yazar, bunlardan itikâdi ve ibâdi olanların tamamen topluma bırakılması, ahlâki hükümlerin devletin manevi temeli olması, hukukî hükümlerin ise zamanla değişmesi esasına dayanan din-devlet diyalogunu bir model olarak önermektedir. Böylelikle dindar-laik çatışmasının da ortadan kaldırılacağını savunan Eliaçık, devletin, çağın başında ortaya çıkan İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları arasında adaletle hükmetmesi gerektiğini belirtir. Böylelikle devlet, her üç akımın mesajını doğru okuyarak birinin devleti ele geçirip diğerlerini tasfiye edilmesine engel olacaktır. Hemen ifade etmek gerekir ki din-devlet diyalogu olarak takdim edilen modelin bazı sorulara cevap bulması zaruridir. İlkin, devletin evrensel olduğu iddia edilen ahlâki değerleri nasıl manevi

temel olarak alacağı belirsizdir. Söz konusu evrensel değerlerin tespiti ise başka bir sorundur. İslâm için vazgeçilmez olan ahlâki bir ilke –örneğin zinanın yanlışlığı- modern değerlerin hâkim olduğu seküler dünyada nasıl evrensel olarak sunulabilir? Diğer yandan hukuki hükümlerin değişimi ile kastedilen husus açık değildir. Söz gelimi, modern bir olgu olan kapitalizmin vazgeçilmezi olarak faiz, meşrû bir uygulama olarak mı kabul edilecektir? Yoksa değiştirilemez bir hüküm olarak faizin gayr-ı meşrû olduğu mu ilan edilecektir? Devlet ibadet alanından “elini çektiğine” göre ibadet-ahkâm alanının kesişme noktasında bulunan ilkelerin –örneğin zekatın- uygulanması nasıl mümkün olacaktır? Din ve devletin bir birinden ayrı kabul edildiği laik toplumlarda din ile devletin diyalog halinde olduğu söylenemez mi? Örneğin kilisenin Batı toplumlarında vergi toplamaya kadar varan rolü göz önünde bulundurulduğunda, din-devlet diyalogunun Anglo-Sakson laikliğinden ayrıldığı noktalar nelerdir? Nihayet, siyasi akımlar arasında hakem tayin edilen devlet tam olarak nedir? Devletin milletten ayrıldığı varsayıldığında devlet, hükmeden canlı bir organizma olarak mı yoksa sadece hizmet veren kurumlar bütünü olarak mı kabul edilecektir? Hâkim/hakem devlet figürü dini alanda bile “sivil” arayışlar öneren yazarın düşünceleriyle nasıl bağdaştırılabilir?

Yazar'ın dikkate değer söylemlerinden bir de tecdid hareketi üzerinedir. Eliaçık, dinde yapılacak tecdid hareketinin önemine ve İslâm toplumunun dışında kalan dünyanın bu konuya atfettiği değere dikkat çekmektedir. Amerika başta olmak üzere küresel güçlerin İslâm dünyasındaki tecdid hareketlerine yönelik ilgilerinin jeopolitik kaygılardan kaynaklandığını belirten yazar, tecdid hareketinin manipülasyonu yoluyla güçlü bir dip dalgasının engellenmek istendiğine dikkat çekmektedir (s. 269).

Tarih boyunca dinde tecdid anlayışının art niyetler besleyen odaklar tarafından desteklenmesi, ilk elde tecdid ve reform düşüncesine karşı şüpheyle yaklaşılmasına sebep olmuştur (s. 272). Ancak yazara göre bugün Müslümanların kendi problemleriyle yüz-

leşmelerinin bir sonucu olarak böyle bir korkuya mahal kalmamıştır. Geçmişte devlet kurtarma/kurma ideolojisi olarak anlaşılan İslâm(cılık) (s. 280), Müslüman halklar için milletleşme, ümmetleşme, insanlığın ortak yürüyüşüne katılma motivasyonu ve tezahürü olarak anlaşılmalıdır (s. 280). Bu bağlamda yazar, İslâm'ın dünyadaki yürüyüşünü sürdürme iradesi olarak yeni İslâmcılığın başladığı ve Yeni İslâmcılığın reformun yükünü sırtlamak gayretinde olduğu kanaatindedir. Yeni İslâmcılığın klasik İslâmcılıktan ayrıldığı nokta ise “din devleti” değil adalet ve meşveret devleti peşinde olmaktır (s. 286). Eliaçık'a göre Yeni İslâmcılığın temel esin kaynakları “adalet, emanet, ehliyet, meşveret ve maslahat” kavramları çerçevesinde Kur'an, Hilfu'l Fudul, Medine sözleşmesi ve Veda Hutbesi çerçevesinde sünnet, Hz. Ömer'in adalet ve devlet anlayışı ile İslâm kültürünün tarih boyunca adalete yaptığı olağanüstü vurgudur. Böylelikle ortaya çıkacak Yeni İslâmcılık, anti-empyrist karakterde ve fakat Müslümanların birbirleri arasındaki karşılıklı sevgi ve merhameti (İlimli İslâmcılık) esas alır niteликte olacaktır (ss. 285-287).

Eserinin tamamı boyunca Eliaçık'ın uzun soluklu özgün düşünceler ürettiğini söylemek mümkün olmasa da birçok konuda ilginç fikirler öne sürdüğü söylenebilir. Ancak bu fikirlerde göze çarpan iki eksiklik söz konusu önerilerin değerini ve işlevselliğini önemli ölçüde zedelemektedir. Her şeyden önce Eliaçık'ın tahlil ve tenkitleri büyük oranda anakronizmle maluldür. Öyle ki yazar, Modern kavram ve kurumların geleneksel bir toplumda izdüşümlerini aramak itiyadındadır. Eserde dikkate değer bir diğer boşluk ise ortaya atılan yeni teori ve söylemlerin yeterince açık ve insicamlı bir biçimde bir araya getirilmemiş olmasıdır. Bu durum, daha çok kavram ve terimlerin bağlamından koparılarak kullanılmalarına rağmen yeninden özgün olarak tanımlanmamalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

**Mehmet Fatih ASLAN**



---

Birgit Schaebler, Leif Stenberg (ed.) **Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity**, Syracuse University Press, New York, 2004, 266 s.

---

Günümüzde küreselleşme fenomeni, Batıya özgü bir kavram olmaktan çıkmış, tüm dünyanın gündemini meşgul eder olmuştur. Sosyal bilimlerin çeşitli dallarında, bir taraftan küreselleşmeyle ilgili teorik tartışmalar devam ederken, diğer taraftan da küreselleşmenin toplumsal ve yerel sonuçları üzerine değerlendirmeler her geçen gün artarak devam etmektedir. Özellikle, 11 Eylül tecrübesi ve sonrasındaki gelişmeler hem akademik hem de kamusal ilginin İslâm dünyası üzerine yoğunlaşmasını sağlamıştır. Küreselleşme ve Müslüman dünya üst başlığında kültür, din ve modernlik konularının tartışıldığı elimizdeki bu çok yazarlı kitap da yukarıda anılan ilginin akademik versiyonlarından biridir. Kitapta, genel olarak 'küresel sistem' ile 'Müslüman dünya' arasındaki karşılıklı etkileşim, özellikle de küreselleşme sürecinin Müslüman dünyadaki sonuçlarıyla ilgili spesifik değerlendirmeler, farklı perspektiflerden ele alınmaktadır.

On bir özgün makaleden oluşan kitabın içeriği, genel olarak iki çerçevede tasnif edilebilir: Birincisi, çalışmada yer alan ilk beş makale, küreselleşmenin mahiyeti, Batı'daki İslâm ve modernlik arasındaki ilişki ve yerelleşme hareketinin etkileri gibi daha çok kuramsal bir çerçeveye sahiptir. İkincisi, kitaptaki diğer altı makale bağlamında Sudan'daki göç ve kimlik, Malezya'nın internet deneyimi, Türkiye'deki İslâmi kadın organizasyonları ve Müslüman Arapların diğer dinlere yönelik yorumları gibi daha çok pratik deneyimler incelemektedir.

"Diğerlerini Medenileştirmek" (*Civilizing Others*) isimli makalesinde Birgit Schaebler, küreselleşmeyi "medenî" ve "diğer" arasındaki çatışmalar üzerine odaklanan bir kavram olarak ele alır.

Ona göre, 19. yüzyılın sömürgeci uygarlığının misyonu, 18. yüzyıl boyunca kendi doğruluğunu kanıtlama girişimlerini daha fazla yerelleştirmeye çalışanların köklerine sahiptir. Bu nedenle, Fransa, İngiltere ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki güçlü sınıf, kendi misyonlarını diğer topraklara yayma girişiminden önce, o bölgelerdeki güçsüz sınıfları uygarlaştırmaya çalışmışlardır (ss.3-29). Schaebler çalışmasında, küreselleşmenin özel bir zamanın akımından daha çok uzamsal boyutta anlaşılabilceğini vurgulamaktadır. Schaebler'in bu yaklaşımı, genel olarak küreselleşme fenomeninin hem tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu hem de toplumsal sistemlerle ilişkiselliğini tanımayı kolaylaştıracaktır. Böyle bir bakış açısı, küreselleşme süreçlerini tarihsel bir kaçınılmazlık olarak gören aşırı küreselleşmeciler ile bu süreçleri tarihselliklerinden soyutlayarak emperyalizmin yeni görüntüsü olarak algılayan ve bu süreçlere şüpheyle yaklaşan küreselleşme karşıtlarının indirgemeci ve kutuplaşmacı yaklaşımlarının dışında bir alanda, küreselleşmeyi eleştirel bir tarzda tartışmayı ve onun toplumsal/kültürel fenomenlerle (ekonomi, siyaset, kültür, din, hukuk) olan ilişkisini açıklığa kavuşturmayı mümkün kılacaktır.

Küreselleşmeyi teknolojik gelişmelerle ilişkilendiren Toby E. Huff'un kaleme aldığı "Küreselleşme ve İnternet: Malezya Deneyimi" (*Globalization and Internet: The Malaysian Experience*) isimli makalede, Malezyalıların iletişim teknolojileriyle olan ilişkisinin, bir taraftan ülkenin çağdaşlaşmasını sağladığı, diğer taraftan da küresel pazarla etkileşiminin hızlandığı vurgulanmaktadır. Küresel pazara özgürce girişin sosyal ve politik etkileri hakkında Malezya hükümetinin bir takım kaygılar duymasına karşılık, Malezyalıların bu etkileşimde bazı ekonomik fırsatlar yakaladığı görülmüştür (ss.138-152). Jakob Skovgaard-Petersen "*Küresel Müftü*" (*The Global Mufti*) isimli çalışmasında ise, modern seküler dünyanın problemleri karşısında çözüm arayan Müslümanların kitle iletişim araçları vasıtasıyla din bilginlerinin açıklamalarına rahatça ulaşabildikleri, dolayısıyla kitle iletişim araçlarının (özellikle televizyon) bir eğlence aracı olmaktan daha çok eğitim işlevi gördüğü ve küresel 'ümme't anlayışının gelişimine daha fazla imkân sağla-



diği vurgulanmaktadır (ss.153-165). Bu iki çalışma daha çok küreselleşmenin insanlığa sunduğu imkânlar ve bunun yerel sonuçları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

*“Küreselleşme Nerde Yer Alır?” (Where Does Globalization Take Place?)* isimli makalesinde Catharina Raudvere, Türkiye’deki Müslüman kadınların oluşturdukları sivil organizasyonların modern ve geleneksel hayat arasındaki ikilemleri üzerinde durmaktadır. Sivil toplum kuruluşlarındaki kadınlar kendi topluluklarının bilgilerini iletişim teknolojisinin sunduğu imkânlar sayesinde dünyanın her yerine yaymayı başarmışlardır. Öte yandan, bu çok sesli kadın organizasyonları Türkiye’de demokrasinin gelişmesine de katkı sağlamıştır. (ss.166-187) Bu çalışmada küreselleşmenin genel olarak insanların günlük yaşamları ve aktiviteleri üzerinde görülen sonuçları vurgulanmaktadır.

*“Post-modernizmden Küre-yerelciliğe” (From Postmodernism to “Glocalism”)* isimli makalesinde ise Partice C. Brodeur, küreselleşme teriminin küre-yerelleşmeyle (glocalization) yer değiştirdiğini iddia etmektedir. Bu kavram, kendimizi ve diğerlerine yönelik tanımlamalarımızı sürekli değiştiren küresel ve yerel güçler arasındaki karmaşık ilişkilerin önemini vurgulamaktadır. Küreselleşme, homojenlik ve heterojenik süreçlerinin eş-zamanlılığı ve ilişkiselliği bağlamında işleyen bir süreçtir. Bir taraftan hâkim küresel güçler dünya ölçeğinde kendi siyasi ve kültürel söylemlerini küresel hale getirirken, diğer taraftan da yerel/alt kültürler söylemler (özellikle Batı dışı oluşumlar) mevcut istem içerisinde farklılıklarını ve kimliklerini tanıma ve tanımlama imkânı bulmaktadırlar. Bu nedenle, Brodeur, küre-yerelleşme (glocalization) kavramının, Batılı olmayan perspektiften hareketle dünyayı daha iyi anlamada akademisyenlere yardım edebileceğini savunmaktadır (ss. 188-205). Bu anlamda, Brodeur’in makalesinde ısrarla vurguladığı küre-yerelleşme kavramsallaştırması, hem yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunun objektif bir biçimde tespit edilebilmesinde hem de karşı karşıya kalınan sorunların gerçek anlamda saptanabilmesinde ve sağlıklı bir biçimde çözümlenebilmesinde önemli bir

açılım sağlayacaktır.

