

CİLT 3

YAZ 1416/1995

SAYI 2



İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılâb

Çağdaş İslâmî Uyanışın Bilgi Modeli*

*Abdulkadir I. Tayob***

Günümüzdeki İslâmî uyanışın sosyal ve siyasî açıklamaları pek çok ise de, bu izahlarda esasen dinî olan hâdisenin bu yönü nazar-ı dikkate alınmamaktadır. İslâmî uyanışın sosyal ve siyasî konularını reddetmeksizin, modern dünyada İslâmî kaynakların büyük çapta yeniden yorumlanmasıyla ilgili bir model (paradigma) kaymasını temsil ettiği kanaatindeyiz.

Müslümanlar günümüz dünyasında karşı karşıya kaldıkları çıkmazlara ve seçeneklere dair zengin ve önemli sayıda görüşler getirmektedirler. Bu görüşlerin kaynakları, Şeriâtî'den Mâlik bin Nebî'ye, Humeyni'ye, birçok bakımdan değişmekte olup, temel formülasyonlarda farklılaşmaktadır. Bununla birlikte, İslâmî örgüt ve hareketlerde, Müslümanlar bu çeşitliliği kendine has yeni yollarla anlam inşâsında kullanmaktadırlar. Düşünürlerin yolunun aksine, pratik seviyede, çağdaş İslâmî düşünce ve pratik bakımından bir benzerlik açıkça farkedilebilir. Kuhn'un öne sürdüğü model fikrinin bu yaygın anlam kazandırma teşebbüslerini anlamada yararlı ve verimli bir metod olacağı düşüncesindeyiz.

Batı'nın etkisi altında, son iki asırda İslâm'ı anlama ve yaşamada yeni bir model ortaya çıktı. Batı'nın barbarlığı, Şeriat'ın hayata geçirilmesi, İslâmî çözümler arayışı ve Bilginin İslâmîleştirilmesi bu yeni modelin en önemli özelliklerinden bazılarıdır. Bu makalede modern İslâmî modelin temel fikrini ve

* Abdulkadir I. Tayob, "The Paradigm of Knowledge of the Modern Islamic Resurgence," *AJISS*, Vol. 12, No. 2 (Summer 1995), ss. 155-169.

** Abdulkadir İ. Tayob, Capetown Üniversitesi (Güney Afrika) Dinî Araştırmalar Bölümü'ndedir.

yapısını ortaya çıkarmaya çalışacağız.¹

Bilgi, Güç ve Modeller

Modern tıp, insan ve sosyal bilimler analizinde, Michel Foucault bu disiplinlerin şekillenmesinde mündemiç olan güç ilişkilerini göstermektedir. Ona göre, bu bilimlerin tarihi, mantığı ve bütün olayların özünü anlama teşebbüsü aslında bir güç arayışıdır. Modern bilimler yoluyla dünyanın “tekrar düzelmesi” evrensel, objektif ve rasyonel bir gerçeğin keşfine katkıda bulunmaktadır. Bununla beraber gerçeğin önceki versiyonlarına karşı konmuş bu yeni bilimsel gerçek, muhataplarının sessizce teslimiyetini emretmektedir:

Her toplumun kendi rejim gerçeği, “genel politik” gerçeği vardır: yani gerçek olarak kabul ettiği ve işlettiği muhavere tipleri, kişinin doğru ve yanlış önermeleri ayırdedebileceği mekanizma ve durumlar, bunların her birinin kutsanacağı vasıtalar, gerçeğin elde edilmesinde kullanılacak teknikler ve prosedürler, gerçek sayılan şeyi söylediği iddia edilen insanların statüsü.²

Foucault'a göre objektif bilginin irrasyonel, sihirle ilgili veya mektum görüşlere üstünlüğü herkesin şahit olduğu ve onayladığı evrensel bir gerçeğe dayanmamaktadır. Daha ziyade, bu yeni bilme disiplini, uzlaşma yerine, rıza alma yolu ile üstün gelmekte olup, alternatif gerçeklik iddialarını aşağılamakta veya reddetmektedir.³ Bu yeni düzen açığa çıkarma, parçalara ayırma ve algılama için sahip olduğu evrensel arzusu ile kontrolü ele geçirmektedir. Dahası bu düzenin emperyalist tasarımları, kullandığı araçların bizzat kendilerinde mündemiçtir. Her şeyi kapsayıcı tasvirin evrensel bakışı mesela, güya daha objektif ve avantajlı bir mevkiden dünyayı yeniden tanımlama gayretine vücut vermektedir. Buna mukabil, diğer bakış açıları sübjektif, dar görüşlü ve güçsüz kılınmaktadır.⁴

Foucault, otoriteci bilginin şekil almasında mevcut olan güç ilişkilerini vurgularken, Thomas Kuhn da, “model” tartışmasında modern bilimsel disiplinlerin temel çatısını teşhis etmektedir. Kuhn'a göre, bir model, belli kuralları ve tanımları benimsemiş ve standart örnekleri kullanan ortak değerleri paylaşan belirli bir

-
- (1) Çağdaş İslâmî modeli oluşturmada İslâmî uyanışın bir kaç temel analizinden yararlandım. Haddad, Voll ve Esposito tarafından yakında derlenmiş bir bibliyografya Müslüman dünyada paylaşılan bir anlam hakkındadır. Bkz., Yvonne Y. Haddad, John O. Voll, John L. Esposito (ed.), *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography* (Westport, CT: Greenwood Press, 1991).
 - (2) Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), s. 131.
 - (3) *a.g.e.*, ss. 109-33.
 - (4) *a.g.e.*, ss. 146-50.

toplumda gelişmektedir.⁵ O toplumda yeni başlayanlar için standart ve maruf örnekler mevcut modeli takviye etmektedir. Fikir ayrılıkları, değişik görüş açıları, belli bir topluluktaki müşterek değerlerin kabulü üzerine inşâ edilmiş olmak şartıyla, hayati meselelerdeki ayrılıklar bile bir arada mevcut olabilmektedir.⁶

Şu veya bu şekilde sömürgeciliği tecrübe etmiş topluluklar tarafından bilimsel gerçeklerin usûlü hissedilir. Bilim, medenî değerler ve “beyaz adamın ağırlığı”, modernitenin yararına ve onun “sömürgeci yorumcu topluluğunun” lehinde, bütün mahallî bilgi usûllerini küçümsemiş, parçalamış ve tahrip etmiştir. Asya ve Afrika’da son iki-üç yüzyıldır bilimsel gerçeğin bu tahripkâr rolünü teslim etmekle birlikte mahallî topluluklardaki gerçeklik usûllerini incelemek istiyoruz. Bilhassa dinler ve dinlerin karmaşık muhtevaları model değişikliklerinin araştırılabileceği yararlı malzemeler sağlamakta; diğer bilgi modellerinin benzer özelliklerini izhar eder gibi görünmektedir.

