

Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem

MEHMET PAÇACI

PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
pacaci@divinity.ankara.edu.tr

İnsan her zaman bir kavram dünyası içinde yaşıyor. Kişi, bütün dış dünyayı bu kavram dünyasının penceresinden okuyor ve anlamlandırıyor. İnsan olarak, olguları, olayları ve ilişkileri doğrudan ve çıplak olarak görebilmemiz mümkün değildir. Bu bir yandan insanın içinde bulunduğu bir kısıtlılıktır; ancak, insanın bu kavram dünyası olmadan dış dünyaya karşı bütünüyle körleşebileceği düşünüldüğünde, onun bir kavramlar dünyasına sahip oluşu, bir diğer yandan da ona dış dünyaya açılan bir pencere sunmaktadır. Öyleyse, biz dünyaya sınırları ve biçimi belirli bir pencereden bakıyoruz. Bütün nesneleri ve bu nesneler arasındaki ilişkileri okumayı, bu kavram dünyası dolayısıyla başarabiliyoruz. Bizi, önemli ölçüde biz yapan bu kavram dünyasına, kültür, dünya görüşü, paradigma, ideoloji, yorum, model gibi adlar veriyoruz.

XIX. yüzyılın başını, bu çalışmada ele alacağımız çağdaş İslam kavram dünyasının oluşumuna başlangıç tarihi olarak verebiliriz.¹ Bu dönem, dünya üzerinde İslam dünyasının gücünü iyiden iyiye kaybettiği bir dönemdir. Bu geri düşmenin birkaç yüzyılı bulan bir mazisi bulunmaktadır. O günlerde İslam dünyasını büyük oranda sınırları içinde bulunduran Osmanlı'nın ve bunun dışında kalan İslam dünyasının yetiştirdiği insan kaynaklarının Batı'ninkilerle rekabet edemeyişinin bir sonucu olarak, Osmanlı ülkesinin kültürel, ekonomik, eğitsel, askerî vb. alanlarda Batı karşısında güçsüz kalması, büyük kayıplara yol açtı. Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki geri bir noktada kalışı artık XIX.

¹ Bassam Tibi, Çağdaş İslam dönemini, Mısır'ın Napolyon tarafından işgal edildiği yıl olan 1798 ile başlatır. Bkz. *The Crisis of Modern Islam*, çev. Judith von Sivers, University of Utah Press, 1988, s. 39.

yüzyılla birlikte çok açık olarak ortaya çıkmıştı. Büyük toprak kayıpları, diğer alanlardaki kayıpların saklanabilmesine daha fazla izin vermiyordu. Hayatın bütün alanlarındaki bu gerilerde kalış sonucunda Osmanlı ve İslam dünyası, Batı'nın nefesini her bakımdan 'harim-i ismet'inde hissetti. Hilafet merkezi askerî tehdit altına düşerken, Osmanlı insanı zihniyle ve kalbiyle de bu tehdidi derinden derine duymaya başlamıştı. Bu, gerçekten büyük bir yenilgiydi.

Batı'nın büyüyen gücü, Müslüman toprakları genişleme alanı olarak seçmiş, belli bir birikime ulaşan Doğu çalışmalarını da bu sömürgeci ve yayılmacı siyasetine güç katan bir araç olarak kullanmıştı.² Öyle ki, Napolyon, Mısır'ı sömürgeci bir güç olarak işgal ederken, oryantalizmin sağladığı akademik destek, işgalcileri, gerçek Müslümanlar ve İslam'ın gerçek koruyucuları olarak gösterbiliyordu.³ Bu dönemde 1312 tarihindeki Viyana Konsülü ile başlatılan oryantalizm iyice olgunlaşmış ve gerçek ürünlerini vermeye başlamıştı. Artık İslam dünyası, XIX. yüzyılın başlarıyla birlikte dünya sahnesinde İslam'ın tanımlanmasında ve algılanmasında yeni bir sayfanın açıldığı bir döneme giriyordu. Batılı askerî, siyasi ve ekonomik güçler, bir yandan Osmanlı'nın topraklarını paylaşırken, siyasetin emrine koştukları entelektüel güç, oryantalizm, bütün bilgisel mahareti ve birikimiyle İslam medeniyetinin en temel kavramlarını, tarihini, bilimini, teolojisini, etnolojisini ve geri kalmışlığını, kendi bakışıyla tanımlamaya ve şekillendirmeye başladı. Bunları, o günleri yaşayan bir İslamcı, Babanzâde Ahmed Naim şöyle dile getirmektedir:

Şimdiki hâl ile geçmiş arasındaki tezat –bizleri demeyelim, çünkü bu tezadı bile gösterecek ilim ve irfanımız kalmamış, vaktiyle ne olduğumuzu, şimdi ne hâlde bulunduğumuzu bize tanıtan ne yazık ki yine düşmanlarımızdır– Frenkleri bile hayrete düşürüyor.⁴

Müslümanlar, oryantalizmin İslam'a ilişkin söylemi karşısında bugün de canlılığını koruyan bir dizi cevabi yorum ve söylem geliştirdiler. Müslümanlar âdeti, kendilerini yaşamayı bir kenara bırakarak, var güçleriyle oryantalizme karşı durma ve ona cevap verebilme sürecine girdiler. Başka bir söyleyişle, artık Müslümanlık, geri dönüşü olmayan bir şekilde oryantalizm olgusuyla birlikte bir Müslümanlık idi. Oryantalizmin bir öteki olarak İslam'a yönelttiği söylem bütünü karşısında, Müslümanlık tarafı hummalı bir savunuyu üretimine girişmişti. Bu, sonuç olarak neredeyse tamamen son iki yüzyıl içinde Müslümanlığın büyük oranda dış bir müdahaleyle, yani oryantalizm tarafından belirlenmesi sonucunu doğurdu. İslam'a ve Müslümanlara dair çoğunlukla 'yakışık almayan', 'doğru olmayan' ve 'haksız' birtakım sözlere elbette cevap verilmeliydi. Müslümanlar, Batı'ya karşı cevap yetiştirme çabası içinde yol alırken, oryanta-

² Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Pınar Yayınları, İstanbul 1982, s. 113.

³ Edward Said, *Oryantalizm*, s. 145.

⁴ Babanzâde Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü ve Bugünü", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi, İstanbul 1997, I. 388.

lizmin başlattığı ve belirleyici olduğu, sorgulama biçiminde bir diyalogun diyalektığı içine çekilivermişlerdi. Bir doğubilimci Leonard Binder çağdaş dönem İslam'ı hakkındaki düşüncesini şöyle ifade eder:

İslam'la oryantalizm arasındaki diyalektik ilişki göz önünde bulundurulduğunda yapılanmış bir eleştiride bu ikisini birbirinden ayırmanın meşru olduğundan pek emin değilim.⁵

Bir başka yerde Binder, sözünün bütün esirgenmemişliği ve çıplaklığı ile Edward Said'in yazdıklarını "İslam da oryantalizmin yarattığı bir şeydir." şeklinde yorumlayıvermektedir.⁶

İşte son iki yüzyıldaki Müslümanlar, giderek daha büyük oranlarda kaçınılmaz olarak söz konusu diyalektik içinde oluşan bir kavram dünyasının içine doğmaktadır. Bu dönemde yaşayan Müslümanlar, İslam'a, Kur'an'a, Peygamber'e, Sünnet'e, tarihlerine, kendilerine ve nihayet dünyaya bu kavram dünyasının penceresinden bakmakta ve ilişkilerini bu kavram dünyasının sınırları içinde okuyup anlamlandırmaktadırlar. Said Halim Paşa şu satırlarında oryantalizmin baş kahramanı olduğu diyalogun mahiyetini kendi ifadeleriyle ortaya koymaya çalışır:

(Müslümanların) geriliklerini önce onlara hakim olan Hristiyan milletler görmüş ve onların fikir adamları, bizden çok önce bu mesele ile meşgul olmuşlardı. (...) Müslüman milletlerin, dinlerinin zaruri bir neticesi olarak geri kaldıklarını iddia eden Batılılar, meseleyi bir din meselesi hâline getirdiler. Öyle olunca, bu iddia Müslümanlar tarafından şiddetli red ve itirazlarla karşılandı. (...) Neticede bu bahis ortaçağın o bitmez tükenmez ve faydasız metafizik münakaşalarını andırır, ateşli ve kasıt arayan bir münazaraya döndü. (...) Müslümanların gerilemesi meselesinden çıkan münakaşalara, ilk andan beri hakim olan, bu ruh hâlidir. Bu hâl tarafsız düşünceyi daima engellemiş ve çok büyük ehemmiyeti bulunan tarihî ve sosyal bir hâdisenin gereken önemle ele alınmasına mâni olmuştur.⁷