Sonuç olarak, editörlüğünü Birgit Schaebler ve Leif Stenberg'in yaptığı bu çalışma küreselleşme ve onun İslâm dünyası üzerindeki spesifik sonuçlarına yönelik tartışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

**Yakup ÇOŞTU**

(Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniv. SBE)



---

B. A. Roberson (ed.) **Shaping the Current Islamic Reformation**,  
Frank Cass, London, 2003, 262 s.

---

Çağımızda “İslâm reformu”, Müslümanlar kadar Batılı düşünce ve siyaset çevreleri için de çok önemli bir beklentiyi ifade etmektedir. Konu edindiğimiz kitap, bu paradigmaları savunanlardan bir kısmının yazılarını içeren çok yazarlı bir çalışmadır. Editör B. A. Roberson, kitabın adını taşıyan giriş yazısında, Batı düşüncesindeki İslâm reformu tanımlarının içerdiği temel güçlüklerle açık ifadelerle işaret etmektedir. Roberson yazısına, özellikle son dönemlerde İslâm ve terör ilişkisi bağlamında dikkat çekildiği şekliyle günümüzün Orta Doğu bölgesindeki siyasal İslâm ve selefi düşüncenin gelişiminin izahının Batı düşüncesi için kolay olmadığını söyleyerek başlamaktadır. İslâm toplumu içinde ortaya çıkan “güncel” reform söylemlerinin de aynı karmaşıklık içinde olduğunu dile getirmektedir. Roberson bu konudaki güçlüğü, sürecin tek düze bir kontrol altında olmamasının yanı sıra pek çok reformist hareketinin doğru tahlilini İslâm, Kur’an ve şeriat gibi kavramların sadece yerel düzeyde değil küresel açıdan da ne anlam ifade ettiğinin anlaşılmasına bağlamaktadır. Bu kavramlara dönük küresel yaklaşım ile, örneğin İslâm reformu beklentilerinin gerekçesi olan dinin siyasallaştığı yargısının test edilmesi sağlanmış olacaktır.

Roberson bu güçlüğe, Batı toplumu içindeki akademik ve medyatik yanlış değerlendirmelerin etkisini de eklemektedir. Ardından, her ne kadar akademik düzeyde nesnel çalışmalar ortaya çıksa da bu çalışmaların politik ve medyatik etkilerin altındaki Batı toplumuna yeterince ulaştırılmadığını dile getirmektedir. Halk üzerinde baskı oluşturan bu söylemlerin de İslâm'a ilişkin mitolojik anlatılar, kavram ve değerlere ilişkin bilgi yetersizliği ve ideolojik yaklaşımın bu süreci daha da güçleştirdiği ifade edilmektedir. Nitekim editör, bu kitabın akademi ile medya içindeki zıt kutuplar arasında orta yolun keşfini hedeflediğine dikkat çekmektedir.

Esasen Roberson'un işaret ettiği klasik Batılı tanım sorununun özellikle İslâmi kavramların neredeyse zorla siyasal anlamlandırılmasına ilişkin olduğu aşikârdır. Bunun bir örneği olarak Fred Halliday'in "The Politics of the Umma: States and Community in Islamic Movements" adlı makalesinde, ümmet teriminin Kur'an'da ilk kullanımındaki anlamı değiştirilerek siyasi İslâmcı eğilimlerin elinde semantik bir dönüştürmeye maruz kaldığı dile getirilmektedir. Halliday, terimin Kur'ani kullanımının Müslümanlar nezdindeki inananlar topluluğu ile birlikte farklı inançlara sahip olanları da içerdiğini hatırlatmaktadır. Fakat modern çağlarda bu terimin seküler Arap milliyetçiler tarafından hatta seküler ve İslâm karşıtı Arap rejimleri tarafından da kullanıldığına dair örnekler dikkat çekilmektedir (ss. 28-30). Modern politik hareketlerin halk tabakasına etki edecek araçlara sahip olduğunu ve bunları güncel amaçlarına uygun olan her yerde kullanıldığını savunan yazara göre İslâmi terminolojide yer alan ümmet gibi kelimelerin semantik anlamı, modern politikaların gereklerini karşılamak için oldukça kullanışlıdır. Zira bu kavramlar zaman içinde politik emellerin meşrulaştırılmasında önemli bir enstrümana dönüşmektedir (ss. 38). Böylece Halliday, İslâm'ın siyasallaşma sürecinin en temel işareti olan cihat kavramına, Müslümanların politik topluluğunu ifade ettiğini düşündüğü ümmet kavramını da eklemektedir.

Siyasal İslâm terminolojisi olarak tanımlanan İslâmi kavramların işlevselleştirilmesi suçundan Müslüman toplumların idarecileri de payını almaktadır. "Islamic Law as a Core for the Political

Law: The Withering on an Islamist Illusion” adlı makalesinde Ann Elizabeth Mayer, şeriatın uygulanması sorununu İslâmcı hareketler ve halk tabanından geldiğini fakat bu çabanın başarısızlığını ileri sürmektedir. Yazara göre, Müslüman toplumlarının “İslâmizasyonu”nu savunanların niyetinin, Batı hukuk normları temelinde var olan sistemin yerine ideal toplumu yeniden oluşturma ve kültürel kimliği onarma olduğu vurgulanmaktadır. Hükümetlerin ise bu halk baskısına direnemedikleri ve sosyal ve politik açıdan kötü yönetimin etkilerini tedavi etmek kastıyla var olan hukukun yerine şeriatın çeşitli veçhelerini kabul etme eğilimlerinde oldukları ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu hukuksal dönüşüm, ihtiyaç duyulan değişimlerden uzak durarak idari elitlerin amaçları doğrultusunda politik bir ölçüte dönüşmektedir. Bu çerçevede, özellikle Orta Doğu ülkelerinin sorunlarının çözümü olarak gösterilen İslâmizasyon eğiliminin idari elitlere önemli bir fırsat verdiği düşünülmektedir (s. 136).

Rudolph Peters ise Mayer’den daha farklı olarak devlet kontrolündeki dini hukuk anlayışından umutludur. “From Jurist’ Law to Statute Law or What Happens When the Shari’a is Codified” adlı makalesinde Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren dini hukuk Batı hukuk anlayışı çerçevesinde büyük ölçüde değiştirildiğini ifade etmektedir. Bu değişim, şeriat üzerine söz söyleyen ulemanın etkisini de azaltmıştır. Dini eğitim almayan Müslümanların da şer’i konular üzerinde artık konuşabildiklerine dikkat çekilmektedir. Öte yandan dini hukukun bazı unsurları kanunlaştırılarak milli hukuk sisteminin bir parçası haline getirilmiştir. Bu sistem de aynı şekilde ulemanın değil devletin kontrolü altındadır ve bu suretle bu hukukun devlet eliyle politize edilmesi mümkündür. Fakat hukuk üzerindeki kontrolün ulemada değil devlette olması bu kuralların politize edilmesi kadar demokratikleştirilmesi imkânını da taşımaktadır. Ancak din eğitimi ile sınırlanmamış Müslüman entelektüellerin özgür düşünce ve tartışma ortamının sağlanıp politik baskı altında kalmamalarının devlet tarafından sağlanması istenmektedir. Bu şekilde şer’i hukukun demokrasi anlayışı çerçevesinde dönüşümünün sağlanacağı umulmaktadır (ss. 94-95)

Müslümanların Batı'yı tehdit edici şekliyle İslâmi kavramları siyasallaştırdıkları ve Müslüman elitlerin bu süreci destekledikleri endişesinin yanı sıra özellikle Batı ülkelerinde ortaya çıkan apolitik İslâmi yaklaşımların müjdesi de verilmektedir. Jørgen S. Nielsen "New Centers and Peripheries in European Islam?" adlı makalesinde, Avrupa'daki Müslümanlar arasında oluşan İslâm anlayışının geleneksel merkez-çevre ilişkisini değiştiren bir etki oluşturduğunu ele almaktadır. Modern teknoloji ve küreselleşmenin etkisiyle İslâm'ın tarihsel sınırlarının ötesine geçtiği ve özellikle göçlerle batı toplumu içinde etkin bir konum edinen Müslüman nüfusun beraberinde İslâm'a ilişkin bir merkez-çevre ilişkisini yeniden tanımlamaya başladığı ifade edilmektedir. Geleneksel olarak merkezi ifade eden Müslüman düşüncesinin batı sömürgeciliğine karşı teolojik ve hatta ideolojik bir karşı koyma sürecinde olurken Batı'da yaşayan Müslümanların, kendileri etrafında şekillenen "merkez"i oluşturma gayretinde oldukları vurgulanmaktadır (s.67). Tarık Ramazan gibi düşünürler nezdinde batı kültürel zemininde geliştirilmeye çalışılan yeni fıkıh usulü çalışmalarının yanı sıra yazar, yeni bir entegrasyon süreci olarak Batı'da yaşayan genç Müslümanlar arasında sûfi eğilimden övgüyle söz etmektedir. Yazarın İslâm sûfi eğilimini farklı kültürel ortamlara uyum imkânıyla emsalsiz topluluklar olarak görmektedir (s. 76). Avrupa'daki Müslümanların durumunu genellikle entegrasyon yaklaşımıyla ele alan yazarın, genç kuşak Müslümanların, önceki kuşaklar gibi kurumsal bir merkeze bağlanmaktan çok daha yerel ve dinin bağlamsal yönüyle ilgilendiklerini duyurmaktadır. Bu yaklaşıma göre artık tek bir İslâm yorumu değil çok farklı İslâmi yaklaşımlar söz konusu olabilecektir. Bunun sonucunda da İslâm'a ilişkin merkez-çevre ilişkisinde artık coğrafi, kurumsal ve ideolojik bağlılık yerine, metnin otoriterliği, manevi modeller ve entelektüel metotların geçerli olduğu bir düşünce oluşumunun müjdesi verilmektedir (s.81).

**Hakan OLGUN**

(Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniv. İF)



---

Rahim Acar, **Talking about God and Talking about Creation  
Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions**

Leiden: Brill, 2005, 250 s.

---

Tanrı ve yaratma kavramları, düşünce tarihi boyunca her zaman tartışılan kavramların başında gelmektedir. Pek çok büyük düşünür bu kavramlarla alakalı fikir yürütmüş ve eserler ortaya koymuştur. İslâm dünyasından İbn Sina ile Batı dünyasından Thomas Aquinas'ı bu düşünürler arasında saymak gerekir. Tanıtımını yaptığımız eser de İbn Sina ile Thomas Aquinas'ın Tanrı ve yaratma kavramları hakkındaki görüşlerinin bir karşılaştırmasını konu edinmektedir. Eser, aslında müellifin 2002 yılında Harvard Üniversitesi'nde tamamlamış olduğu "Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquina's Positions" başlıklı tezinin gözden geçirilip geliştirilmiş şeklidir.

Eserin yazılma amacı; İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın Tanrı tasavvurları ve teolojik dil konusundaki görüşlerine dayanarak yaratma ve âlemin başlangıcına dair görüşlerinin karşılaştırılmasıdır (s. 1). Bu amaca binaen eser iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda "Tanrı Hakkında Konuşmak" başlığı altında Tanrı kavramı ve teolojik dil düşüncesi ve ilahi sıfatların bunlara olan etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda ise "Yaratma Hakkında Konuşmak" başlığı altında ilahi yaratma fiilinin tabiatı ve âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmadığı meseleleri ele alınmıştır.

Tanrı ve yaratma kavramlarına dair sorular İbn Sina ve Aquinas'tan önce de pek çok keskin zihni meşgul etmiştir. Aslında her iki düşünür de konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken ken-

dinden önceki geleneği bir şekilde takip etmektedirler. Bu bağlamda her iki düşünür için antik ve helenistik felsefenin zirve şahsiyetleri olan Aristo, Platon, Plotinus ve Proclus gibi düşünürler önemli birer kaynak durumundadır. Ayrıca bunların dışında İbn Sina için erken dönem kelimacılar ve Fârâbî de önemli bir kaynak durumundadır. Aquinas için de Augustine, Yuhanna ed-Dîmeşkî ve Pseudo Dionysius gibi Hıristiyan düşünürler ile büyük Yahudi kelimacısı Maymonides de kaynaklık yapmaktadır. Hatta müellife göre Aquinas'ın kaynakları arasında İbn Sina da sayılmalıdır. Zira Aquinas'ın yaşadığı sırada Batı dünyasında İbn Sina'nın eserleri bilinmekte ve görüşleri dikkatle incelenmekteydi. Aquinas'ın yaratma ile ilgili görüşlerinin oluşmasında İbn Sina'nın fikirlerinin etkili olduğu söylenebilir. Aquinas, İbn Sina'nın sudur ve âlemin zorunluluğu gibi görüşlerini eleştirse de, Tanrı ve âlem arasındaki ilişki konusunda İbn Sina'nın görüşlerini önemli ölçüde paylaşır.

Eserde Tanrı ve yaratma kavramları iki kısım ve dört bölüm altında incelenmektedir. Birinci kısım; "Teolojik dil ve felsefi değerlendirme" ve "Tanrı kavramı ve teolojik dil" bölümlerinden oluşmaktadır. İkinci kısım ise; "Yaratıcı fiilin tabiatı" ve "Âlemin başlangıcı" bölümlerinden oluşmaktadır.