İlâhiyat olsun, metafizik hikmet veya bâtınî aydınlanma olsun, dinî bilgilerin şekilleri, belirleme, yetki verme, kabul veya reddetme gücünü izhar eden modeller olarak tahlil edilebilmektedirler. Buna göre, herhangi bir tarihî şartlar içinde, dinî fikirlerdeki devrimci gelişmeler eskinin yerini alan yeni modeller olarak görülebilmektedirler. Ondokuzuncu yüzyıl tarihî eleştirinin uyanışı içinde, Hristiyan ilâhiyatı, dinî bilgi modelinde tamamen böyle bir model kayması geçirmiştir. Dahası model kaymaları daima eski ile yeni arasındaki bir güç farkını ima etmektedir. Yeni ve eskiyi aynı anda özümsemeye çalışan bilgi toplulukları içinde, güç ilişkileri hem yaratıcılık ve hem de çatışma tarafından belirlenmektedir.

Hristiyanlık ve İslâm gibi kutsal metinlere dayalı dinî gelenekler, dinî bilginin türetilmesinde elle tutulur metin temellerine mâlikdirler.⁷ Bu temellere erişim şahıslara ve sosyal gruplara itimad edilebilecek dinî bilgiyi oluşturma gücünü temin etmektedir. Bu dinî gelenekler içinde doktrin ve pratiğin tarihî gelişimi

(5) Aslında Kuhn bilimsel devrimler modelini sosyal ve beşerî ilimlerdeki gelişmeyi gözleyerek ortaya çıkardı. O zamandan beri bilimsel gelişmelerin tabiatına dair görüşleri çeşitli sosyal bilimlerdeki kaymaları açıklamada kullanıldı. Bkz: Jack Hexter, *Doing History* (London: Allen & Unwin, 1971); Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Bruce B. Lawrence, “Religion, Ideology and Revolution; The Problematical Case of Post-1979 Iran,” *The Terrible Meek: Essays on Religion and Revolution*, ed. Lonnie D. Kliever (New York: Paragon House Publishers, 1987); Dale F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Noble* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

(6) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. “Postscript” (Chicago: Chicago University Press, 1970), ss. 182-92.

(7) Bryan S. Turner, “Origins and Traditions in Islam and Christianity,” *Religion*, vol. 6, no. 1 (Spring 1976), ss. 13-30.

temellerle günün şartları arasında sürekli bir tefekkür silsilesi olarak görülebilir. Şimdiki zaman ideal bir geçmişe göre meşrûlaştırılmalı, geçmiş de şimdiki zaman içinde canlı kılınmalıdır. Şimdiki zaman ve geçmiş arasındaki bu devrî ilişki hem bilgiyi hem de gücü oluşturmaktadır. Müslümanlar için vahiy olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in *sîret*'i günümüz ile ilişkilendirilmesi gereken temel geçmişi belirlemektedir. Richard Martin'in müşahede ettiği gibi, İslâmî geleneğin bu özellikleri, Müslümanların sosyal ve siyasî bağlamında insanların işleri yaptığı temel şartları sağlamaktadır.⁸ Bu kaynaklarda dikkatli seçimler yaparak, dinî aktörler dinî bilgi modelinin rolünü oynayacak doktriner inançların ve menasikîn şeklini formüle ederler. Geniş çapta bir külliyat tarafından çizilmiş muhtelif modeller o kaynaklara ve yorumlarına erişimci olan dinî şahsiyetler tarafından, selahiyetli tanımlar olarak güçlendirilir. Öyleyse, bir dinî bilgi modeli yalnızca bilgi değil, Faucault'un verdiği anlamda güçlü bir bilgidir. Çünkü bu bilgi bir "gerçeklik siyaseti"nden neşet etmektedir.

Geleneksel olarak, Müslüman ulema, orijinal kaynaklara özel erişimleri olmasına dayanarak İslâm'ı tanımlama hakkına sahip olduklarını iddia etmektedirler. Bu tanımlama hakkı İslâm'ın orijinal kaynaklarına eğitilmemiş bir biçimde erişenleri ve okuma yazma bilmeyenleri kendiliğinden dışarıda bırakmaktadır. Gerçi çoğu Müslüman uygulamada ulemaya, *şeyhlere* ve *seyyidlere*, karizmatik bir güçle donanmış kimseler olarak saygı duyar ama İslâmî gelenek yerleşik bir dinî sınıf olarak nitelenmelerini onaylamaz. Buna göre, prensipte dinî bilgi herkes tarafından ulaşılabilirdi. Dinî bilgide uzman olabilen herhangi bir kişi bu konuda öncülüğü üstlenebilirdi. Peygamber soyundan geliyor diye ve devrin lideri olarak çok hürmet gören Ayetullah Humeyni'nin bile kaynaklar hakkındaki bilgisini ulemaya isbatlaması gerekmişti. Şüphesiz genelde İslâmî yüksek eğitim imkânı, hâli vakti iyi olanlar için mevcuttur.⁹ Hemen hemen bütün Müslüman toplumlarda ulema ailelerinin, dinî eğitimi tekelleri altında tutması eğilimi müşahede edilmektedir. Çoğunluk ise kendi üstlerinin sahip olduğu dinî bilgiyi ancak tanımaya yetecek kadarını öğrenmektedir.

Ama yine de, kutsal metne dayanan "sünnîlik" ile köylülerin, bedevilerin ve şehirlielerin "halk" İslâm'ı arasındaki farklılaşan İslâmî modeller gözle görülebilir durumdadır. İlki kaidevî temel metinlerden türerken, öbürü Hz. Peygamber'in karizmatik gücü (*bereket*), ailesi ve diğer liderler tarafından yaşatılmaktadır.

(8) Richard C. Martin, "Islamic Textuality in Light of Post-structuralist Criticism," *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honour of Richard Bayly Winder*, ed. Farhad Kazemi ve R. D. McChesney (New York University Press, 1988) s. 128.

(9) R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Studies in Middle Eastern History, no. 9 (Minneapolis: Bibliotech Islamica, 1988), s. 173.

Fakat bu "halk" İslâm'ı bile kendi meşrûiyeti için metne dayanan geleneğe müra-caat edebilir. Meselâ, metne dayanmayan akımların elimine edilmesini isteyen onsekizinci yüzyıl Vahhabi deklarasyonuna cevaben, Tunuslu "halk" İslâm'ı li-derleri Hz. Peygamber'in ve ailesinin bereketi, evliya mezarlarını ziyaret ve Şeri-at'a uymayan Müslümanlarla harb etme hakkında kendi alternatif konumlarını müdafaa etmek için metni (Kur'ân ve Sünne'ti) kullandılar. Öyleyse, bu örnekte, hem kaynağa dayanan, hem de dayanmayan Müslüman dinî bilgi modellerinin uygun bir şekilde kaynağın yorumlanması ile güçlendirilebildiğini görüyoruz. Alternatif modeller olarak Vahhabi ve Tunusluların konumları farklı ve birbiri ile mücadele halinde olan modelleri sergilemektedir.