Oryantalizmin başlattığı bu diyalog ve onun söylemi o kadar başarılı oldu ki, yakın zamanda gündemimizi dolduran Vahhabizm ve Taliban gibi literalist, radikal ve köktenci örneklerden, Fazlur Rahman gibi akademik, liberal ve protestan örneklerle kadar son yüzyılda ortaya çıkan bütün Müslümanlık tezahürleri, oluşumunda oryantalizmin başat rol aldığı çağdaş İslam yelpazesinin farklı noktalarında yerlerini aldılar. Bu çalışmada, söz konusu yorumun son yüzyıl içinde zihinlerimizi alabildiğine yönlendiren kavram dünyası üzerine eğilmeye çalışacağız.

Osmanlı Devleti, Batı'nın hızlı ilerleyişini en erken görmek durumundaki ülkedi; çünkü bu ilerleme, her aşamasında kendi aleyhine gerçekleşmekteydi.

⁵ Leonard Binder, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri 1996, s. 184.

⁶ Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 192.

⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 148-150.

Söz konusu durum karşısında, istisnasız bütün alanlardaki saldırılara ve gerilemelere karşı harekete geçmek ve bunlara son vermek kaçınılmazdı. Batı'nın gücüne yine onun birikimiyle karşılık verilecekti. Osmanlı buna önce askerî alanda bir yenileşmeyle başladı. III. Selim ve ardından II. Mahmud ordunun Batılı ordularla baş edebilmesi için yapılan girişimlerini karşısına bir engel olarak çıkan Yeniçeri Ocağı'nı kaldırıp yerine Nizâm-ı Cedîd'i getirdi. II. Mahmud aynı zamanda kılık-kıyafetle de ilgilenmişti. İlk defa fes onun zamanında kullanıma girdi. Bu şekilsel uygulamaların daha sonraki örneklemeleri de yaşanacaktı. II. Mahmud, idari alanlarda yeni düzenlemelere girişti. Avrupa'ya uyum sağlayabilmek için hariciye, dahiliye, maliye nezaretleri kurdu. Gülhane Hatt-ı Hümayûn'u ile Batı'dan esen milliyetçilik akımının etkileri iyice hissediliyordu. Bütün uyrukların tek hukuk altında birleştirilmesine geçiliyor, vergi sisteminde yenilikler getiriliyor, orduda başka düzenlemelere gidiliyordu. Daha sonraki dönemlerde de, kaynağı Batı olan birçok değişiklik gerçekleşti.⁸ Sonuç ise kaçınılmaz bir paradokstu. Bu paradoksu daha sonra İslamcılık ideolojisi de derinden yaşayacaktı. Amaç, Batı'ya karşı koyabilmektir; ancak sonuç, 'Batılılaşma' veya çağdaşlaşma adını verdiğimiz sürecin başlatılması ve sürdürülmesi oldu.

Müslüman aydın bu çöküntü durumunu bir şekilde zihninde cevaplandırmaya girişmişti. Bir yandan ardı arkası kesilmeyen yenilgiler hazmedilmeye çalışılırken, bir yandan da İslam aleyhine sürdürülen kampanyaya karşı bir söylem üretilmeye çalışılıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında "İstanbul'da bir grup Osmanlı aydını tarafından modern dünyanın meydan okumalarına karşı koyma endişeleriyle" İslam bir ideolojiye dönüştürülmüştü.⁹ İdeoloji, "fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri" olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ İşte Batı karşısında Osmanlı aydınının ve genel olarak Müslüman aydının yaptığı tam da bu süreci başlatmak ve onu oluşturmaktır. İslamcılık, İslam dünyasını Avrupalılık, sömürgecilik ve yeni-sömürgeciliğin dünyası bağlamında tanımlayan ve tümüyle ideolojik nosyonlarla yapılanmış bir söylem olarak ortaya çıkmıştır.¹¹ İslamcılığın belirlediği dönemde, benzeri amaçlarla Osmanlı'da Osmanlıcılık, Batıcılık ve Türkçülük, Arap ülkelerinde de Arap milliyetçiliği gibi başka ideolojiler de kendini gösteriyordu.