Birinci kısmın ilk bölümünde Tanrı hakkında insani terimlerle konuşmanın mahiyeti ve felsefi değeri tartışılır. İbn Sina'ya göre bizatihi bilemediğimiz Tanrı, ancak mahlûkat aracılığı ile bilinebilir. İnsan, düşüncesindeki ve ifade tarzındaki acizlikten dolayı onu sıfatlarla tanımlamaya çalışır ancak bu sıfatlar hiçbir zaman bizatihi onu ifade etmez. Teleolojik dil hususunda İbn Sina'dan farklılaşan Aquinas'a göre de Tanrı'ya dair bilgimiz mahlûkat aracılığı ile gerçekleşir. İbn Sina'da kemal sıfatlar teşvik kaidesine göre işlerken, Aquinas'ta Tanrı'ya ve yaratılmışlara analogik olarak yüklenmektedir. Zira Aquinas'a göre aynı terimleri Tanrı ve yaratılmışlara atfedebilmemizin ve Tanrı hakkında anlamlı olarak konuşabilmemizin meşruiyeti burada yatmaktadır (ss. 76-77).

Teolojik dil bağlamında hemen herkes İbn Sina'nın görüşlerinin felsefi bir değerlendirmeye tâbi tutulacağını kabul ederken,

Aquinas'ın din adamı yönüne vurgu yaparak böyle bir değerlendirilmenin doğru olup olmayacağı hususu tartışmalıdır. Zira Tanrı hakkında konuşurken yargıların mantıksallığını aramanın ve katı felsefi tahlillere girmenin dini içeriğe sahip olan görüşlerinin yanlış anlaşılmasına sebep olabileceği söylenmektedir. Fakat müellife göre böyle bir değerlendirme ve ayırım doğru değildir. Zira her iki düşünür de farklılıkları bir yana teolojik dil hususunda benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Şayet İbn Sina'nın görüşleri felsefi değerlendirmeye tâbi ise ve felsefi bir değeri var ise aynı şekilde Aquinas'ın görüşleri de felsefi değerlendirmeye uygundur.

“Tanrı kavramı ve teolojik dil” başlığı altında ikinci bölümde Tanrı'ya dair ilahi formel sıfatlar ve ilahi bilgi kavramlarına değinilmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın basitliği, değişmezliği, ezeliği gibi ilahi formel sıfatlar teolojik dil bağlamında tartışılmaktadır (ss. 81, 86, 89, 93, 101, 105, 108) Müellife göre her iki düşünür de Tanrı'nın basitliği, zorunluluğu, değişmezliği, ezeliği ve ilahi bilginin mahiyeti hususunda benzer tasavvurlara sahiptirler. Ancak ilahi formel sıfatların ifadesi olan teolojik dil de farklılaşmaktadır. İbn Sina, ilahi kemal sıfatları her zaman formel sıfatlarla tadil edilmiş olarak dikkate alır. Dolayısıyla İbn Sina'nın Tanrı ile ilgili görüşleri, ona attığı veya ondan nefyettiği özellikler veya fiiller bu hususa dikkat edilerek anlaşılmalıdır. Aquinas ise ilahi kemal sıfatları hem ilahi formel sıfatlarla tadil ederek, hem de onların insani tecrübedeki anlamlarıyla, yani ilâhi formel sıfatlarla tadil edilmemiş olarak dikkate alır.

Eserin üçüncü bölümünde “Yaratıcı fiilin tabiatı” başlığı altında yaratmanın mahiyeti ve âlemin zorunluluğu meseleleri tartışılmaktadır. İbn Sina'ya göre yaratma hem iradi hem de zorunludur. İbn Sina, insani tecrübedeki iradenin zorunsuzluğunun Tanrı'ya uygun olmadığı kanaatindedir. İlâhi irade basit, değişmez ve ezeli olmakla insan iradesinden farklılaşmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve iyiliği bu âlemin varoluşuna dayanmamakla birlikte bu âlem bilen ve irade eden Tanrı'nın özünü takip etmektedir. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre Tanrı âlemi hem özgürce hem de zorunlu olarak ya-



ratmıştır (s. 132). Müellif, Thomas Aquinas'ın bu konuda İbn Sina'dan farklı düşündüğü noktalar olmakla birlikte, temelde İbn Sina'nın görüşlerine benzer görüşleri savunduğu kanaatindedir. Thomas Aquinas, yaratma fiilinin iradeden kaynaklanan fiillere benzediğini ve tabiatın kaynaklanan fiillerden zorunsuz olmak bakımından farklılaştığının altını çizer. İradesi basit olan Tanrı, öncelikle ve zâti olarak kendini irade etmektedir. O kendini irade ederken aynı zamanda, iyiliğine bağlı olarak diğer varlıkları da irade etmektedir. Fakat Tanrı'nın varlığı, irade etmesi ve iyiliği diğer hiçbir şeyin varlığına dayanmamaktadır. Aquinas'a göre Tanrı bu âlemi özgürce irade ettiği için yaratmakta ya da yaratmamakta özgürdür. Onu aksini yapmaya zorlayacak herhangi bir şey bulunmamaktadır. Tanrı'nın iradesi ve iyiliği mutlak zorunludur ancak Tanrı'nın şeyler hakkındaki iradesi zorunlu değildir. Bu sebeple Tanrı özgür iradeyle yaratmaktadır. Tanrı yaratıp yaratmamakta özgür olduğu gibi, neyi yaratacağında da özgürdür (s. 150).

Eserin dördüncü ve son bölümü "Âlemin başlangıcı" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm eserin en yoğun belki de en önemli bölümüdür. Zira bu bölümde diğer bölümlerde tartışılan teolojik dil, Tanrı ve yaratma kavramlarının sonucu olarak âlemin başlangıcı meselesine değinilmektedir. Bu bağlamda üçüncü bölümde değinilen yaratma fiilinin ne şekilde gerçekleştiği, bir neden-eser ilişkisi olarak Tanrı-âlem ilişkisi ve bir bütün olarak âlemin zaman mı yoksa dehre mi tâbi olarak görüleceği meseleleri ele alınmaktadır.

İbn Sina'ya göre yaratma mutlak anlamda varlık vermektir ve varlık vermek hareket vermektен kesinlikle farklıdır. Tanrı'nın şeylere mutlak anlamda varlık vermesini ifade için İbn Sina ibda kelimesini kullanmaktadır. İbn Sina'ya göre yaratma, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişki Tanrı ile âlem arasındaki bir ilişkidir. İbn Sina'ya göre bahsi geçen ilişki, âlemdaki herhangi iki şeyin ilişkisinden farklılıklar göstermekle birlikte, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki yaratma ilişkisi etki-edilgi (fiil-infial) türünden bir ilişkidir. Tanrı âlemin fail ve nihai nedenidir. Tanrı âlemin metafiziksel fail

nedenidir. Bu sebeple neden-etki arasındaki ilişki şartları Tanrı-âlem ilişkisi için de geçerlidir. İbn Sina neden-etki arasında şu dört ilişkiden bahsetmektedir: (i) Nedenler etkilerini zorunlu kılar. (ii) Nedenler etkileriyle birlikte vardılar. (iii) Nedenlerin etkilerini öncelemesi zaman açısından değil varlık açısındandır. (iv) Nedenler etkilerinin varlığının nedenidir, yokluğunun değil. Tanrı ve âlem arasındaki ilişki fail neden ile etkisi arasındaki ilişki gibi olduğuna göre, Tanrı âlemi zorunlu kılmaktadır. Tanrı ve âlem birlikte vardılar ama birbirine eş değildirler. Çünkü fail neden olan Tanrı'nın varlığı kendisindedir. Fakat mahlûkat varlığını Tanrı'ya borçludur. Tanrı âlemin varlığının nedenidir yokluğunun değil. Müellif, İbn Sina'nın fail neden ve etkisi arasında varsaydığı bu ilkelere dayanarak, hâdis olmadığı tezini savunduğunu belirtir (ss. 170-171).

Müellife göre âlemin hâdis olmadığı iddiasını desteklemek için İbn Sina'nın tanzim ettiği argümanlardan birisi, âlemdeki her şeyin zamana ve zamansal başlangıca uygun olmadığıdır. İbn Sina'ya göre âlemdeki şeylerin bir kısmı var olabilmek için maddi bir dayanağa ihtiyaç duyarken bir kısmı duymamaktadır. Yani âlemdeki bir kısım şeyler oluş ve bozuluşa tâbi iken diğer bir kısmı tâbi değildir. Göksel akıllar, göksel ruhlar ve göksel cisimler, hareket ve zaman oluş ve bozuluşa tâbi olmayan varlıklar ilk gruba girmektedir. İbn Sina şeyleri süre açısından üçe ayırmaktadır. Bu ayrıma göre varlıklar; ezeli, dehre tâbi olan ve zamana tâbi olan diye üç farklı kategoriye ayrılır. Tanrı varlığının kendinden olması bakımından gerçek anlamda ezeli olandır. Varlık hiyerarşisinin diğer ucunda oluş ve bozuluşa konu olan şeyler bulunur. Bunlar zamana tâbi olan mahiyeti gereği sonradan meydana gelen şeylerdir. Tanrı ve ay altı âlem arasında bulunan şeyler dehre tâbidir. Bu şeyler mahiyetleri gereği zamandan bağımsızdır ve zamansal olarak yokluktan sonra var olmazlar. Dolayısıyla bir bütün olarak âlem bu kategoriye girmektedir. Âlemde dehre tâbi varlıklar olduğuna göre, bir bütün olarak âlem, zamanı kuştan bir süre olan dehre tâbi olmak durumundadır (s. 186).

İbn Sina'nın ikinci argümanı, âlemin hâdis olması Tanrı'nın değişmezliğine ve ezelliğine uygun değildir, şeklinde ifade edilmektedir. Belirtildiği gibi nedenler ve etkiler birlikte vardılar. Tanrı bu âlemin fail nedeni, âlem de onun eseri olduğuna ve ilahi iradede bir değişme mümkün olmadığına göre, âlem sonradan meydana gelmiş olamaz. İbn Sina'ya göre Tanrı evvela fiilde bulunmamayı ve sonra da fiilde bulunmayı irade edemez. Aksi takdirde Tanrı'nın önce âlemin bilkuvve fail nedeni olması ve sonradan da bilfiil fail neden olması gerekirdi. Böyle bir şey ise kabul edilemez. Zira bu durum Tanrı'nın değişebilir olmasını, Tanrı'nın kâmal sıfatlarının mahlûkata benzemesini gerektirir (ss. 188-189).

Müellife göre, İbn Sina âlemin zamansal bir başlangıcının olmayacağı argümanını abese irca metodunu kullanarak da desteklemektedir. İbn Sina, âlemin zamansal olarak sonradan olduğunu kabul etmemiz durumunda çözülmesi çok güç problemlerle karşılaşacağımızı savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın âleme olan öncelliği zaman bakımından değil varlık bakımındadır. Zira aksini düşünüp Tanrı'nın hem özsel hem de zaman bakımından âlemi öncelediği düşünülürse, Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı bir zaman dilimi varsayılmış olur. Bu ise bir çelişkidir; zira zamana tâbi varlıklardan bağımsız bir şekilde zaman yoktur.

Eserde daha sonra yaratma, Tanrı-âlem, neden-etki ve âlemin dehre tâbi olup olmaması meseleleriyle ilgili olarak Aquinas'ın görüşleri ele alınmaktadır. Aquinas'a göre de yaratma Tanrı ile âlem arasında bir ilişkidir. Bu ilişki fail-meful ilişkisine benzetilebilir. Tanrı ve âlem arasındaki ilişki mahlûkatın kendi arasındaki gibi değildir. Yaratıklar Tanrı'yla gerçekten ilişkilidir, fakat Tanrı'nın yaratıklarla olan ilişkisi sadece aklîdir, kavramsaldır. Aquinas'a göre Tanrı-âlem arasındaki ilişkiden oluşan yaratma ne hareket ne de bir valıktan diğerine olan bir değişimdir (s. 197).

Aquinas, âlemin başlangıcı hususunda İbn Sina'dan farklı olarak agnostik bir tavır takınmaktadır. Ona göre biz, âlemin ne zamansal olarak sonradan meydana geldiğini ne de İbn Sina'da olduğu gibi başlangıçsız olduğunu ispat edebiliriz. Her iki durum da

felsefi açıdan kanıtlanması mümkün olmayan şeylerdir. Mesele imkân açısından ele alındığında, Aquinas'a göre âlemin sürekli var olması mümkündür. Fakat âlemin sürekli var olması zorunlu değildir. Şayet bu âlemin varlığı zorunlu olsaydı bu durumda bu zorunluluk ya kendinden ya da başkasından kaynaklanacaktı. Şayet âlem bizatihi zorunlu ise bu durumda ona varlık veren fail bir nedene ihtiyaç olmazdı. Âlem bizatihi zorunlu olmadığı için harici bir nedene ihtiyaç duyar. Aquinas'a göre, bu neden Tanrı'dır ve mutlak anlamda Tanrı sadece kendini zorunlu olarak irade eder. Âlemin varlığını irade etmek zorunda değildir. Âlem, Tanrı onu irade ettiği müddetçe vardır. Bu yüzden âlemin sürekli var olduğunu kabul etmek için geçerli bir gerekçe yoktur (ss. 210-211).