İslâm'ın ilk günlerinden itibaren fikhî, tasavvufî ve felsefî okullar, güç iliş-kilerinde mündemiç olan dinî bilginin ihtilafli versiyonlarını ürettiler. Ondoku-zuncu yüzyıl Kaçarlar İran'ında tasavvufî ve felsefî İslâm yorumları, toplumun merkezinde yerleşmiş olan hâkim Şeriat görüşünün sınırları üzerinde iş görmüş-tür. Farklı modeller genellikle birbiri ile ihtilâf etmekle birlikte, Cüneyd'in (ö. 910), Gazzâlî (ö. 1111) ve İbn Rüşd'ün (ö. 1189) çalışmalarında görüldüğü gibi, uzlaştırma çabaları muhalif fikhî, tasavvufî ve felsefî yapıların aralarının 'telifin-deki başarı ihtimaline delâlet etmektedir.¹² Mamafih kelâmcılar ve mutasavviflä-rın ürettiği modeller her zaman genel kabul görmemiş, genelde dinî bilgi model-leri çekişmeye devam etmiştir.¹³

Modernleşmenin etkisi dinî bilginin şekillenmesinde hem yaratıcılığı hem de ihtil'âfî tehlikeye soktu. Avrupa sömürgeciliğinin siyasî gücü ve Avrupa bili-minin hegemonyası İslâm dünyasında bir kriz meydana getirdi. Dinî bilgiyi üret-me vasıtalarını kontrol eden ve elinde tutan İslâm toplumunun geleneksel seç-kinleri, gücünü Batı ile doğrudan veya dolaylı ilişkisinden alan yeni elitlerin or-taya çıkışının tehdidine mâruz kaldı. Bununla beraber, gelenek ve yenilik arasın-daki bu çatışmada, yeni elitler bile kendi fikirlerini meşrûlaştırmak için temel

-
- (10) A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts," *Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, ed. A. H. Green (Cairo: American University of Cairo Press, 1984), ss. 155-77; Eickelman, *Knowledge and Power*, s. 19.
- (11) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civili-zation*, 3 c. (Chicago: Chicago University Press, 1974), c. I, ss. 362-64; Mangol Bayat-Philip, "The Iranian Revolution of 1978-79; Fundamentalist or Modern?" *The Middle East Journal*, vol. 37, no. 1 (1983), ss. 31-32.
- (12) Cüneyd, Gazzâlî ve İbn Rüşd, İslâm tarihinde farklı devirlerde yaşamış, İslâm'ın tasavvufî, fikhî ve felsefî görüşlerini birleştirmeye çalışmış önde gelen âlimlerdir.
- (13) Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago and London: University of Chicago Press, Midway Reprint, 1958), ss. 92-105; Hodgson, *Venture*, c. I, ss. 422-25.

kaynaklara başvurdular. Bu kaynakları uygun bir şekilde yorumlayarak çağdaş dünyada İslâm'ın anlaşılmasına dayanan dinî bir meşrûiyet aradılar. Aşağıda ana hatlarını çizeceğimiz, "çağdaş İslâmî model" adını verdiğimiz çerçeveyi geliştirdiler.

Yeni İslâmî Model

Bu model İslâm dünyası ile Batı dünyasının 300 yıllık teması neticesi ortaya çıkmıştır. Onsekizinci yüzyılda tasavvufî teşkilatlar sömürgeci güçlere karşı sosyal ve siyasî direniş hareketleri düzenlediler. Dinî bakımdan, hadisin önemini İslâm'ın siyasî hareketliliği ve Hz. Peygamber'in şahsiyetinden kaynaklanan bir maneviyatı vurguladılar.¹⁴ Bu direniş çökünce, onu, Müslüman aydınları tekrar eğitmeyi amaçlayan, sultanlardan siyasî temsil talep eden bir reformizm takip etti. Daha sonraları çoğu reformcular yeni ulus-devletlerde iktidarı devralan milliyetçilere katıldılar. Bu yeni ulus-devletler, halkın özlemlerine cevap veremediğinden, formüle edilen bir İslâmî ideoloji modern dünya görüşlerine İslâmî cevabı teşkil etti.

Çağdaş İslâmî modelin temaları ve yapıları istidlalî bir evrenin paylaşılan anlamlarını meydana getirmektedir. Her ne kadar imajları ve şekilleri mahallî çerçevede farklı görüntülere sahipse de, ortak noktalar çok bârizdir. Gerçekten de Gellner, Müslüman inanç ve pratiklerini değişik Müslüman toplumlarında farklı biçimlerde muamele gören standart bir kart destesine benzetir.¹⁵ Modern devre karşı düşen bir destenin, çağdaş İslâmî modeli oluşturduğu kanatindeyiz.

John Esposito'nun belirttiği gibi, İslâmî söylem tâli olmaktan ana akım olmaya yönelmiştir.¹⁶ Birçok Müslüman rejim, İslâmî tâbiri sosyal ve siyasî ifade biçimi edindi. İhvân-ı Müslimîn ve Cemaat-i İslâmî gibi örgütlerin savunduğu belli bazı siyasî programların başarısızlığına rağmen, İslâmî bir devlet ve toplum vaadiyle, "İslâmî uyanış ideolojisi" İslâm dünyasında geniş çapta sosyal grupların tasavvuru haline gelmiştir.

İhvân-ı Müslimîn'den Seyyid Kutub'un ve Cemaat-i İslâmî'den Ebû'l-A'la el-Mevdûdî'nin yazıları yirminci yüzyılın İslâmî modelinin temel unsurlarını ifade etmektedir. Öğretileri, Cezayir'den Mâlik bin Nebi (ö. 1976) ve İran'dan Ali

-
- (14) John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulder: Westview Press, 1982), ss. 44-49, 87-147.
- (15) Ernest Gellner, *Muslim Society: Cambridge Studies in Social Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 100.
- (16) John L. Esposito, "Trailblazers of the Islamic Resurgence," *The Contemporary Islamic Revival*, ed. Haddad, Voll ve Esposito (Westport, CT: Greenwood Press, 1991), s. 44

Şeriâtî (ö. 1977) gibi şahsiyetlerin düşüncelerine de ufak farklarla yansımıştır. Çağdaş İslâmî model, Mevdûdî'nin muhafazakârlığını ve Mısır'ın aşırı gruplarının radikalizmini kapsayacak kadar da esnekler. Diğer bir ifadeyle, farklı gruplar kendi söylemlerini inşa etmede o fikirleri kullanmaktadırlar.