Oryantalizm, Doğu'daki milletlerin geri kalmış olmalarını onların dinleri ile yakından ilişkilendiriyordu. Bu, bir 'öteki' oluşturma süreciydi. Müslümanlar da, bu yönde bir söylem ve cevap arayışına girdiler. XIX. yüzyıl oryantalizminin bu ötekine dair en temel söylemine göre, Doğu'dakilerin bütün geri kal-

⁸ Bkz. Roderic H. Davidson, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform*, çev. Osman Akinhay, Papirüs, İstanbul 1997, I. 32-67.

⁹ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 13.

¹⁰ Clifford Geertz, "Ideology as Cultural System", *Ideology and Discontent*, ed. David Apter, New York, 1964, s. 47, zıkr. Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 22.

¹¹ Aziz al-Azmah, *Islam and Modernities*, Verso, London 1993, s. 43.

mışlıkları dinleri yüzündendi. Friedrich Schlegel, Müslümanların, "ölü ve boş bir teoloji, eşi görülmemiş ve negatif bir iman sahibi olduklarını" söylüyordu.¹² William Muir'e göre, "Muhammed'in kılıcı ve Kur'an; uygarlık, özgürlük ve gerçeğin şimdiye kadar görülmemiş en büyük düşmanı." idi.¹³ Bir başka doğubilimci, Kur'an'ı şöyle tanımlıyordu: "Muhammed, (...) Kur'an isimli bir kitabın yazarıdır. Bu kitap karmakarışık, anlaşılmaz, hazmedilmez, başı sonu belirsiz, uzun, nefes kesen, can sıkıcı, çok katı, düzensiz, çekilmez, aptalca" vs.'dir.¹⁴

Doğu'yu ve İslam'ı bu derece geri ve düşük düzeyde görmek, oryantalizmin, Doğuluları yeniden düzenleme, dünyanın gerçeklerine uydurma ve kendi kültürel ve askerî faaliyetine malzeme yapma çabalarını meşrulaştırıyordu.¹⁵ "Doğulu kulluğa uygun bir ırkın üyesi olduğuna göre kul işlemini görecekti."¹⁶ İngiltere'nin Mısır'a atadığı sömürge valisi Lord Cromer, Avrupalıları ve Doğuluları şöyle karşılaştırıyordu:

Avrupalı sağlam düşünür. Meseleleri açıkça ortaya koyar. Mantık öğrenmemiş olsa dahi doğuştan mantıklıdır. Tabii olarak şüphecidir ve bir teklifin doğruluğunu kabul etmeden önce delil ister. Daima canlı duran zekası makine gibi çalışır. Doğu kafası ise ülkesinin pitoresk görüntüleri gibi en yüksek noktada simetri duygusundan yoksundur. Düşünce sistemi düzensiz ve dağınıktır...

Cromer'e göre Doğulu,

Sadakatle yaltaklanmaya hazır, entrikaya ve kurnazlığa yetenekli, hayvanlara karşı acımasız insanlardır. (...) Ne doğru dürüst yolda ne de kaldırımda yürüyebilir. Dağınık kafası, yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını farkedenden Avrupalı zekasının yakınına dahi erişemez. Doğulular sağlam yalancılardır. Hareketsiz ve şüphecidirler. Tek kelime ile Anglo-Sakson ırkının açıklığına doğruluğuna ve asaletine ters düşerler.¹⁷

Artık sömürgeci güçler bu geri insanların yaşadığı topraklara uygarlık götürerek insanlığa katkıda bulunabilirlerdi.

Oryantalizmin İslam ve geri kalmışlık/terakki etmemişlik söylemi, İslamcı aydına "artık Müslümanların dinsel açıdan kendilerine çeki düzen vermeleri" gerekliliğini ilham ediyordu. Müslüman bir aydın için bütün bu olanların sorumlusu 'İslam' olamazdı. Öyleyse sorumlu kimdi? Sorumlu arayışı bu aydınlar arasında sıklıkla içedönük bir 'günahkâr' yakalama tutumu ortaya çıkarmıştır.

¹² Friedrich Schlegel, "Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alter tümskunde", *Mohr und Zimmer*, Heidelberg 1808, s. 44-59, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 173.

¹³ Zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 263.

¹⁴ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Warship, and the Heroic in History*, Longmans Green and Co., New York 1906, s. 63, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 265 vd.

¹⁵ Edward Said, *Oryantalizm*, s. 353.