Müellif, Aquinas'ın ve İbn Sina'nın yaratma teorileri bakımından birbirine benzer görüşler ortaya koydukları kanaatindedir. Her ikisine göre de yaratma, Tanrı ile âlem arasında bir ilişkidir. Yaratma, mahlûkatın yaratıcıya olan varoluşsal bağını ifade etmektedir. Yaratma, değişim veya hareket verme değildir ve onlara göre Tanrı'dan gayri hiçbir şey Tanrı'nın yaratmasının dışında kalmaz. Ancak âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmaması konusunda, İbn Sina ve Aquinas farklı düşünmektedirler. İbn Sina şeylerin zamana tâbi olup olmaması hususunda katı bir tutum takınarak, her şeyin zamana uygunluğunu reddetmektedir. İbn Sina'ya göre dehre tâbi şeylerin varlığı, âlemin dehre tâbi olduğunu söylemek için yeterlidir. Aquinas ise âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmasının felsefi bir düzlemde belirlenemeyeceğini iddia eder. Aquinas'a göre İbn Sina'nın iddia ettiği gibi âlemin zamansal bir başlangıcının olmaması, mantıksal bir kesinlikle kanıtlanamaz. Müellife göre, İbn Sina'nın âlemin zamansal başlangıcı olamaz, şeklindeki görüşü, her iki düşünürün de kabul ettikleri öncüllerle daha tutarlıdır. Bu öncüllerden bir tanesine göre, varlıkları ezeli, dehre tâbi ve zamana tâbi olmak üzere üçe bölen Yeniplatoncu görüştür; ikincisi de zamanı hareketin ölçüsü sayan Aristocu zaman anlayışıdır.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eserde konu edilen Tanrı ve yaratma kavramlarının İbn Sina ve Aquinas açısından ele alınması, başta felsefeciler olmak üzere hem Hıristiyan kelamcılar hem de İslâm kelamcıları için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Eserdeki içerik zenginliği, karşılaştırmalı bir çalışmada müellifin kullandığı yöntem ve dil de bu çalışmanın önemini artıran diğer bir unsurdur. Dolayısıyla eserin, bu ve buna benzer konularda çalışan araştırmacılara oldukça faydalı olacağı kanaatindeyim.

**Ahmet Erhan ŞEKERCİ**

(Arş. Gör., Marmara Ün. SBE)



---

Mehmet Bayraktar, **Bir Hıristiyan Dogması: Teslis**

Elis Yayınları, Ankara, 2007, 286 s

---

Din merkezli birçok teori, program ve projenin yürürlükte olduğu günümüzde farklı din mensuplarının diğer dinlerin ana metinlerini, teolojik öğretilerini ve tarihsel gelişimlerini yeni perspektiflerle akademik olarak araştırma, karşılaştırma ve yeniden okumaya tâbi tutmaları, bu alanda önemli bir literatürün oluşmasına imkân verebilecek bir düzeyde ivme kazanarak devam etmektedir. Bunun bir göstergesi olarak hâlihazırda uluslararası siyasal platformlarda, teoloji muhitlerinde, sivil toplum oluşumlarında özellikle semavi dinlerin ortak öğeleri, kökenleri ve tarihsel gelişimine dair birçok proje geliştirilmekte, araştırmalar yapılmakta ve karşılıklı söylem yapılandırılmalarına gidilmektedir. Bu çerçevede Mehmet Bayraktar tarafından hazırlanan elimizdeki kitap, Hıristiyan teolojisinin merkezi unsuru olarak teslis konusunu ele almakta ve önceki cümlede ifade ettiğimiz yaygın olgu açısından sıra dışı ve önemli bir nitelik

taşımaktadır. Önemli bir nitelik taşımaktadır çünkü farklılıklara en az ortak öğeler kadar yoğunlaşmak ve mesai harcamak asgari olarak, bir arada yaşama kültürünün yerleşmesi ve insani ilişkilerin daha sağlıklı, somut ve kalıcı olabilmesi için zorunluluk arz etmektedir.

Müellifin çalışma boyunca birçok Batı dilinin yanında Latince kaynaklara da atıflar yapması, ayrıca İslâm felsefesi, din felsefesi ve Batı felsefesi alanlarında uzman veya bu alanlara aşina olması teslis konusuna dinler tarihi literatürü ve sınırlarının ötesinde bir bakış açısı sergilemesine sebep olmakta, böylelikle problemin mantık, felsefe ve teoloji açısından sorgulanmasına imkân vermektedir.

Teslis, İslâm tarihi boyunca Hıristiyanlığa yönelik polemik literatürünün en önemli konusunu oluşturmaktadır. Fakat Türkçe'de teslisi, bizzat Hıristiyan kaynaklardan, ilk Hıristiyan teologlardan, ilk Hıristiyan mezheplerden ve apokaliptik literatürden yola çıkarak, ayrıca odak noktalarda, başta Kur'an olmak üzere İslâm kaynakları ile karşılaştırarak konu edinen eser sayısı yok denecek kadar azdır. Bu nedenle tanıtımını yapacağımız kitap, Türkçe literatürde kapsamlı bir şekilde teslis konusuna hasredilmiş müstakil bir eser olması bakımından bir ilki oluşturmaktadır.

Kitabın hemen başında yazar, eserde geçen dini terminolojinin kullanımıyla ilgili dilbilgisi açısından okura bazı uyarılarda bulunmuş; buna göre teslis dogmasının tanrısı söz konusu olduğunda *Tanrı* kelimesinin baş harfinin küçük harfle yazıldığını, keza İslâm'a göre söz konusu olduğunda *Hz. İsa*, Hıristiyanlığa göre söz konusu olduğunda *İsa* terimlerinin kullanıldığını vurgulamıştır. Böylece müellif, benzeri türdeki bazı telif ve çevirilerde görülen karmaşıklığa düşmemiş, başlangıçta kitabın dini terminolojiye yönelik dili ve üslubu konusunda yol göstericilik yapmıştır. Kitap, önsözden sonra genel başlık olarak iki kısma ayrılmış, birinci kısım dört bölümden oluşmuştur. Sonuç bölümünden sonra ise problemle ilişkili güncel konuların irdelendiği iki adet ek yer almıştır.

Yazar, birisi akademik diğeri de halka yönelik olmak üzere iki

tür kitleyi hedef aldığını, bu nedenle kitabın birinci kısmında konunun akademik/bilimsel metot ve ölçütlerle tetkik edildiğini, ikinci kısımda verilen bu bilgilerin soru-cevap şeklinde sade bir dil ve üslupla özetlendiğini ifade etmiştir. Ancak bu sade dil ve üslup kullanımının kaynaklar ve akademik ölçüt açısından bir yüzeysellik, duygusallık ve popülerliliğe yol açmadığı ifade edilmelidir. Ne var ki, yazarın Hıristiyanlık tarihinin her hangi bir zaman dilimindeki mezhep ve şahıslar üzerine yoğunlaşmaması sebebiyle, doğal olarak eserin bazı bölümlerinin akademik derinlik açısından son noktaya kadar gittiği söylenemez.

Hıristiyanlıkta tevhit ve teslis mücadelesinin ele alındığı birinci kısımda, Hz. İsa'nın ve havarilerin öğretilerinde teslis inancının olmadığı, Batı Hıristiyanlığının, bir havari olarak kabul edilmeyen Pavlus'un anlayış ve yorumlarını esas alarak Roma-Yunan putperest inancı ve Yunan felsefesinin tesiri ile teslis inancını oluşturduğu savunulmuştur (s. 13). Bu minval üzere ilk bölümde havari İncillerinde, ilk Hıristiyan akaid eserlerinde, ilk Hıristiyan cemaatlerinde ve apokaliptik edebiyatta yer alan tevhit inancı incelenmiştir. Buna göre Romalı Clement'in, kendisine atfedilen diğer metinlere göre en sahih olarak kabul edilen Korintlilere gönderdiği iki mektupta teslisle ilgili herhangi bir unsurun bulunmadığı, keza Clement'in Hz. İsa'yı Allah'ın kulu bir beşer ve bir peygamber olarak kabul ettiği vurgulanmıştır (s. 28). Irenaeus'un, bir yandan gnostik unsurların Hıristiyanlığa sokulması ile mücadele ettiği, diğer yandan dört İncil'deki "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh" gibi ifadelerden üç ayrı şahıs ve üç ayrı tanrının çıkarılamayacağını savunduğu, böylelikle Tanrı'nın birliği ve tekliğini önemseydiği ifade edilmiştir (s. 29). 1. ve 2. yüzyıldaki ilk Hıristiyan cemaatler olan Ebionitler, Elkasaytlar ve Hypsistarianların teslisi ve Allah'a "Baba" demeyi reddettikleri, Hz. İsa'yı bir insan ve peygamber olarak kabul ettikleri vurgulanmıştır (ss. 31-33). Ayrıca "Baruch", "Apocalypse of Abraham" ve "Sibylline Oracles" gibi apokaliptik edebiyat metinlerinin tevhidi konu edindikleri ve teslisi reddettikleri savunulmuştur (s. 34). Böylelikle ilk Hıristiyanların metinleri ve mezheplerine göre Hıristiyanlığın esas ve asli iman öğretisinin

teslis değil tevhit olduğu savunulmuştur.

İkinci bölümde, öncelikle *teslis* ve *dogma* terimlerinin etimolojik kökenleri ve tarihsel anlamı aktarılmış, teslisin genel tanımı, teslisçi ve havariler amentüsündeki tanımı, ayrıca Gregory Thaumaturgus ve Athanasius'un yaptıkları özel tanımlar irdelenmiştir. Ayrıca teslisin İznik ve Kadıköy konsillerindeki tanımı ile Papa IV. Paul'un tanımı müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Nihayetinde üç, bazı yorumlara göre de dört unsuruyla (Baba, Oğul, Kutsal Ruh ve Tanrılık) Tanrı'dan üç olarak bahsetmenin geçmişte olduğu gibi bugün de problematik bir alan olduğuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede Hıristiyan kaynaklarda teslis konusunda ortak bir tanımın bulunmadığı tespit edilerek konu üzerindeki farklı anlayışlara geçilmiştir (s. 46). Bu noktada teslis anlayışı bizzat teslisi savunan teologların görüşlerine göre etüt edilmiş, bu minval üzere "Teslis Kalkanı" (*Scutum Fidet*), Yunanlı kilise babalarının birde üçlük anlayışı ve Latin kilise babalarının üçte birlik teslis anlayışları aktarılmış, söz konusu teslis teorileri mantıksal ve matematiksel olarak sorgulanmış ve ilgili teorilerin hem kendi içinde hem de diğerlerine göre çelişik olduğu ve sistematik bir bütünlük oluşturmadığı savunulmuştur (ss. 48-53). Dolayısıyla teslisi savunanların hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle kıyaslanmalarında içerik olarak ortak bir teslis tariflerinin olmadığı, fakat teslis inancı konusunda Ortodoksluk, Katoliklik ve Protestanlığın birbirlerinden farklı olmadıkları beyan edilmiştir (s. 53). Çalışmanın bu aşamasında teslisin temel unsurları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh konusunda Yunan ve Latin kilise babalarının farklı görüşleri tetkik edilmiş, bu farklılıklar Tanrı'nın ve tanrıların fiillerine yansımaları boyutu ile ele alınmıştır. Ayrıca konuyla ilişkili olarak logos, cevher, şahıs, tabiat, tanrılık kavramları analiz edilerek bu terimlere yönelik farklı yorumlamalara değinilmiş, Yunan felsefesinden ödünç alınan bu tür kavramların teslis yorumlarına daha karmaşık bir boyut kattığı işaret edilmiştir (s. 96). Bilahere teslis unsurları arasındaki ilişkilere değinilmiş, nihayetinde mevzu teslis temsilcileri ve çeşitli kilise babaları tarafından temayüz eden tartışma, ihtilaf ve görüşler etrafında tetkik edilmiştir.



“Teslisin Oluşumu ve Yabancı Kaynaklar” başlığı altında öncelikle milattan sonra 1. ve 2. yüzyılda teslisi savunan ve reddeden teologların görüşleri aktarılmış, A. von Harnack ve Paul Tillich gibi bazı modern dinler tarihi uzmanları ve din felsefecilerinin konuya ilişkin görüşlerine de referans verilerek teslis inancının, kutsal metinlerden ziyade Yunan felsefesi, Gnostisizm, Yeni-Eflatunculuk ve Putperestlik gibi yabancı kaynakların etkileri ile Hıristiyan teolojisine girdiği ve oluşturulduğu savunulmuştur. Bilahare Baba, Oğul ve Kutsal Ruh unsurlarının ayrı ayrı etimolojik, felsefi ve dini kökenleri analiz edilmiştir (ss. 71-94). Başlığın son teması ise teslisin sır olmasına tahsis edilmiştir. Bu noktada teslisi savunanların, teslisin üç unsuru olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un hem ayrı şahıs ve varlıklar olduğu hem de tek bir cevher olduğu, yani hem üç hem de bir olmasının tutarsız bir öğreti ve mantıksal bir çelişki olduğunun farkında oldukları ifade edilmiştir. Teslise yönelik getirilen eleştirileri aşmak için 1868-1870 yılları arasında düzenlenen I. Vatikan Konsili’nde, sır kavramını da yeniden tanımlayarak, teslisin akıl ve mantık konusu değil, bir iman konusu olarak sır olduğuna karar verdiği işaret edilmiş, konuya ilişkin modern din felsefecilerinin görüşleri de ayrıntılı şekilde aktarılmıştır (ss. 88-94).