Yeni modelin ileri gelen ideologları şu veya bu şekilde Batı düşüncesine doğrudan mâruz kalmışlardır. Sarbonne'da sosyoloji üzerine doktora yapan Şeriâtî ve bir edebî münekkid olarak Kutub imajları çağdaş İslâmî modelin üretilmesiyle kaçınılmaz şekilde ilgilidir. Müslüman olan meşhur Batılılar da Batı'yı ve onun imkân ve sınırları hakkındaki anlayışlarını getirerek modele orijinal boyutlar eklemişlerdir.¹⁷

Model, artan sayıda modern ve eğitilmiş Müslüman tarafından uygun hâle getirilmektedir. Meselâ İran'da Humeyni'nin mollalar ve kitleler arasındaki popülaritesi Şeriâtî'nin eğitilmiş gençlik arasındaki câzibesini ile uyum sağladı.¹⁸ Bu model, özellikle bilim alanında eğitilmiş gençler arasında en geniş cazibeye sahiptir. Yeni İslâmî model çağdaş Batı ve geleneksel İslâm'ın kesişim noktasında inşa edildiğinden en çok bu iki dünya arasında kalmış olan öğrencilere câzip gelmektedir. Batının en güçlü sembolü, bilim öğrencilerinin doğrudan temasta bulunduğu teknolojik ilerleme olduğu için, böylesi bir desteğin özellikle bilim ve teknoloji alanlarındaki öğrencilerden gelmesi şaşırtıcı değildir. Yeni model, bilim ve teknolojinin bu meydan okuyuşuna bir tepki olarak doğmuştur.

Model, İslâm ve yeniliğin kardeş mirasları üzerine bina edildiği için eğitimsiz işçi ve köylülere uygun düşmemiştir. İslâm da, modernite de bilgi merkezli söylemlerdir. Bunlardan ortaya çıkan sonuç söylem de bilgi merkezli olacağından bu eğitimsiz insanları marjinalleştirmektedir. Aynı zamanda, İslâmî model Batının felsefî temelleri üzerine veya İslâm'ın rasyonel disiplinleri üzerine inşa edilmemiştir. Çoğu bilim öğrencilerinin İslâmî mirasla temasları nâdirdir. Benzer şekilde, yalnızca modern felsefenin ve bilimsel metodların en yaygın fikirlerini görmüşlerdir. Her ikisinden de serbest ve rastgele yapılan seçim, yeni modelin kaynaklarının hemen hemen sınırsız olmasını sağlamıştır.

(17) Martin E. Marty ve Scott R. Appleby, "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family," *Fundamentalism Observed*, ed. Martin E. Marty ve Scott R. Appleby (Chicago: Chicago University Press, 1991), s. 825; Tomas Gerholm, "Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics," *The New Islamic Presence in Western Europe*, ed. Tomas Gerholm ve Yngve Lithman (London: Mansell, 1990), ss. 275-77.

(18) Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat," *Fundamentalism Observed*, s. 461; Said Amir Arjomand, "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Iran," *New Religious Movements and Rapid Social Change*, ed. James A. Beckford (Paris: UNESCO, 1986), s. 87.

Çağdaş İslâmî modelin önemli bir özelliği, onun Hz. Peygamber'in hayatına özellikle verdiği önemdir. Bu, temel inancın standart bir özelliği gibi gelebilir. Bununla beraber, model *nebevî* idealin sosyo-politik boyutlarının merkezî önemi üzerinde durur. Bu görüşte, yedinci yüzyıl Arabistan'ında peygamber tarafından gerçekleştirilen sosyal ve siyasî değişimler zamanımızda taklit edilmeli ve İslâm'ın sosyal ve siyasî idealleri Müslüman fıkıhçıların ve mutasavvıfların vurguladığı sırf dinî boyutlarından önce gelmelidir. Hz. Peygamber (s.a.v.), ibadette bir rehber veya ruhânî bir sülûk için model olmaktan önce, bir devlet adamı ve devrimci bir liderlik örneği olarak görülmelidir.

Üstelik, İslâmî fikhî düşüncede Peygamber'e erişim üzerine biraz düşünmek, çağdaş modelin İslâm'ın esasları üzerinde özel bir görüşü olduğunu gösterir. Günümüz İslâmcılarının benimsediği Abduh'un, fıkıhda *telfik*'i öne sürmesi belirli bir mezhebi ve onun dokuz ve onuncu yüzyıllardaki meşhur fıkıhçıları idealize etmeye yol açmadı. Fikhî görüşler dizisinden seçmeyi tercih eden bir yaklaşım olarak *telfik*, ilk İslâmî çağda görülen idealleri ve ideal şahsiyetleri öne çıkardı.¹⁹ Prensipten sonraki siyasî ve ilmî çalışmalar, çağdaş Müslüman düşünürler tarafından daha aşağı bir statüye indirildi. Halbuki o çalışmalar modern öncesi devirle fikhî düşünce açısından Peygamber (s.a.v.) arasında aracılık yapmaktaydı.

Efsanevî idealde, sahabe, Hz. Peygamber'in canlı örneğine şahit olmuştu. Seyyid Kutub'un belirttiği gibi, bu, bütün İslâmî değişmeyi gerçekleştiren ilk Kur'ânî nesildi. Bununla birlikte, modelin bu vechesi İslâm'ın ilk zamanlarındaki müşkülleri görmemezlikten gelmedi. Mevdûdî'ye göre Osman b. Affan'ın halifeliliğinin ikinci yarısı hulefa-i raşidin tarihine gölge düşürmüştür. Şeriatî ise, bu halifenin hilafetini ideal İslâmî devlet şekli için tam bir felâket olarak görür. Şii anlayışına uygun olarak Şeriatî Hz. Osman'ı, Peygamber (s.a.v.)'in gerçek halefi olarak Ali b. Ebi Talib'in gerçek ve meşrû idaresine, herkesten fazla çomak sokan biri olarak takdim eder. Bu yüzden Şeriatî İslâm'ın ideal tarihini mütalaa ederken başlıca Hz. Ali'nin beş yıllık idaresini ele alır.²⁰ Genel olarak -yeni mo-

(19) Seyyid Sâbık'ın rağbet gören modern muhtasarı, *Fıkhus-Sunne* (ikinci baskı, 3 c., Beyrut: Dâru'l-fikr, 1980), Şeriatî İslâmî uyanışı gösterir. Sâbık Hz. Peygamber'in sünnetinin değişik yorumları arasından serbestçe seçmede bulunur. Üstelik, belli bir uygulama için net bir sünnet olmayan yerde, mezheplerin görüşlerini belirtir ve klasik bir *telfik*'i teşvik ederken doğru uygulamanın seçimini okuyucuya bırakır.