¹⁶ Edward Said, *Oryantalizm*, s. 351.

¹⁷ Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, MacMillan, New York 1908, s.146-167, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 71vd.

Bu durumda, o zamana kadar cari olan Müslümanlık bırakılabilirdi, bırakılmıyordu da. Böylece İslamcılık, İslam ile Müslümanlığı birbirinden ayıran protestan bir çizgiye oturmuştu. Bu savunma söylemi, ilk iş olarak, bir ideal İslam oluşturmuş ve onu Müslümanların kusurlu ve süflî dünyasından uzak tutma çabasına girişmiştir. İslamcılar bu geride kalmanın başlıca müsebbibi olarak Müslümanları göstermişlerdir. Aradıkları günahkâr, 'İslam' değil Müslümanların kendileriydi. Bütün günahlar da, onların bugününü hazırlayan geçmişinde aranmalıydı. Bu meyandaki apolojilerden güzel bir örneği Şeyhulislam Mûsâ Kâzım Efendi sergilemiştir. "İslam ve Terakki" adlı yazısına o, "Mevcut dinler içinde İslam dini kadar ahlaki, ictimai...." diyerek başlar. Yazının ikinci paragrafı "İslam dini terakkiye mâni imiş!... Ne büyük iftira, ne azim bir büh-tan!..." ifadeleriyle devam etmektedir. Yazı, şûrâ, hürriyet, adalet, musavat, uhuvvet, kuvvet hazırlama gibi çağdaş Batı paradigmasının en temel kavramlarının neredeyse tamamının İslam içindeki meşruiyetini ispatlayan alt başlıklarla devam ederek şu cümlelerle nihayete ermektedir:

Şimdi "İslam dini terakkiye mânidir" diyen zevata sorarım: Bu makalemizde açıkladığımız mühim esaslar İslam dininden başka hangi millette vardır ve İslam milletinin kendi tembellik ve bilgisizlikleri yüzünden uğradıkları felaketlerin sebeplerini o kadar ulvi olan İslam dininde aramak insafa uygun mudur? Lütfen bu sorularıma cevap vermelerini kendilerinden beklerim.¹⁸

Birçokları arasında benzeri bir apoloji de Elmalılı Hamdi Yazır tarafından kaleme alınmıştır: "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir".¹⁹

Bu aşamada Osmanlı İslamcılığının oryantalizme karşı geliştirdiği cevabın yönü, tarihin yakın ya da uzak sayfalarında başarılar kazanmış ideal bir 'İslam'a çağrı karakteri taşımaktadır. Bu romantik idealizm, Batı'ya göre gerilere düşmenin başlıca nedeni olarak, geçmişte bir zamanlar Müslümanları başarıdan başarıya koşturduğuna inanılan 'İslam'ı yaşamayı son zamanlarda bir türlü beceremeyişimizi görmektedir. Bu idealizmin, giderek istenç dışı bir tavırla, zihinleri, saf ve kusurlardan uzak, âdeta sadece idealar âleminde yaşayabilen bir İslam'ı bulmaya yönelten bir işlevi olmuştur. Babanzâde Ahmed Naim'e göre, "İslam'ın geçmişteki şerefi ile şimdiki zilleti arasındaki elâm verici tezata gelince, bunun da amilleri tahlil edersek görürüz ki," bunlar bir kısım ümmetin fertlerinden, kalan kısmı da "umera ve ulema sınıfının birikmiş, yığılmış kötülüklerinden" kaynaklanmıştır. Babanzâde'ye göre, bütün bu kötülükler, Şeriat'a veya İslam'a muhalefet adıyla genel bir sebebe indirgenebilir.²⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Ya-

¹⁸ Mûsâ Kâzım Efendi, "İslam ve Terakki," *İslam Mecmuası*, 27 Şubat, 1319, s. 287-85, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 136-143.

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Sebilürreşâd*, XXI544-554, Temmuz-Ağustos, 1339, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 526-546.