Üçüncü bölümde Hıristiyanlıkta teslisin tenkidi ve reddi konusu irdelenmiş, teslisin reddi, muğlak teslisçilik, insicamlı teslisçilik, nominal teslisçilik veya bulanık tevhitçilik, teslis tenkidi olarak tarihi İsa arayışı ve teslis tenkidi olarak inanç sembolizmi alt başlıkları etrafında ele alınmıştır. “Muğlak Teslisçilik” tanrıların kimliği, neliği, doğası ve işlevleri konusunda Roma Kilisesi’nin görüşlerini benimsemeyenlerin teslis öğretisi olarak, “İnsicamlı Teslisçilik” Roma Kilisesinin belirlediği unsurları kabul etmekle beraber unsurların tabiatı ve aralarındaki ilişkiler bakımından Roma Kilisesinden ayrılan mezheplerin teslis anlayışı olarak, “Nominal Teslisçilik veya Bulanık Tevhitçilik” adlandırma olarak teslisten bahsetmekle beraber teslisin unsurlarının tabiatına ilişkin söylemlerinde bulanık bir tevhit görüntüsü veren Hıristiyan mezheplerinin öğretisi olarak tanımlanmıştır. “Teslis Tenkidi Olarak Tarihi İsa

Arayışı" başlığı ile de Kant'la başlayıp E. Renan, A. von Harnack, Wilhelm Herrman, Rudolf Bultman ve John H. Hick gibi dinler tarihçileri ve din felsefecilerinin, ayrıca F. C. Baur ve F. Strauss gibi Protestanların konuya ilişkin savundukları görüşler ve akademik çalışmaların kastedildiği ifade edilmiştir. "Teslis Tenkidi Olarak İnanç Sembolizmi" başlığı ile de modernizmin farklı türevleri olan liberalizm ve sembolizmin Jacob Burchard, Franz Overbeck ve M. Weber gibi temsilcileri vasıtasıyla teslis doktrinine getirdikleri yeni yorumların kastedildiği açıklanmıştır (ss. 95-114). Örneğin M. Weber ile beraber teslisin ikinci tanrısı olan İsa'nın bir üretim aracı gibi düşünülerek, kapitalizmin menşeinin Hıristiyanlıkla açıklandığı beyan edilmiştir (s. 114). İlk üç başlık ancak dinler tarihi araştırmacılarının aşına olduğu 5. yüzyıla değin konuyla ilgili görüşleri savunan teolog ve dini akımların öğretileri etrafında ele alınmış, sonraki başlıklar ise modern dönemde bazı dinler tarihçileri, din felsefecileri ve sosyologların savundukları öğretiler etrafında tetkik edilmiştir. Hıristiyanlıkta teslisin karşıtı ve reddi konusu da aynı şekilde Helenistik dönemde temayüz eden Hıristiyan teolog ve dini ekollerin görüşleri etrafında alınmış ve akabinde modern dönemde teslisi reddeden filozof ve düşünürlerin öğretilerine geçilmiştir. Bu başlık altında ise Spinoza, Nietzsche ve Tolstoy'un konuya ilişkin görüşleri aktarılmıştır.

Dördüncü bölüm teslis dogmasının çelişkilerine hasredilmiştir. Burada öncelikle Yeni Ahit, Eski Ahit ve Musevilikte teslisin lehinden çok teslisin aleyhine ifade ve öğretilerin bulunduğu dikkat çekilerek teslis unsurlarının Hıristiyanların kabul ettiği bütün kutsal metinlerde bulunmadığı savunulmuştur. Bu çerçevede söz konusu metinler teslis unsurları açısından okunmaya tâbi tutulmuş ve karşılaştırmalı bir şekilde metinlerdeki çelişkiler işaret edilmiştir. İkincil olarak da teslisçilerin öğretilerindeki çelişkileri irdelenmiş, bilahare akıl ve mantık ilkeleri ile matematiksel, fiziksel, ontolojik ve teolojik açıdan teslis öğretisi sorgulanarak tespit edilen çelişkiler ifade edilmiştir.

Kitabın ikinci kısmı teslis öğretisinin basit bir dille anlatımına

tahsis edilmiştir. Bu kısımda teslis ile sorulması muhtemel sorular üretilerek birinci kısımda akademik olarak işlenen problemler ve yapılan tespitler cevaplar olarak verilmiştir. Bu kısımda sıradan bir okura yönelik olarak basit ve öğretici bir anlatımı esas almıştır (ss. 203-218). Soru-cevap ilişkisi sıradan bir okuru teslis konusunda en ince ayrıntısına kadar aydınlatacak mahiyettedir.

Sonuç bölümünde ise araştırma boyunca yapılan tespitler, bulgular ve değerlendirmeler özetlenmiştir. Kitabın ana fikri teslis inancının Hıristiyanlığın ana kaynaklarında, Hıristiyanlığın ilk temsilci ve mezheplerinde bulunmadığı, bu inancın Hıristiyanlığa yabancı kaynaklardan sokularak sorgulanamaz bir dogma haline getirildiği yönündedir. Keza Hıristiyanlığın başlangıcından günümüze değin teslis konusunda tutarlı ve sistematik bir teolojik anlatı oluşturulmadığı, kavramın teoloji, matematik, fizik, felsefe ve mantık açısından çelişkili olduğu kanaatine varılmıştır.

Kitabın sonunda iki adet ek yer almaktadır. Ek-1 de Hıristiyanların Kur'an'ın teslis dogmasını reddine yönelik itirazları ve bu itirazlara ilişkin Hıristiyanlıktan gelen cevaplar irdelenmiştir. Kur'an açısından teslis dogmasının küfür olarak nitelendirilmesi, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmemesi, İncil'in tahrif ve tebdili gibi başlıklar altında konu tetkik edilmiştir. Ek-2 de ise Kur'an'ın Hıristiyanlık hakkındaki beyanının yanlış anlamlandırılması ve ilgili ayetlerin yanlış yorumlanması konusu analiz edilmiş, peygamberlik, vahiy, kitap, ehl-i kitap gibi konulara yönelik yanlış meal ve güncel yorumlara yer verilmiştir. Kutsal kitapların tahrif edilmesi konusu ele alınarak bu olguya yönelik serdedilen farklı görüşler ve yapılan yöntem hataları tahlil edilmiştir. Ayrıca bu bölümde dinler arası diyalog, İbrahimi dinler, misyonerlik, dini çoğulculuk ve dinlerin aşkın birliği konuları başta Kur'an olmak üzere İslâm ilahiyatı açısından değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Başlangıçta da değindiğimiz gibi, din merkezli akademik çalışmaların, ortak projelerin ve farklı din mensuplarının iştirakçisi olduğu platformların hâl-i hazırda yürürlükte olduğu ve gün geçtikçe ivme kazandığı bir dönemde, farklı din mensuplarının birbir-

lerinin ana kaynaklarını, inanç esaslarını ve temel öğretilerini karşılaştırmalı olarak analiz eden akademik çalışmalar yapmasını gerekli kılmaktadır. Teslis konusu Müslüman polemikçilerin Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinde en başta gelen bir unsur olmasına rağmen bu konuda akademik çalışma açısından önemli bir boşluk olduğu aşikârdır. Bu kitap söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik önemli bir eksikliği giderecek nitelikte ayrıca hem metot hem de değindiği alanlar bakımından konuyla ilgili daha spesifik akademik çalışmalara da rehberlik edecek mahiyettedir.

**Şenol KORKUT**

(Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı)



---

**Asiye Tıǧlı, Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi**

Beyan Yayınları, İstanbul, 2004, 224 s.

---

Yanı başımızda tarih boyu birçok medeniyete beşiklik eden bir İran coğrafyası ve buradan neşet edip civardaki dinsel gelenekleri etkileyen kadim bir dini geleneğe -Mecusiliğe- sahipken, Türkiye’de bu coğrafyanın ve tarihin araştırmalara yeterince konu olmaması hayli ilginçtir. Dinler Tarihi zaviyesinden bakıldığında, Mecusilik ya da Batılı bir terminolojiyle Zerdüştilik (Zoroastrianism) hakkında Türkiye’de neredeyse yok denecek kadar az bilimsel çalışmayla karşılaşılıyor. Hâlbuki Batı’da -her ne saikle olursa olsun- İran ve özellikle Zerdüştilik hakkında 19. yüzyıldan bu yana sayısız denebilecek kadar çok çalışma gerçekleştirilmiştir. Günümüzde dünyanın farklı coğrafyalarında hayatlarını sürdüren Zerdüştiler ya da Parsiler kendilerini ilk monoteist gelenek, Zerdüş’ü kendisinden önceki dinsel geleneği (Aryan)

ıslah eden bir reformatörden çok bir peygamber olarak addetmektedirler. Bunun ötesinde birçok araştırmacı Mecusiliğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gelenekleri üzerinde etkili olduğu kanaatini taşımaktadır. Peygamber olup olmamasından öte Zerdüş'tün getirdiği öğretinin ne şekilde bir dönüşüm ve değişim geçirdiği bu noktada önem arz etmektedir. Zira bozulma sürecinin temel dini referans Avesta'ya kadar dayandırıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda Türkiye'deki araştırmacıların da bu komşusu oldukları kadim kültür hakkında diyecek bir şeyleri olması elzem görünmektedir. İşte bu gayeyle yola çıkan Asiye Tıǧlı'nın Beyan yayınları tarafından basılan Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi adlı çalışması, Zerdüş hakkında okuyucuya ilk elden bilgileri vermeye çalışmaktadır.

Eserin girişinde dini kaynaklar başlığı altında Mecusi kutsal metin literatürünü veren Tıǧlı, öte yandan klasik eserler bağlamında Grek, Müslüman ve Hıristiyan tarihçilerin (Herodot, Xenophon, Bîrûnî, Dîmeşkî vb.) metinlerine atıflarda bulunmaktadır. Burada Mecusi kutsal metni Avesta ve bölümlerinin yanı sıra daha sonra kaleme alınan ve ikincil seviyede kutsal metin literatürü kabul edilen Pehlevi Metinleri (Dadistan-i Dinik, Bundahişn, Dinkart) tanıtılmaktadır. Zerdüş öncesi Aryanların İran'a göçleri ve Ari ırkının sahip olduğu dinsel geleneği aktaran birinci bölümde özellikle tanrılar kısmında anlatılanlar, Aryanların tanrı algısını vererek okuyucuyu Zerdüş'tün öğretileri bölümüne hazırlar niteliktedir. İkinci bölüm, Zerdüş'tün hayatını peygamberliğine kadar önemli başlıklar halinde işlemektedir. Son olarak üçüncü bölümde ise "Zerdüş Öğretisi" üst başlığıyla tanrı Ahura Mazda, ilahi varlıklar Ameşa Spentalar, iyilik ve kötülük meselesi ve dünyanın sonu konuları incelenmektedir. Burada Zerdüş ve hemen sonrasındaki algılamalara yer verilmektedir.

Giriş bölümünde Pehlevi Metinler bağlamında verilen eserlere baktığımızda ritüellere dair gereksinimler ve dini şartlardan bahseden Şayest ne Şayest, yine Zerdüş fetva literatürü diyebileceğimiz Dadistan-i Dinik adlı metnin yazarı Menuçehr'in mektubu

Namagiha ile ilgili bir bilgiye rastlayamıyoruz. Ayrıca Mecusiler tarafından Avesta'nın bölümleri olduğu iddia edilen dini eğitim ve rahiplik kitabı mesabesindeki Herbedestan ve ritüel kitabı konumundaki Nerangestan metinlerine, cennet, ceennem ve âraftan bahseden, Sâsânî dönemine ait materyali içeren ve 9. yüzyılda yazıya geçirilen Arda Wiraz Namag bahsi geçmeyen metinler arasında sayılabilir. Buna karşın yazarın Avesta'nın bölümleriyle ilgili olarak verdiği bilgiler, konuyla ilk defa muhatap olanları tatmin edecek niteliktedir.

Yazar, Zerdüşť öncesi İran'daki dini, sosyal ve ekonomik durumdan ve Kafkasya'da ve Aral Gölü civarında yaşayan Aryanların İran'a göçlerini ve oraya yerleşmelerinden bahseder. Beraberinde getirdikleri geleneğin, daha doğrusu dinsel geleneğin Zerdüşť öncesi dinsel yapılanmayı gösterdiğini belirten Tığlı, bu çerçevede Aryanların tanrılarında (Ahura, Asura, Daeva, Mitra vb.), kötücül varlıklarında (divler, cadılar, yatular), mitolojik kahramanlarından (zümrüt-ü anka kuşu, cemsid), ayinlerinden, kozmoloji ve eskatolojilerinden detaylı olarak bahseder. Ancak eser, Aryanların göç ettiği topraklarda karşılaştıkları geleneklerle etkileşimlerinin olup olmadığı dair suskunluğunu korur. Aryanların mezkûr öğretileri, Avesta, Pehlevi Metinler ve Avesta'yla çağdaş addedilen Hint kutsal metin edebiyatı Vedalar çerçevesinde yapılan karşılaştırmalarla aktarılır. Bunun yanı sıra Zerdüşťilik öncesi dini geleneğin tanrılarında sitayişle dolu olan Avesta'nın Yeştlar bölümünden alıntılarla konu ele alınır.

Zerdüşť'ün hayatını ikinci bölümde işleyen eser, onun doğum tarihi, vatanı ve ismiyle ilgili tartışmaların sunumuyla başlamaktadır. Burada Avesta'nın Zerdüşť'e ait olduğunu ileri süren Gathalar bölümü ile Pehlevi Metinlerdeki tarihlendirmeler arası farklılıklara ve bu durumun klasik tarihçilerin metinlerine yansımalarına değinilmektedir. Dolayısıyla metinlerin vermiş olduğu tarihler arasında bin yılı aşkın bir farklılığın olmasına karşın filolojik ve tarihsel bulguların daha çok Zerdüşť'ün M.Ö. 1000'den daha eski bir tarihte yaşadığını gösterdiği dile getirilmektedir (s. 98).

Eserde, mitoslaştırılan bir hayat hikâyesine sahip Zerdüş'tün rahip olabileceği, daha iyimser bir tavırla dini bir eğitim aldığı, zira Gathalar'da ona atfen kullanılan Zaota sıfatının daha çok dini, ruhani işlerle uğraşanlara verildiği zikredilmektedir (ss. 108-109).