(20) Ali Şeriatî, *Hajj*, 2d. ed. Ali A. Behzadni, M. D. Denny ve Nejlâ Denny (Houston: Free Islamic Literatures, Inc., 1978), s. 131; Sayyid Qutb, *Milestones (Me'âlim fi'l-Tarîq)* (Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1977), s. 21; Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *A Short History of Revivalist Movements in Islam*, 3d. ed. el-Eş'arî (Lahore: Islamic Publications, 1976), s. 27.

del açısından- ilk Kur'ânî nesil İslâm'ın ilk yüzyıllarının seçici vechelerini ihtiva etmiştir. Yirminci yüzyıl ideologları İslâm'ı ilerleme ve gelişme ile uzlaştırmak için İslâmî reformcuların açık çabasını reddederken, İslâm'ın kendinde mündemiç olan bu dünyaya önem vermesini ve pozitif katkısını benimsemede serbestçe Abduh ve Khan'dan istifade ettiler. Mesela, reformistler gibi, Müslüman ideologlar kölelik müessesini reddettiler ve İslâm'ın kadının durumunu iyileştirmedeki katkısını övdüler. Kölelik ve onun müesseseleri İslâmî naslarda önemli bir bölüm işgal ettiği halde genelde İslâmcılar tarafından insanlık dışı veya küçültücü olarak reddedildi. Dahası kadının toplumdaki muhafazakâr ve geleneksel rol ve konumları, -sadece naslara uyduğu için değil- öne sürülen sosyal faydaları yüzünden savunuldu,²¹

Geçmişte idealleri arama ihtiyacı İslâm dünyasının dünya tarihinde yerini kaybettiği hissi tarafından doğrulandı. Çağdaş model, müslümanların başındaki karmaşık ve büyüyen bir krizler haritasındaki bu mevcut rahatsızlıkla tezat teşkil eder. Mâlik bin Nebi, manevî (*nebevî*)den rasyonel (Abbasi) ve insiyakiye (Abbasi sonrası) kayan bir tarih resmi çizdi ve sonuncuyu Müslüman toplumunun kurtarılması gereken olumsuz ve irrasyonel bir uçurum olarak gördü. Şerîâtî Müslümanların rahatsızlığının siyasî baskının, ekonomik sömürünün ve dinî ikiyüzlülüğün pençesinde olmalarından ileri geldiğini iddia etti. Öte yandan, Mevdûdî İslâm dünyasının düşüşünü kabileci Emevi hânedanının iktidara gelmesine bağladı. Genelde ideologlar Müslümanların önündeki problemlerin teşhisine olan ihtiyacı vurguladılar.²² Çağdaş tarih tarafından Müslümanların başına ardarda gelen problemler gösterilmekteydi. Fakat İslâmî uyanışın ideologları bu

(21) İslâmî külliyatta çokça ele alınan köleliğin yeniden uygulanmasını pek az modern İslâmî risale destekledi. Dahası, Sudanlı bir ideolog olan Zekeriya Beşir kadına dair İslâmî pozisyonun yalnızca Kur'ân ve Sünnet bilgisi ile müdafaa edilemeyeceğini iddia etti. İslâmî ideologları toplumda kadın için görüşlerini yeniden formüle etmeye davet etti. İslâmcı ideolojinin vaadettiği sosyal avantaj üzerindeki vurgusu eski reformcu düşünceyi yansıtır. İslâmî eserleri yorumsuz olarak okuyan daha geleneksel fikirler toplumda kadının rolünün kısıtlılığında ısrar ettiler. Halbuki İslâmcı ideologlar bu konuda kendilerinin daha önce görülmemiş bir katkıda bulunduğunu vurgularlar. Bkz. *Muslim Women in the Midst of Change: Seminer Papers* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1980). Bildiğimiz kadarı ile, yalnızca bir İslâmî uyanış cemaati, Abdulkadir es-Sûfi (Şimdi el-Murabıt ismiyle), Norwich'den (İngiltere) kadının eğitiminin kaldırılmasını savunur ve kadının yalnızca dinde eğitilmesi üzerinde ısrar eder. es-Sûfi aynı zamanda, İslâm'ın kılıçla yayıldığı iddia ederek, diğer gruplarla İslâm'ın kaynaklarına kendilerini vakfettikleri için, alay eder. Bkz. "From Sufism to Salafiyah" *Al Qalam*, vol. 8, no. 4 (April 1984).

(22) Ervand Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of te Iranian Devolution," *Islam, Politics and Social Movements*, ed. Edmund Burke ve I. M. Lapidus (Berkeley University of California Press, 1988), ss. 289-97; Fevzi Barium, "Malik Bennabi and te Intellectual Problems

düşüş için bir teşhis koyduklarını iddia ettiler ve böylece Müslüman toplumun temel problemini anlamada avantajlı bir pozisyona sahip oldular.

Müslümanların önündeki modern problemlerin çoğu bir dış düşmana bağlanır. İslâm tarihinin modern anlayışı, İslâm ve cahiliyye arasında tarihî ve kozmik bir mücadele tasavvur eder. Cahiliye İslâm öncesi Arabistan'ın ilâhî vahiyden bîhaber olmasına dair İslâmî bir terimdir. Modern zamanlarda Batı, *cahiliyyenin* baş tezahürüdür. Bu tâbir genelde inançsızlığa, özeldede İslâmî ideolojinin inkârına işaret eder. Ulus-devletin millî ve sosyalist hedeflerine hizmet eden Müslümanlar bile cahiliyyenin bir parçası sayılır. Batının şeytanîliği İslâm dünyasının düşüşünden mesûl olan Müslümanları mâzur göstermez. İslâmî düşüncenin bazı eğilimlerinde batı hâlâ baş suçludur. Ama, buna ilaveten Müslümanlar "sömürülmeye müsait", "gevşek" veya "İslâmî şuurdan yoksun"durlar. Böylece, Batı ve onun Müslüman hayranları İslâmî ideallerin gerçekleşmesi yolunda engeller olarak görülürler.²³

Çağdaş İslâmî model modern dünyada doğmuştur. Modernite açısından inatla geçmişe tutunuyor görünse de, geleneksel açıdan model net olarak modernidir. Bu konumdan pek rahatsızlık duymayan Müslüman ideologlar yeni İslâmî modelin yararına Batı'nın imaj ve teknolojilerini uygun hâle getirme durumdadır. Batının teknolojisi ile sosyal kurumları arasında bir ayırım yapılmaktadır. Teknoloji özellikle eğitimde ve kamu alanlarındaki kullanımı açısından kabul görmektedir.²⁴ İletişimin temel araçları olan geleneksel şifahî *hitabe* ve *dersin* aksine, İslâmî uyanış gazete, dergi, kitap, broşür ve bildirileri kullanmaktadır. Basının daha geniş bir kitleye hitap imkânı olmasıyla birlikte, bu imkân bazı ülkelerde okuma yazma yüzdesiyle sınırlıdır. İslâmî uyanış şahsî şifahî iletişimi kullanmaktan kaçınmazken, ses ve görüntü teknolojisindeki gelişmeleri hevesle

of the Muslim Ummah," *AJISS*, vol. 9, no. 3 (fall 1992), ss. 325-27; Mevdudi, *Short History*, s. 27; A. A. Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983) ss. 191-214.