Tıgılı, eserin son bölümünde Zerdüş'tün öğretisini, temel olarak Gathalar bölümünden hareketle anlatacağını ileri sürmesine karşın burada Gathalar kadar Avesta'nın diğer bölümlerine de yer vermektedir (s.120). Bu nedenle Ahura Mazda, Ameşa Spentalar (Kutsal Ölümsüzler), Angra Mainyu (Kötü Ruh) ve Spenta Mainyu (İyi Ruh) hakkında kafa karışıklığına götürecek imalara ve ifadelere rastlanmaktadır. Örneğin metinde geçen ezeli iki ruh meselesinin Zerdüş'tün ilahileri sayılan Gathalar mı yoksa ondan sonra kaleme alınan Gathalar ile Avesta'nın öteki bölümleri arasında geçiş noktasında Haft Hat Gatha diye bilinen metinden mi olduğu tam olarak açığa kavuşmamış görünmektedir (ss. 163-175). Zira eğer Ahura Mazda hakkında onun her şeyin yaratıcısı olduğu savı Gathik (Yasna/Gatha 44/1-7) dayanakla savunuluyor ise kötülüğün kaynağının ne olduğu (Ahura Mazda mı yoksa Angra Mainyu/kötü ruh mu?) açıkça zikredilmeliydi (s.195, ss. 127-130). Yine varlığı yaratanın Ahura Mazda olduğu, ancak ölümü yaratmadığı iddia edilmekteyken (s.125), aynı bölümde tek tanrıya özgü nitelikler (yegâne yaratıcı) Gathalar'dan alıntılarla Ahura Mazda için de söz konusu olmaktadır. (ss. 137-139). Dolayısıyla Ahura Mazda'nın Zerdüş dönemi ve sonrasında bu dinin mensuplarınca algılanışındaki değişikliklerin ve kötülük ve iyilik ilişkisine dair ontolojik ve etik algılamaların tarihsel seyrinin açıkça verilmesi gerekirdi.

Ameşa Spentalar meselesine gelince, eserde Ahura Mazda ile bu ilahi varlıklar arasındaki ilişkiyi aktarırken bazen onların Ahura'nın sıfatları olabileceğinden bazen Zerdüş sonrası yarı-ilahi varlıklar mesabesinde görüldüğünden hatta bazen insanların sıfatları için kullanıldığından bahsedilir (ss.141, 156-157). Ama ne bu ilişkinin ne'liğine dair metinsel bir tarihlendirmeye ne de okuyucunun zihninde oluşan karışıklığı giderecek net ve anlaşılır ifade-

lere yer verilmektedir. Bu noktada eser, referans gösterdiği kaynakların yoğunluğu altında olduğu imasını güçlendirmektedir. Ayrıca Ameşa Spentalar hakkında verilen tanımlamaların teolojik sistemde tam olarak nereye oturduğunun sarıh olmayışı, daha açık bir ifadeyle Ameşa Spentalar'ın melek, ilahi varlık, dünyanın düzeninin sağlanmasında ilke ya da Ahura'nın ondan ayrılmış sıfatlar konusu ayrı bir soru işaretidir.

İyilik ve kötülük başlığı altında iki ezeli ruh diyerek Spenta Mainyu ve Angra Mainyu'nun konumlarını tartışan Tıgılı, Gathik metinlerde geçen "başlangıçta o ikiz ruh" ifadesinin ontolojik bir düalist olmadığını referanslarıyla savunarak, bunun Sâsânî döneme ait düalist bir yaklaşımın tezahürü olduğuna değinir. Metnin ilerleyen bölümlerinde, bu iki ezeli ruhun Ahura Mazda'nın yaratımları olduğunu, bu iki ruhun daha çok Ahura Mazda'nın iyiyi seçmesi gibi irade meselesinde insana örnek olduğunu zikreder. Daha sonra bu iki çiftin ezelden beri çatışma içinde oldukları ve taraftar kazanmak için çalıştıklarını ifade ederek kötü ruhun ezelden beri var olduğu imasını yineler. (ss. 170-171). Ancak eser bize kötülük ile bu ikiz ruh arasındaki ilişkinin çerçevesini tam olarak vermez. Spenta Mainyu'nun, iyi ruhun, Ahura Mazda'yla bir olmadığından ya da sonraları öyle görüldüğünden bahsedilir. Dahası kötülüğün ya da kötücül güçlerin ezellilik veya muhdeslik durumları açıkça zikredilmez ve bu noktada okurun zihninde bir soru işareti bırakır.

Yazar, dünyanın sonu ve ahiret konusunda, mitolojik Bundahişn metninde geçen âlemin sonuna dair anlatıyı ve Gathalar'da kurtarıcı olarak vasıflanan Saoşyans'ın yeryüzündeki kurtarıcılığını anlatır. İnsanların yeryüzünde işledikleri iyi ve kötü ameller bağlamında erimiş madenle imtihan edileceğini ve Cinvat Köprüsü'nden geçirileceğini nakleder. Tıgılı burada da Zerdüşt öncesi Aryan kozmolojisinin etkisinden bahsederek kayda değer örnekler verir(181-193).

Tıgılı'nın bu eseri, faydalandığı kaynakları konusunda bazı soruları akla getirmektedir. Örneğin bazen Batılı ya da Müslüman bir



müellifin kendi eserinden değil de Farsça çevirisinden (Mary Boyce, Bîrûnî, Mesûdî) kaynak göstermektedir. Bunun yanı sıra yazar, İran'a gittiğini ve orada araştırmalarda bulunduğunu belirtmesine rağmen, bazı kaynaklara temas etmediği anlaşılmaktadır. Mesela Mahyar Navabi, Kaykhusraw Jamaspasa, Mahmud Tavusi'nin adı şimdilerde Şiraz Üniversitesi olan Pehlevi Üniversitesi yayınlarından çıkan Mecusi kutsal metin literatürünün tamamının tıpkıbasımlarıyla çevirilerinden oluşan külliyatı eserin kaynakları arasında görülmemektedir.

Bununla birlikte İran'a gitmiş olması ve yazarın Farsça bilmesi eserinin niteliğine katkı sağlamaktadır. Dahası eserinin son kısmına bir lügatçe konularak kavramların daha kolay anlaşılması sağlanmıştır. Bununla da yetinmeyen Tıgılı'nın eserinin sonuna ek olarak Mecusi tapınağı olan Ateşgede'lerin fotoğraflarını, Avesta alfabesi sayılan Dini Debiri alfabesini koyması, Avesta ve çivi yazısı örneklerine yer vermesi, harita ve tasvirlerle desteklemesi, çalışmanın önemini hatırı sayılır seviyede arttırmıştır. Sonuç olarak Tıgılı'nın eserinin, Zerdüş'tü merak edenlerin ya da bu alanda çalışan araştırmacıların masalarında bulunması gerektiği kanaatindedir.

**Mehmet ALICI**

(Arş. Gör., İstanbul Üniv. İF)



---

**Antony Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış:  
Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?**

Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2008, 240 s.

---

Son çeyreğini hariç tutacak olursak, 20. yüzyıl felsefesini karakterize eden temel felsefi geleneklerin, Realizm, Mantıksal Atomculuk, Mantıksal Pozitivizm, Linguistik ve Kavramsal Analiz gibi ekoller

olduğunu ve bunların da temel vurguları itibariyle din ve hatta teizm karşıtı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Sözüünü ettiğimiz bu ekollerin etkisiyle, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısına girilirken teizm, felsefecilerin ilgi alanına bile girmez hale gelmişti. Konuya ilişkin olarak, 1988’de yazdığı eserinde Roger Trigg, bir kuşak önce Oxford’da Ayer’in öğrencisi olduğu dönemlerde dinin statüsünü tartışmaya girişmenin alay konusu edildiğini ve o dönemlerde en azından İngiltere’de din felsefesinin ciddi bir felsefe branşı olarak bile sayılmadığını söylemektedir. [Roger Trigg, *Rationality and Religion: Does Faith Need Reason*, Oxford: Blackwell, 1988, s. 5.] Bertrand Russell, Alfred Jules Ayer, Paul Edwards, Kai Nielsen, Michael Martin, John Mackie ve Antony Flew gibi analitik filozoflar geride bıraktığımız yüzyılın felsefesini karakterize eden din ve metafizik karşıtı bu felsefi tavırlar topluluğunun mimarları arasında sayılabilir.

Saydığımız bu isimler arasında Antony Flew’nun 9 Aralık 2004 tarihli bir Associated Press haberine konu olması ve artık “büyük ölçüde bilimsel kanıtlara dayanarak Tanrı’ya inandığını” söylemesi dini inanç ve din felsefesi açısından üzerinde durulması ve düşünülmesi gereken bir haberdir. Çünkü Flew, yarım yüzyıldan fazla bir süredir ateizmin önde gelen felsefi savunucularından ve otuzdan fazla felsefi çalışmaya imza atan ateistik felsefenin duayenlerindendi. Hatta 20. yüzyılda ateizmi felsefi açıdan savunan ve Flew’ya gönderme yapılmayan neredeyse hiçbir ciddi çalışma olmadığını söylersek yanlış olmayız. Haber, her ne kadar Türkiye’de hak ettiği ilgiyi görmemiş olsa da, Batı akademi dünyasında ve medyasında büyük yankılar uyandırdı. Hakkında çok şey söylendi, çok şey yazıldı... İşte ele aldığımız kitap da, Batılı felsefe çevrelerinde şok etkisi yaratan ve dünyada büyük bir şaşkınlık ve hayretle karşılanan Flew’nun bu değişim ve dönüşümünün ilgi çekici hikâyesidir. Kimileri tarafından, ömrünün son demlerinde ortaya çıkan ölüm ve ahiret korkusu gibi psikolojik ve hatta patolojik yorumlarla çözümlenmeye çalışılsa da, Flew’daki bu dönüşüm, din felsefesi, sistematik teoloji ve kelam gibi felsefi ve teolojik disiplinlerle uğraşanlar için üzerinde durulması ve düşünülmesi

gereken bir değişimdir. Hıristiyan metodist vaizi bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen, özel bir Hıristiyan okulunda eğitim hayatına başlayan ama 15 yaşında ateizmi seçerek 1950'li yıllara kadar Britanya'nın solcu hareketi İşçi Partisi'nde çok faal bir sol kanat sosyalisti ve hatta komünisti olan, ancak 2004'de 81 yaşında iken kanıtların kendisini yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeye yönelttiğini söyleyerek ateizmden deizme geçen 20. yüzyılın bu büyük felsefecisinin hayat hikâyesi, sanırım en azından felsefeye ilgi duyan hiç kimsenin kayıtsız kalamayacağı bir değişim öyküsüdür.

Orijinal ismi, How the World's Most Notorius Atheist Changed His Mind olan ve Antony Flew ile Roy Abraham Varghese'nin birlikte kaleme aldığı ve Flew'nun "son arzum ve vasiyetim niteliğinde" diye tanımlayarak "Artık bir Tanrı olduğuna inanıyorum!" (s. 19) diye samimi bir itirafta bulunduğu elimizdeki kitabı giriş ve ekler hariç iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, daha çok bilim felsefesinde kullanılan ama daha sonraları onun tarafından Mantıkçı pozitivizmin 'doğrulama ilkesi'ne alternatif olarak din felsefesine uyarlanan 'yanlışlama ilkesi', kötülük problemi, teistik delillerin yetersiz ve iknadan uzak oluşu ve evrenin ve insanın oluşumuna ilişkin ileri sürülen naturalistik iddiaların doyuruculuğu gibi iddialarla ateizmin felsefi olarak savunuculuğunu yaptığı yarım asrı geçen felsefe tarihini kendi özyaşam öyküsü ile ilişkilendirerek anlatmaktadır. İkinci bölümde ise, 'kanıtın kendisini götürdüğü yere gitmesini' söyleyen Sokratik ilkeye bağlı olarak, kozmolojik ve teleolojik delillerin başarısına ve dolaısıyla Tanrı'nın varlığına inanmaya başlamasının, teizme değilse bile ateizmden deizme nasıl geçtiğinin ilginç hikâyesini okuyucuya sunmaktadır.

Eklerin ilkinde, Richard Dawkins ve diğerlerinin yeni ateizm olarak isimlendirdikleri görüşe dair Roy Abraham Varghese'nin analizi ve ikincisinde ise, insanlık tarihinde ilahi bir vahyin gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin dini inanç sahiplerinin ilgisini çekebilecek olan açık uçlu bir diyalog mevcuttur.

Felsefe tarihinde genel kabul gören şekliyle, Hume ve özellikle Kant gibi filozofların eleştirileri ile Tanrı'nın varlığının klasik delilleri olan ontolojik, kozmolojik, teleolojik vb. deliller büyük oranda itibar kaybetmiş ve sonraki felsefeciler Tanrı'nın varlığına ilişkin dini tecrübe ve ahlak delili gibi daha öznel yorumları ve psikolojik vurguları içeren delillere müracaat etmek durumunda kalmışlardı. Aslında Flew'nun delillerden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaştığını söylemesini, Cafer Sadık Yaran'ın çok yerinde tespiti ile "Tanrı'nın varlığının [klasik] delillerine tam dört yüz yıl sonra gelen iade-i itibar" (Cafer Sadık Yaran, Antony Flew Olayı: Tanrı'nın Varlığına Tam Dört Yüz Yıl Sonra Gelen İade-i İtibar, <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar/flew.htm>) olarak yorumlamak da mümkündür.