- (23) Yvonne Y. Haddad, "The Revivalist Literature and the Literature on Revival: An Introduction," *The Contemporary Islamic Revival*, 6-7; Leonard Binder, *Islamic liberalism: A Critique of development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 188; Barbara Daly Metcalf, "Islamic Arguments in Contemporary Pakistan," *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, ed. William M. Roff (London: Croom Helm, 1987), s. 144.
- (24) Esposito, "Trailblazers," s. 38; William Shepard, "Fundamentalism, Christian and Islamic," *Religion*, no. 17 (1987), ss. 360-67; Hava Lazarus-Yafeh, "Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam," *The Jerusalem Quarterly*, no. 47 (Summer 1988), ss. 27-39.

benimsemektedir. İran devriminde Humeyni'nin teybe alınmış vaazları ve açıklamalarının etkin bir iletişim yolu olması bu yaklaşıma iyi bir örnek teşkil etmektedir.²⁵

Bununla birlikte, çağdaş İslâmî model yalnızca Batı teknolojisine erişimin tadını çıkarmakla kalmamakta, Batı'nın sosyal gelişme özelliklerinden de yararlanmaktadır. Mesela, kadının özgürleştirilmesini öngören liberal tedbirlere karşı çıkan Cemaat-i İslâmî, delil olarak Batı'daki fahişelik ve kadın istismarının en kötü örneklerini kullanmaktadır.²⁶ Bu tenkit, geleneksel aile değerleri hakkındaki tartışmaları desteklemek içindir. Daha teferruatlı bir şekilde, sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesi, Batı bilgisinin hegemonyasını kırmak için Habermas ve Foucault'un kritiğini kullanmaktadır. İslâmî bilginin aynı zamanda statükoyu meşrûlaş-tırmaya veya en azından Müslüman toplumdaki belli ilişkileri temsil etmeye yatkın olması ihtimalini ustalıkla gözardı etmektedir.²⁷ Kısacası, sosyal kurumlardan bilgi formasyonlarına, İslâmî model serbestçe modern dünyanın çürümüşlüğünden alınan değerlendirmelerle orijinal İslâm toplumunun dikkatli seçilmiş idealleri arasında mükemmel bir dünya tablosu çizmektedir.

Müslüman toplumda, yeni İslâmî model kendi idealine uymayan dinî form ve modelleri defeder. İslâm reformculuğunun geleneğini devam ettirerek, İslâmî modelin en hafifinden, mahallî kültürlerle ve geleneklere nüfuz eder. Dejenere sûfiliği ve onun neticesi olan İslâm'ın bozulmasına nisbet edilen sihir ve bâtil inançların çağımızdaki ağırlığı ile arası iyi değildir.²⁸ İslâmî uyanışa göre bu mahallî kültürler Müslüman toplumdan silinmeli, onun yerine *nebevî* toplumun saf idealleri geçirilmelidir.

Bütün bu mahallî dinî kaynak ve oluşumu reddederken, modern öncesi tasavvufun ontolojik hiyerarşisi olan *seyyid*, *şerif* ve *kutub* anlayışları da reddedilmektedir. Bir şahsın Hz. Peygamber'in soyundan gelmesi veya velilerle özel bağlantısı olması tarihî bir tesadüf olarak görülür. İslâmî uyanışın bazı düşünür-

(25) Richard T. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World* (Princeton University Press, 1989), ss. 240-41; Hamid Algar (ed.), *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley: Mizan Press, 1980), s. 55.

(26) Metcalf, "Islamic Arguments," s. 140.

(27) Eric A. Winkel, "Paradigms and Postmodern Politics from an Islamic Perspective," *AJISS*, vol. 8, no. 2 (1991), ss. 235-57.

(28) Muhtemelen, İslâm'ın sûfiliği dışlamasında en güçlü ifadeyi İsmail R. Farûkî kullanmıştır. Onun görüşünü her İslâmcı paylaşmasa da, çağdaş Müslüman toplumdaki bir çok problemin mesuliyetinin sûfi kurumlarına ait olduğuna dair geniş bir kanaat mevcuttur. Bkz: *Historical Atlas of the Religions of the World*'da "Islam" bölümü, ed. Isma'il Raji al Faruqi and David E. Sopher (map ed.) (New York: Macmillan, 1974), ss. 267-69.

leri Kur'ân'daki meleklerin varlığını elektromanyetik dalgalar veya metan gazı şeklinde doğrulamak istediler.²⁹ Geleneksel İslâm'ın aksine, normalde ruhların ve meleklerin önemli görevler üstlendiği gaybın ayrıntılı izahlarının modelin söyleminden eksik olduğu çok açıktır.³⁰ Daha yeni formülasyonlar mucizelere ve meleklerle iman üzerinde ısrar eder ve daha önceki reformcu ve Batılaştırıcı yorumları reddeder. Aynı zamanda mucizelere ve *berekete* pek fazla yer olmayan katı bir tarihî hayat görünümü benimser. Prensipten modern İslâmî paradigmanın ontolojisi iki gerçeklik modundan ibarettir: Yaratıcı (her şeye kâdir, aşkın tanrı) ve yaratılmış gerçeklik.³¹ Böyle bir düalizimde insan veya ruh hiyerarşilerine yer yoktur. Meleklerin, evliyanın ve mucizelerin günümüzde önemsenmeyişi, yeni İslâmî modelin sosyal ve siyasî eşitliğe verdiği önemle ilgili bir özelliktir.

Model, İslâm'ı sosyal ve bireysel oluşlar için mükemmel bir sistem olarak takdim etmektedir. Bu açıdan mükemmellik Müslüman inancının ve pratiğinin rasyonel bir temeli olarak algılanmaktadır. Meselâ Allah'ın birliği ve günün namaz vakitlerine göre düzenlenmesi İslâm'ın rasyonelliğinin bir tezahürüdür. İlâve olarak, İslâm'ın insan varlığı için bütün ve tabîî bir sistem olduğuna ve hürriyeti, insan haysiyetini ve adâleti yücelten, beşer medeniyetinin en yüksek ahlâkî tezahürü olduğuna inanılmaktadır. İnsan fıtratı, Hz. Peygamber'in getirdiği ve gösterdiği sisteme uymaya yatkındır. İslâm'ın çeşitli unsurları mükemmel bir şekilde birbiriyle etkileşmektedir. Ayrı ayrı, izole bir şekilde işleyemez. Meselâ, hırsızlık ahlâkî, sosyal ve cezaî yönü olan bir eylemdir. Ancak ahlâkî (cuma vaazı nasihati), sosyal (halk önünde infaz) ve cezaî (sağ elin kesilmesi) sistemlerin entegre edilmesi ve aynı anda işlemesi suretiyle halledilebilir. Kölelik ve kadının durumu gibi tartışmalı konularda bile, modern yazarlar İslâmî çözümün muhtemel en iyi insanî cevabı getirdiğini ısrarla belirtirler.³² Ondokuzuncu yüzyıl reformculuğunun aksine, Batı uygarlığının ideallerinin İslâm kültürü

-
- (29) Parvet Hoodbhoy'un İslâmî bilim çalışmasına bkz: *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Books Ltd., 1991) Ayrıca bkz., Profesör Abdusselâm'ın aynı esere yazdığı önsöz. 1979'da, bir üniversite öğrencisi iken, Durban'da bir İslâmî uyanış liderini, G.H.E. Vanker'i, meleklerin tabiatını elektromanyetik dalgalar olarak açıklarken dinlediğimi hatırlıyorum.
- (30) Mümtaz Ahmed, Cemaat-i İslâmî'nin ve Tebliğ Cemaati'nin konferanslarının açılış ve kapanış konuşmalarındaki çarpıcı farka işaret eder. Cemaat-i İslâmî'ninki İslâm'ın iktidarının kaçınılmazlığını dinleyicilere belirtirken, Tebliğ Cemaati'ninki ayrılmakta olan kalabalığa ölümü ve âhiret gününü hatırlatıyordu. Ahmed, "Islamic Fundamentalism in South Asia" ss. 457-58.
- (31) İsmail R. Farûkî ve L. Lamia Farûkî, *The Cultural Atlas of Islam* (London ve New York: MacMillan, 1986) s. 74. [Türçe çevirisi için bkz. *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroglu ve Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1991), s. 90.
- (32) Metcalf, "Islamic Arguments." s. 140; Ahmad, "Islamic Fundamentalism," s. 462.

ile uyum içinde olduğunu göstermek için açıktan teşebbüsler yoktur. Afrika ve Asya'yı süpüren güçlü bağımsızlık duygusundan Amerika'da hürriyetine kavuşan kölelerin kötü durumlarının devamı, Batıyı suçlamada bir örnek olarak zikredilmekte; buna mukabil Müslüman toplumlarda köleliğin, köle ulemanın ve hanedanların yeşerdiği toplumlara götürdüğü iddia edilmektedir.

Model yeni bir hedefi benimsemiş ve tarihin akışını değiştirmeye hazır olan “şuurlu” bir birey geliştirmeyi amaçlamaktadır. İslâmî uyanış eğitiminin amacı herşeyden önce psikolojik bir tavidir. Şeriâtî, Müslüman toplumun liderliğini devralacak yeni aydınları (*rüşenfikr*) davet eder. Kutub ve Said Havva muhlis ve mümin akıncıyı (*ketîbe*) beklediler. Mâlik bin Nebi yeni aydınlara ilham vermek için yeni bir medeniyet ve kültür (*hadara* ve *sekâfe*) şuru teklif etmektedir. Şeriâtî gibi, bin Nebi de modern dünyada İslâm'ın ve Müslümanların rollerini tesbit etmede Batı kavramlarını kullandılar. Bununla beraber bu insanlar kendilerini yeni mefhumlar ve aydınlar geliştirmeye vakfetteler.³³

Yeni model, cami, ev ve çarşı dahil bütün bunların ilk İslâm toplumuna uygun, ideal tarihe dayanan bir reform politikasına tâbi, sosyal müesseselerin mana ve ehemmiyetini tekrar tanımlamaya ve formüle etmeye çalıştı. Buna ilaveten, yeni müesseseler (okullar, sosyal dayanışma kurumları, hastaneler) geleneksel müesseselere eklendi. Model, eğitilmiş gruplar arasında sıkı bir şekilde yerleştiğinden, başlıca aktivitesi cemaatle namaz veya toplu zikir değil, ders halkası, tartışma forumu, seminer ve konferans oldu. Yeni toplantılar, dejenere ve çürümekte olan dünyada çağdaş İslâmî modelin kurtarıcılığını vurgulamaktadır. Geleneksel faaliyetler yeni modele insan kazanma zeminleri idi; yeniden tanımlanıp düzenlendiğinde modelin orijinalliğini ve meşrûyetini temsil ediyorlardı.

Yeni İslâmî model en çok üniversite öğrencileri arasında câzip olmakla birlikte İslâmî topluluklarda hâkim model olma potansiyeline de sahiptir. Öğrenci örgütleri İslâm'ın yeni anlaşılmasını daima popüler kılamadı ama o anlayışı kolaylaştıracak daha geniş tarihî şartlar vardı: Lawrence'in “Büyük Batı Dönüşümü” diye isimlendirdiği, giderek daha çok insanı tesir altında kalmasını sağlayan dünyanın büyük bir köy haline gelmesi eğilimi gibi. Batı norm ve değerleri Müslüman dünyada günlük hayatta daha çok insanı etkiledikçe pek az Müslüman bu etkiden masun kalabilirdi.³⁴ Netice olarak, Batı ve İslâm arasındaki sürekli temas, çağdaş İslâmî modelin yayılmasına sebebiyet verdiği için geleneksel

(33) Bariun, “Malik Bennabi”; Sacedina, “Ali Shariati,” ss. 211-12; Sa'îd Havvâ, *Cundullâh Sekafe ve Ahlak* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1979). [Türkçe çevirisi için bkz: *Allah Erinin Ahlak ve Kültürü*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Petek Yayınları, 1987].

(34) Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalism Revolt against the Modern Age* (New York: Harper and Rowe, 1989).

İslâmî biçimler ancak nâdir enteresanlıklar olarak varlığını idame ettirebildi.