Flew'nun ateizmi terk edişinde inancın ya da tarihsel dinlerin bir etkinliğinin olmadığını, bu anlamda klasik bir teistik görüşü benimsemediğinin altının çizilmesi gerekir. Onun tanrısı hâlâ delillerin tanrısıdır. Kendi ifadesiyle, "Tanrı'yı keşfimin doğaüstü fenomenlerden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Geleneksel olarak doğal teoloji denen bir uygulamaydı. Bilinen dinlerin hiç birisiyle bir bağlantısı olmadı... Kısacası, Tanrı'yı keşfedişim inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur" (s. 93). Yani, bütün bu radikal değişim ve dönüşüme rağmen Flew'nun tanrısı, İsa'nın, Musa'nın ya da Muhammed'in değil, Aritoteles'in tanrısıdır. Republic adlı eserinde Platon'un Sokrates için yazdığı "İddianın götürdüğü yere gitmeliyiz" ilkesine sadık kalan (s. 90) Flew, evrende ve canlılarda mevcut olan düzen, tasarım ve erek gibi (teleolojik), Big Bang, Entropi ve Termodinamiğin II. Yasası gibi (kozmojik) deliller üzerinde derin ve sıkı düşünmesi sonucunda artık "Tanrı yoktur" demenin hiçbir anlamı olmadığını söylemektedir. Evrendeki tasarım ve bu tasarımı şekillendiren doğa yasaları ile ilişkili olarak, "Tanrı'nın Aklı'na işaret eden bilim adamları, ortaya sırf bir dizi argüman veya Aristocu bir muhakeme süreci koyamazlar. Aksine gerçekliğin, modern bilimin kalbinden doğan ve mantıktan faydalanan bir görüşünü ortaya koyarlar. Bu, benim için şahsen sağlam ve reddedilemez bir

görüştür” (s. 108) diyerek kozmik bir tasarımcı fikrini onaylamaktadır. Ayrıca, özel izafiyet teorisi, kuantum, elektromanyetizm gibi evrensel yasalar ve bu yasalaradaki ince ayarlanmışlıklardan hareketle, bu yasaların kaynağı konusunda “... bunun için geçerli sayılabilecek tek açıklama İlahi Akıl’dır” (s. 115) diyerek, kozmik tasarımcının ancak teistik bir perspektifte anlamlandırılabilceğini ileri sürmektedir. Yine, yeryüzünde gördüğümüz ‘kendisini çoğaltabilen’ yaşamın kaynağına ilişkin sunulan naturalistik ve materyalistik izahların tatmin edicilikten uzak olduğunu ve “yaşamın kaynağı için yapılabilecek yegâne tatmin edici açıklama[nın] sonsuz zekâya sahip bir Aklın varlığı” olduğunu söylemesi ve yokluğu varlığından daha muhtemel olan bir evrenin, neden ve nasıl varlık sahnesine geldiği sorusuna yanıt olarak, Richard Swinburne’nün kozmolojik argümana kazandırdığı yeni versiyonun “oldukça umut verici [ve] muhtemelen de doğru bir açıklama sunduğunu” (s. 135) itiraf etmesi de evrenin ve evrendeki canlı yaşamın kaynağına ve nedenine ilişkin ateistik iddialarından ne kadar güçlü bir şekilde vazgeçtiğini gözler önüne serer niteliktedir.

Yazımızın başında da ifade ettiğimiz gibi, 20. yüzyıl felsefesinin özellikle ilk yarısını ciddi anlamda teizm karşıtı katı pozitivistik ve hatta materyalistik felsefelerin şekillendirdiği bilinen bir tarihsel gerçekliktir. Ancak her ne kadar kimileri, “can sıkıcı ve talihsiz bir geri dönüş olarak nitelendirse” de birçok felsefeciye göre, geride bıraktığımız yüzyılın ikinci yarısında, başını Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston ve Basil Mitchell gibi bir grup Hıristiyan din felsefecisinin çabalarıyla Anglo-Amerikan bağlamdaki din felsefesi ciddi bir teistik değişim ve dönüşüm yaşamıştır. 1980 yazında Time dergisinde çıkan bir yazıda bu değişim ve dönüşüme şu ifadelerle yer verilmektedir: “Daha birkaç dönem öncesine kadar Tanrı’nın geri geleceğine ilişkin bir öngöründe bulunmaya kimsenin cesaret edemediği felsefe ve düşünce dünyasında büyük bir devrim yaşanmıştır. Enteresan bir şekilde bu devrim teologlar ve sıradan dindarlar arasında değil, Tanrı’yı sürgüne gönderen akademik filozofların da dâhil olduğu aydınlar ve entelektüeller arasında gerçekleşmiştir.” (“Moderniz-

ing the Case for God”, Time, no: 14, 07.04.1980) İşte, kanımızca Flew’daki bu değişim ve dönüşümü de, “Tanrı’yı sürgüne gönderen akademik filozofların da dâhil olduğu aydınlar ve entelektüeller arasında gerçekleşen” bu teistik devrimin bir ürünü ve başarısı olarak yorumlamak mümkündür.

Sonuç olarak, 20 yüzyılın en büyük aktivist ve ateist filozoflarından Flew’daki bu dönüşüm, ateizmden deizme yapılan bir dönüşümdür. Her ne kadar tanrısal bir vahyin olabilirliğine ve tarihsel dinlerin doğruluğuna açık olduğunu ima etse de (ss. 171-194) Flew’un tanrısı, felsefenin ve delillerin tanrısıdır. Ama yine de bu nokta bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Bu münasebetle, Flew ve Flew’daki değişiklikler dikkatle izlenmesi ve üzerinde düşünülmesi gereken şeylerdir. Bu açıdan ele aldığımız bu çalışma, hem bir değişim ve dönüşümün hikâyesi olarak, hem de 80 küsur yıllık bir hayatın öz yaşam öyküsü olarak, sadece meslekten felsefeciler için değil, felsefeye ilgi duyan sıradan okuyucular için bile ilginç ve ilgi çekici olabilir.

**Ferhat AKDEMİR**

(Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniv. Eğt. Fak.)





# Milel ve Nihal Geleneğinden

## Osmanlı Protestan Reformu'nu Nasıl Algıladı?

Hakan OLGUN\*

Hıristiyanlık tarihinin 16. asrında ortaya çıkan Protestan reformasyonunun, modern Batı toplumunun en önemli tarihsel tecrübelerinden biri olduğundan şüphe yoktur. Bir yandan Roma Katolik Kilisesi'ne karşı gelmeyi içeren reformasyon diğer yandan Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'na bir tehdide kaynaklık ettiğinden, dini olduğu kadar siyasi sonuçları da olan bir süreci ifade etmektedir. Avrupa'nın reformasyon çağı olan 16. asır, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya yönelik askeri ilerleyişinin neredeyse zirve noktasını ifade etmektedir. Protestan reformcu Martin Luther'in (1483-1546) reformasyon manifestosu olan Doksan Beş Tezi'ni ilan ettiği 1517 yılından çok kısa süre sonra Osmanlı ordusu Mohaç zaferini kazanarak Macaristan'ı ele geçirmiş (1526) ardından da Viyana'yı kuşatmıştır (1529). Hıristiyan toplum içinde ortaya çıkan reformasyon süreci ile Osmanlı'nın Avrupa üzerine yürüyüşü Doğu ve Batı toplumları arasında dini, siyasi ve kültürel açıdan çok ilginç ilişkileri içermektedir. Roma Katolik Kilisesi'ne karşı gelişen Protestan reformasyonu, baştanbaba bütün Avrupa topraklarında yoğun bir mezhep kavgalarının

---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.



yaşanmasına sebep olmuştur. Avrupa'nın bu iç çekişmesi aynı zamanda Osmanlı'nın Batı'ya ilerleyişi dönemi içinde yaşanmıştır.

Reformasyon, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun Katolik Kilisesi üzerinden sahip olduğu siyasi egemenliğini zaafa uğrattırken, yerel prensliklere Roma Katolik Kilisesi'nin dini ve dolayısıyla siyasi egemenliğinden özgürleşme fırsatı tanımaktaydı. Papalığın taç giydirerek kutsadığı Kutsal Roma Germen İmparatoru ile reformasyon teolojisinin sağladığı siyasi egemenlik hakkını önemseyerek Protestanlığa destek veren yerel prenslikler arasındaki çatışmalar genellikle Osmanlı'nın askeri tehdidi altında şekillenmiştir. İmparator V. Charles'in Protestan mezhebine önce İmparatorluk meclisi huzurunda kendini ifade etmesine fırsat verdiği (1530) ardından bu mezhebi Avrupa'nın dini tercihlerinden birisi olarak tanıdığı (1555) reformasyon sürecinin Osmanlı'nın Batı politikasıyla ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle Osmanlı'nın günümüz Batı Hıristiyan toplumunun çoğulcu dini yapılanmasında önemli etkisinin olduğu bilinmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa politikasındaki muhatabı, Kutsal Roma Germen İmparatoru V. Charles'tir. Dolayısıyla V. Charles karşısında siyaseten Protestan prensleri destekleyen Osmanlı idaresi tarafından Avrupa'nın reformasyon çağının dini ve siyasi çatışmaları yakından takip edilmiştir. Bu çerçevede Avrupa'daki Osmanlı devlet görevlilerinden, subaşılarından ve tüccarlarından reformasyon karmaşasına ilişkin bilgiler edinilmiştir. Eldeki kayıtlı belgelerden birinde, muhtemelen Draç subaşısından aşağıdaki bilgileri içeren bir rapor Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuştur.

#### *Hazret-i sultânım*

*Yüksek görüş sahiplerinin gözlerine sürme olan gayretli saadetli ayağımın tozuna yüz sürdükten sonra hakîr kulunuzun arzı şudur: Şu anda Ergiri Kasrı'ndan<sup>1</sup> Zûka isimli tacir İspanya, Fransa ve papalık topraklarında üç yıldır yün ticareti yapıp şimdi Draç iskelesine çıkıp şöyle*

<sup>1</sup> Günümüzde, Arnavutluk'ta Gjirokaster veya Argyrokastron olarak bilinen şehir.

haber verir ki, “mel’un İspanyollar şu anda Flandre yakınındaki Basel adlı muazzam bir şehirde oturur. Ve adı geçen Bazal’dan Viyana’ya karadan sekiz günlük yol vardır. Ve iki aydan beri Almanya bölgesinden Fra<sup>2</sup> Martin Luther adlı bir bey kendinden bir din uydurup mel’un İspanyol’un bâtil ritüeline karşı olmuştur. Luther yaklaşık iki ay önce 30.000’e yakın asker toplamış ve mel’un İspanyol ile Almanya sınırlarındaki San Borgo denilen yerde ikinci vaktinde buluşup akşama dek savaşmış, akşam vaktinde mel’un İspanyol bozguna uğramış ve daha önce zikrolunan Bazal’e geri çekilmiştir; eğer akşam olmasaydı mel’un İspanyol almırdı. Mezkur Fra Martin Luther yine çekilip Alman sınırlarında oturur” diye anlattı. Ve donanma hakkında açıklama istenirse adı geçen tacir “Ceneviz’den ayrılalı 40 gün olup, Ceneviz limanında İspanyol mel’unun 15 pare kadırgası ve 1 kalyonu olup Andrea Dore adlı kaptanı ile Fas tarafına, Hayreddin Reis donanmasının üzerine gitti. Saragoza diye isimlendirilen bir limanda İspanya bir kalyon ve bir bârça hazırlayıp Bel Omo isimli bir korsanla denize açılıp korsanlığa başladı. Fransa’nın Marsilya isimli kale limanında 12 pare kadırgası olup onlar da hazırlanıp korsanlık için denize açıldılar. Malta’dan Migolo Mâstûre’nin yedi pare kadırgası ve bir kayığı hazırlanıp denizde korsanlığa çıktılar” diye haber verdi. “Bu donanmadan başka İspanya ve Fransa mel’ununun vilayetlerinde donanma yoktur” diye devam etti. Adı geçen tacir Zuka, “Ceneviz’den çıkıp üç günlük yoldan sonra bu yönde İspanya mel’ununun iki bin atlı ve on bin kadar yaya askeriyle karşılaştı. Deniz yoluyla Pulya’ya donanma ulaşması ihtimaline karşın onlara yardım etmek için İspanya mel’unu, ordunun Lombardi diyarındaki Milan memleketi dükalığında durmasını emretti. İspanya’nın da Beç bölgesinin durumunu gözetmek için sekiz bin kadar adamı olup şimdilik bundan başka hazır askeri yoktur” diye bildirdi. “Ve İspanya mel’unu yaklaşık yedi-sekiz ay önce Milan isimli şehri memleketiyle birlikte eski beyine bir milyon florisin –milyon on kez yüzbin altındır- alarak tekrar verdi. Ve İspanya kendisine iki yüz bin, Beç beyi mel’un Re Ferdinoş’a yüzbin altın veren Venedik ile barış yaptı. İspanya görüşünde Fransa ile barıştı, fakat aralarındaki husumet sona ermedi” diye anlatınca alman haber ayağının tozu şerefli olan saadetli sultanıma arz

---

<sup>2</sup> Kardeş (rahip unvanı).