Dahası, İslâm toplumlarında geleneksel eğitim kurumları kendilerini, gide- rek daha çok sayıda Müslümana yabancı gelen metin ve yorumlara mâlik olma durumunda bulmaktadırlar. Fas'dan Filipinlere İslâmî kurumları, hayatîyetlerini kaybettikçe ve İslâmî disiplinleri geçmişin sembolleri olarak beslemeye devam ettikçe, belirsiz bir gelecek beklemektedir. Mısır'ın Ezher Üniversitesi Mısır hükümetlerinin taleplerine kendini uydurmak zorunda kaldı. Hindistan ve Pakistan'daki Deobandi kurumları ise sürekli küçülen bir dünyada İslâmî mirasa sıkıca bağlı kaldılar.³⁵

İslâmî uyanış çağı uydu ve kendi eğitim kurumlarını gerçekleştirdi. Gerçi Abduh'un reform teşebbüslerinin reddedilmesi gibi, ondokuzuncu asırda Ezher'i reforme etme çabaları başarısız oldu. Fakat 1962'de Suudi Arabistan Mevdûdî'nin kurucu üyelerinden biri olduğu bir İslâmî üniversite kurdu.³⁶ Diğer İslâmî üniversiteler, İslâmîliği ve modernliği entegre etmek suretiyle, eğitim reformunu bir adım daha ileri götürdü. Afrika ve Asya'da yeni kurulan İslâmî üniversiteler bir şekilde modern ve geleneksel İslâmî disiplinleri kaynaştırma yolunu benimsediler. Mesela, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi şunu amaçladığını belirtiyor:

Üniversite, İslâmî bir perspektiften ve esas olarak İslâmî değer ve prensiplere bağlı olarak dünyanın her tarafından öğrencilere beşerî ilimlerde, bilim ve teknolojiye üniversite eğitimi sağlayacaktır.

Bu entegrasyon el-Attar, Nasr ve Farûkî (ö. 1986) gibi aydınlar tarafından "Bilginin İslâmîleştirilmesi" olarak formüle edildi. Uluslararası İslâmî Düşünce Enstitüsü (IIIT) içinden üniversiteler için tam bir program teklif eden Farûkî idi.³⁸ Bilginin İslâmîleştirilmesi, İslâmî uyanışın siyasî projesinin entellektüel

(34) Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalism Revolt against the Modern Age* (New York: Harper and Rowe, 1989).

(35) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) ss. 42, 138.

(36) Mevdûdî Pakistan'ın geleneksel ulemasınca rededilmesine rağmen, Suudi Arabistan ulemasınca memnuniyetle karşılandı. Bkz: Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal* (Albany: State University of New York, 1983), s. 18; Rahman, *Islam and Modernity*.

(37) Kabul etmek gerekir ki Nasr'ın kutsal bir bilime çağrısı Farûkî'ninkinden farklıdır. Bununla beraber, her ikisi de genç Müslümanları modern dünyada orijinallik ve uygunluğa davet eder. Bkz. Seyyid Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Surrey, UK: Curzan Press, 1993).

(38) IIIT, *İslâmiyeti'l- Ma'rife* (Herndon, VA: IIIT, 1986), ss. 171-76; Haddad, "Revivalist Literature," s. 12.

kısımdır ve bütün modern bilimleri, İslâmî değer ve prensiplere uygun hâle getirmek için yapılan çağrıyı temsil eder. Bu makalenin tezi ışığında, İslâmî eğitim reformu, Bilginin İslâmîleştirilmesini de kapsayarak yeni modelin eğitim olarak kurumlaşması oldu ve Müslümanlar arasında bunun teşvik edilmesine katkıda bulundu.

Dünyanın toplumlar için büyük bir köy hâline gelmesi, geleneksel kurumların zayıflığı ve modern kurumların ortaya çıkışı modern İslâmî modelin başarısını kolaylaştırdı. Sonunda, İran'da Humeynî ve Lübnan'da Musa es-Sadr gibi geleneksel liderler yeni İslâmî modeli benimsediler.³⁹ Başlangıçtaki hoşnutsuzluklarına rağmen diğer dinî liderler de er veya geç onları takip etmek zorundadırlar.

Sonuç

Faucault'a göre, bilimin üretimi aynı zamanda gücün üretimidir. İslâmî örnekte, İslâm'ın kaynaklarının yeniden yorumuna dayanan yeni bir modelin ortaya çıkışı, günümüz İslâm dünyasında yeni bir eliti güçlendirdi. Bu modelin öncülerinin ilâhî müdahale iddialarına rağmen, model kendine ait tarihî konumdan ayrı tutulamaz. Neo-Sûfî tarikatları ortaya çıkarken onsekizinci yüzyılda şekillenmeye başladı ve o zamandan beri de Müslüman ulus-devletlerde İslâmî ideoloji olarak olgunlaştı.

Modern entellektüel için mevcut olan yeni model temel konulardan, kaynaklardan ve yapılardan ibarettir. Herşeyden önce toplumun sosyo-politik dönüşümü üzerinde yoğunlaşan ideal bir *nebevî* tarihe olan inancı ifade eder. Esas olarak İslâmî doğru şartlarda bileşenlerinin mükemmelen etkileştiği bu dünyacı bir sistemdir. Model, başlıca sebeplerinin Batı'nın ahlâkî standartları, Müslüman dünyadaki yansımaları ve sûfilîğin olduğu dejenere bir geçmişi teşhis eder; ders halkası ve konferans gibi yeni dinî formlar getirirken geleneksel İslâmî sembol ve kurumları yeniden tanımlamaya çalışır.

Bu münasebetle, farklı vurgulamalara rağmen, modelin temaları çekicidir. Okur yazarlığın yaygınlaşması, Batı'nın üstünlüğü ve kendi kurumlaşması modeli teşvik etmiştir. Daha önemlisi, bir bilgi üretme talebi ile İslâm'ı anlamadaki geleneksel metodlara meydan okumuş ve onlara karşı güçlü olmuştur. Mahallî çerçevede Müslüman teşkilat ve kurumlarda daha büyük bir rol oynadıkça, mo-

(39) Bir din adamı tarafından benimsenen klasik model örneği için bkz. Fouad Ajami, *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).

del, müslümanlar arasında önemli bir otorite kurma iddiası hâline gelmiştir.

Bu durum kendi başına sorun olmayacaktı. Ancak yeni İslâmî modelin ilâhî menşei, pozitivizm ve diğer modern ideolojilerinki gibi yalnızca kendisinin haklı olduğu manasını da yanında bulundurmaktadır. O, şimdi, kendisini hem Müslümanlar arasında, hem de Batı'daki ideolojilerle kıyasıya bir mücadele hâlinde gören güçlü bir dünya görüşüdür. Bir model olarak meşrû kılma, keşfetme ve dışlama gücüne sahiptir. Model, sadece delil gücüyle meslekleri, projeleri ve siyasî kampanyaları mümkün kılmaktadır.

Çeviren: Ümit Dericioğlu