*olundu. Devlet güneşi ve saadet mehtabı efendiliğin kaynağından kullanın hükümdarıyla daima doğsun ve parlansın.*

*En zayıf kullardan fakir Mehmed<sup>3</sup>*

Draç subaşı Mehmed'in sunduğu raporda, o döneme ait iki ilgi alanı kendini göstermektedir. Bunlardan birincisi, Avrupa'nın dini durumudur; diğeri ise Cambrai anlaşmasının sonuçlarından sonra İtalya'nın ve Akdeniz'in askeri durumudur. Metin içinde Osmanlı devlet terminolojisine göre "idareci" anlamında "bey" olarak nitelenen Luther'in Alman bölgesinden gelerek otuz bin askeriyile Almanya'nın San Borgo olarak bilinen yerinde İmparator V. Charles ile savaştığından ve Luther'in ordusunun İmparatoru neredeyse yeneceğinden bahsedilmektedir. Hâlbuki Luther Avrupa tarihinde askeri bir figür olarak yer almaz. Kaldı ki reformcunun bir ordunun başında İmparatorluğa karşı askeri bir meydan okuma içinde olması, onun reform teolojisine de aykırıdır. Rapor da sözü edilen dini gerekçeli savaşa ait en yakın ilişkilendirme, rapor metninde adı geçen Basel kenti bağlamında açığa çıkmaktadır. Basel bölgesinde bir diğer Protestan reformcu Ulrich Zwingli (1484-1531), o dönemde Avusturya Arşidükü ve V. Charles'in kardeşi Ferdinand ile ittifak yapan İsviçre'nin Katolik kantonları arasında çıkan Kappel savaşında 1531'de öldürülmüştür.

Luther'in askeri bir lider olarak Roma-Germen İmparatoru'yla fiili bir savaş içinde olmadığını bir diğer işareti de Protestan prenslerle V. Charles arasındaki asıl çatışmaların Luther'in ölümünden sonra gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla raporda ifade edildiği şekliyle, Luther'in ordu komutanı olduğu bir savaştan değil muhtemelen reformcu Zwingli'nin yer aldığı Kapel savaşından söz edilmektedir. Fakat raporda asıl öne çıkan husus "*Alâmân taflarından Frâ Mârtin Lûtrû nâm bir begin kendüden bir dîn peydâ edüb İspânya mel'ûnun âyîn-i bâtilasma muhâlefet edüb...*" ifadesinde yer almaktadır. Burada Luther'in İmparatorluk içindeki Roma Katolik Kilisesi öğretilerine muhalefet ederek yeni bir dini inanç veya kilise kurduğuna dikkat çekilmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki Hristiyan reformasyonunun siyasi sonuçlarına yönelik ilgisinin, Luther'in ölümünden ve Protestanlığın legal bir kilise olarak tanınmasından sonra da devam ettiği görülmektedir. Çünkü Avrupa'nın din savaşları yıllarca devam eden bir süreci ifade etmektedir ve Osmanlı'nın bu savaşlarda reformasyon taraftarları yanında yer aldığı görülmektedir. Hatta Protestan prenslerin, aşağıdaki ifadelerle arşivlendiği şekliyle Osmanlı'dan yardım talebi olmuştur:

*Fransa kralı IV. Şarl tarafından 1572 senesinde gönderilen bir nâmede kendisinin İngiltere kraliçesi ve Protestan Alman beyleri ve hemşiresinin kocası Protestan mezhebindeki Navar kontu ile birlikte İspanya ve Papa'ya karşı ittifak edip Osmanlı hükümdarının bu ittifaka dâhil olması ve hep birden düşmana karşı yürünmesi ve müttefiki Luteran mezhebindeki beyleri takviyet için onlara bir nâme-i hümayun gönderilmesini rica ve teklif etmiştir.<sup>4</sup>*

Osmanlı İmparatorluğu'nun Protestan prenslerden gelen yardım taleplerine verdiği cevap ise Osmanlı'nun Protestan reformasyonunu nasıl algılayıp tanımladığının işaretlerini içermektedir.

### ***Flandre ve İspanya Vilayetlerindeki Luteran Mezhebi Ashabına Istar Buyrulmuş Name-i Humayun***

*Mefahir-i a'yani millet-i Mesihîyye meraci'-i ümera-i taife-i İseviyye Flandre ve İspanya memleketlerinde Luteran mezhebi üzere olan beyler ve beyzâdeler ve sâir Luteran mezhebi a'yani (Hatemet avakibehum bil hayr); mektub-u mevalât-ı ittisalimiz vâsıl olunca ma'lumunuz ola ki rûy-i zeminde olan selâtîn-i izâm mabeyninde hânedân-ı saltanat unvanınız Hak sübhanehu ve teala hazretlerinin uluvv-i inayeti ve sevgili peygamberimiz hazreti Muhammed Mustafa sallallahu teala aleyhi ve sellem efendimizin mucizât-ı kesîr'il berekâtiyle cümleden kuvvetli, kudretli, azametli olup nice tâc ve taht sahiplerinin memleket ve vilayetleri ve Akdeniz ve Karadeniz'in ve hesabı yok nice vilayetlerin padişahlığı cenâb-ı celâletimize müyesser ve berr ü bahirden bu kadar haşmet ve kuvvet ve kudret mukadder olduğu Cenâb-ı Hak celle ve 'alânın birliğine ve Mu-*

<sup>4</sup> Mühimme Defteri 19, s. 330, 359; Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1983), c. 2, s. 486.

hammed Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem efendimizin hak peygamberliğine âmmе-i ehl-i İslâmıla itikat ve itimadımız olup kullarına hayr sandığımızdan ve hakkın birliğine itikat etmeyip şek getirenlerin üzerine asker çeküp kuvvet-i kahiremizle haklarından geldiğimiz içindir. Siz dahi bu puta tapmayıp kiliselerden putları ve sûret ve nâkûsları reddedip Hak teala birdir ve hazret-i İsa peygamberi ve kuludur deyu itikat edip ve hâlâ can-u gönülden hak dine tâlip ve râğıb olup ve papa denilen bî-dini, hâlıkını bir bilmeyip hazret-i İsa aleyhisselama tanrılık isnad edip elleri ile yaptıkları putlara ve sûretlere tapıp hakkın birliğine şek getirip hakkın nice kulların ol tarîk-i dalâlate sevk edip iblis gibi iğva verip nice kanlar dökülmesine sebep olmakla siz papaluğa kılıç çekip daima onları katlelediğiniz ecilden merhamet-i şâhâne ve şefkat-i mülûkânemiz her veçhile sizin tarafınıza masrûf olup karadan ve deryadan her hâl ile size muavenet-i hüsvânemiz zuhûra gelmek ve ol zâlim-i bî-din elinden sizi halâs ve hak dine sevk etmek lazım olmuştur. Husûsan, Flandre ve İspanya vilayetlerinden nice yarar beyler ve beyzâdeler papanın mezhebinden ve idlalinden istikrah edip hakkın birliğin bilip ikrar ve hak dine vâsil olmak murâd edinup lâkin ol zâlimin zulmünden ve mekrinden havf eyleyüp müteellim olurlar imiş. İmdi, size olan dostluk ve muhabbet ve merhamet ve atfetimizin i'lâmı hayliden berü maksûd-u hümayûnumuz olmuştur. Lâkin bu bâbdan size gönderilmeye olur-olmaz kimseye itimad-ı hümayûnumuz olmadığı ecilden tehir olunmuştu. Hâlâ yüce âsitânemiz kullarından Muharrem nâm kulumuz ol tarafın dilin ve ahvalin bilür ve itimad olunur kulumuz olmağın size olan muhabbet ve dostluğu ve merhamet ve şefkatimizi i'lâm etmek için size irsal olundu. Vusûl buldukta gerekir ki cümleliz itikat ettiğiniz beyler ve Luteran beyzâdeler ve â'yânıyla size dostluğumuzu mukarrer bilüp ve hüsn-ü ittifakla mezbur kulumuz ile mükaleme ve müşavere edüp ağızdan dediği ve kağıt ile bildirdiği cemi-i kelimâtını mübarek ağzımızdan sâdır olmuş gibi mukarrer bilip dahi her ne yolda ve ne zamanda ittifakla papa bî-dinine asker çekmek ve cenk etmek murâd edinirseniz ona göre itimad olunur adamlarınızı yüce âsitânemize gönderip mezbur kulumuz ile maan ahvalinizi bildirsiniz ki ta'yin eylediğiniz zamanda berr ü bahirden asâkir-i mensûremiz gönderilip gereği gibi muavenet oluna. Medcel'de olan ehl-i İslâm a'yanına dahi nâme-i hümayûnumuz gönderilip Lüteran beyleri ve bey-

zadeleri ve a'yanı papalığı üzerine asker çektiklerinde siz dahi bir taraftan bî-dinlerin üstüne yürüyüp muavenet edesiz deyu iş'ar olunmuştur. Anlar ile dahi daima haberleşip dostlaşasınız ve min ba'ad yüce âsitânemize gelecek adamlarınızı emin ve huzur üzere yüce âsitânemize ulaştırmakta asla tereddüt ve tehir etmeyip dergah-ı muallâmıza adamlarınızı gönderip dostluğunuzu ve sâir ahvalinizi i'lamdan hâli olmayasınız ki cemi-i âlemi yoktan var eden Hak sübhanehu ve tealâya mâlumdur ki size bu veçhile dostluğumuz ve inayet-i şâhânemiz bir güne tama' ve garaz için olmayıp mahzâ siz Hakkın birliğine ve sevgili peygamberimiz hazreti Muhammed Mustafa sallallahu teala aleyhi ve sellem efendimizin hak peygamberliğine ve çar-i yar-i izamın ervah-ı mukaddeselerine ve âbâ-i kirâm ve ecdâd-ı izâmım ervâhını yâd ile size ahd ve yemin ederim ki size dostluk ve muhabbetimiz mukarrardır ve ne zamanda papalığa kastedip vakit ta'yin ederseniz karadan ve deryadan muavenet ve muzâheretimiz mukarrerdir ve dostluğumuzu muhakkik bilip hüsn-ü tedârik ve ittifakta dakika fevt etmeyip bî-dinlerin hakkından gelmekte ced ve sa'i olasız. Ve merkûm kulumuz Muharrem'in sağ memesi altında ve sol ayağının inciğinde yarası vardır; ana göre mukayyed olup nâme-i hümâyûnumuz âharın eline düşüp hile ve hud'a ile mabeynde olan dostluğu bilüp zarar ve gezend erıştirmek ihtimali olmiya vesselam.<sup>5</sup>

Osmanlı'nın Protestan prenslere yönelik bu namesinde, Protestan akımının öncelikle Roma Katolik Kilisesi ve papalığa yönelik bir eleştiri olarak tanımlandığı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede papa, hak dinin önünde bir engel olarak tanımlanırken Protestanların papalık elinden kurtarılarak hak dine sevk edilmesi isteği ifade edilmiştir. Ancak Protestanların puta tapmayıp kiliselerdeki ikonları ve kilise çanlarını kırıp atmalarının Hıristiyan reformasyon çağının bir diğer akımı olan radikal reformasyon ile ilişkisinin olduğu görülmektedir. Özellikle Thomas Müntzer (1490-1525) öncülüğündeki radikal reformcuların Katolik kiliselerini basıp bütün resim, figür ve ikonları kırması, Osmanlı tarafından "putları ve sûret ve nâkûsları reddedip Hak teala birdir ve hazret-i İsa peygamberi ve kuludur deyu itikat edip" olarak anlaşılmıştır. Protestanların [Hz] İsa'nın Allah'ın peygamberi ve kulu olduğu inancına

<sup>5</sup> Feridun Bey Münşeati, c. II., s. 450 (1265 senesi tab'ı).

sahip olduğu düşüncesinin ise en uygun anlamıyla Protestan reform teolojisinin Hıristiyanlığı Katolik kilise merkezli olmaktan çok Mesih merkezli haç teolojisine dayandırmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Avrupa'nın reformasyon ile başlayan dini çatışmalar dönemi Otuz Yıl Savaşı boyunca da devam ederek 1648 yılındaki Westfalya Barış Antlaşması ile sona erdirilmiştir. Ancak neredeyse başından beri Batı'nın mezhep kavgaları Osmanlı tarafından yakından takip edilmiş ve Protestanlar, Osmanlı'nın garptaki hasmı olan V. Charles'in karşısında hem askeri olarak desteklenmiş hem de dini açıdan Müslümanlar nezdinde kendilerine karşı ülfet oluşturulacak şekilde yorumlanmıştır. Hatta bu dönemde İstanbul camilerinde Protestanların başarısı için dualar edildiği dahi iddia edilmektedir. Ancak Osmanlı'nın Protestanlık algısının dini olmaktan çok siyasi içerikli olduğu görülmektedir. Avrupa'nın dini karmaşasının Roma-Germen İmparatorluğu'nun gücünü zayıflatması ile Osmanlı'nın Mohaç zaferi sonucunda Macaristan ve Belgrad'ı ele geçirerek Viyana'yı kuşatma çabasını ilişkilendirmek mümkündür. Dini açıdan bakıldığında ise Protestanların Roma Katolik Kilisesi'ne karşı koyması, radikal Protestan gruplar tarafından kilise ve manastırların yağmalanması, Katolik ibadet, gelenek ve litürjinin reddedilmesi ve İsa Mesih temeline dayalı bir Hıristiyanlık teolojisinin ortaya çıkması, [Hz] İsa'nın mesajına yaklaşıldığı şeklinde düşünülerek Osmanlı'nın ilgisini çektiği söylenebilir.

Modern Batı toplumunun zihin yapısını Ortaçağ'ın Katolik manevi kuşatmasından özgürleştiren Protestan reformasyon çağı, neden olduğu siyasi sonuçlarıyla Avrupa'nın Osmanlı karşısında zayıf olduğu dönemlerden birisini ifade etmektedir. Osmanlı'nın da bu yeni dini oluşuma verdiği siyasi desteği bazı dini yorumlarla meşrulaştırmıştır. Yine de Osmanlı'nın bu şekildeki Protestanlık algısı, onun Avrupa'nın çoğulcu dini yapısının temellerindeki güçlü katkısına imkân vermiştir.