²⁰ Babanzâde Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü ve Bugünü", *Musavver Muhitu'l-Ma'arif*deki "İslam" maddesinden, II. 1446-56, (1333) zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 389.

zır'a göre de, "Müslümanların şimdiki gerilemesi ise dinî hassasiyetin azalması, aşk ve şevkin sönmesi ve akidelerin donuk bir hâl alması yüzündendir."²¹

Osmanlı'da Batı'nın İslam'a yaptıklarını bir şekilde karşılamaya yönelik çabalar birikirken, bir yandan da, Osmanlı toprakları dışında, Hindistan, Afganistan, İran ve Mısır'da başka bir İslamcılık çizgisi gelişmişti. Çoğu zaman Cemâleddin Afgânî ile başlatılan bu çağdaşçı İslamcı çizgi, Müslümanların neden geri kaldığı sorusuna İstanbul'da gelişen İslamcılıktan daha farklı bir vurgu ile cevap vermiştir. Bu İslamcılık, "saf ve gerçek İslam"a dönüşü, İstanbul İslamcılığında görülen İslam'a, İslam kültürüne yeniden sarılmaktan ve İslam tarihinin parlak sayfalarındaki, bizi başarıya ulaştıran İslam'a ulaşmaktan farklı olarak tanımlanmıştır. Bu çizginin oryantalizme verdiği cevabın vurgusu, İslam'ın en temel kaynağı üzerine yapılmıştır. Bütün bir gelenek aşılarak Kur'an'a gitmek bu söylemin temel tutumu olmuştur.²² Onun saf İslam'ı sadece Kur'an'da bulmaktadır. Çağdaşçı İslamcılık olarak da adlandırabileceğimiz bu yoruma göre, İslam dünyası, ne yazık ki, Batı'da gerçekleşen dogmatik düşünceden arınma ve saflaşma sürecini gerçekleştiremediği için Batı'nın gösterdiği gelişimi gösterememiştir. Modern İslam düşüncesindeki bu çizgiye doğru ilk ifadeleri ve yönlendirmeleri Afgânî'nin E. Renan'a karşı yazdığı meşhur reddiyesinde gözlemlemek mümkündür. Batı karşısında yenilgiye uğrayan ve savunma durumunda bulunan İslam dünyasının başından beri geliştirdiği, sonradan giderek yaygınlaşan ve nihayet İslamcılığa hakim olan tepki, Afgânî'nin cümlelerinde ifadesini bulan Aydınlatma'ya dair şu açık öykünme olmuştur. Avrupalı uluslar kendilerini Hristiyanlığın, yani dinin vesayetinden kurtarmış ve bilginin her dalında hayret verici gelişmeler gerçekleştirmiştir. Afgânî aynı şeyin İslam dünyasında da olmaması için bir sebep görmemektedir:

İslam dininin bilimsel ilerlemenin önünde bir engel olduğu doğru olsa bile, bir gün bu engelin ortadan kalkmayacağını kim söyleyebilir? İslam dini bu konuda diğer dinlerden nasıl ayrılabilir? Her din kendine göre müsamahasızdır. Hristiyanlık, yani onun emirlerini ve öğretisini izleyen ve ona göre şekillenen topluluk, sözünü ettiğim ilk dönemde böylece hür ve bağımsız olarak ortaya çıktı. Gelişme ve bilim yolunda da hızlı bir şekilde ilerlemektedir. Oysa İslam toplumu henüz kendisini dinin vesayetinden kurtaramamıştır. Ancak, Hristiyanlığın dünyada İslam'dan yüzyıllarca önce ortaya çıktığı düşünülürse, İslam toplumunun da bir gün bağlarını koparmayı başaracağına ve Batı toplumunun izinden giderek uygarlık yolunda kararlı bir şekilde yürüyeceğine olan ümidi mi muhafaza ediyorum... Hayır, İslam böyle bir ümitten mahrum edilemez.²³

²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", *Tahlili Tarihi Felsefe-Metalip ve Mezahip, Ma'ba'de't-tabia ve Felsefe-i İlahiyye*, s. 10-40, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 556.

²² Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abdüh, *el-'Urvetu'l-vuškâ*, Mısır 1937, s. 70.

²³ "Answer of Jamal al-Din to Renan". *Journal des Debats*, May 18, 1883, zikr. N.R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Universty of California Press, Berkeley 1983, s. 183.

Oryantalizmin İslam'a çevirdiği bu geri kalış eleştirisinin arka planında, onun zaten protestan duruşu ve akılcılık devrimini yaşamış oluşu bulunmaktadır. Oryantalist, aynı arka planı İslam'a da yansıtmıştır. İslam'a yönelttiği eleştirilerde protestantizmi yaşamış kişilerin, bunu yaşama tecrübesine erememiş olanlara yönelttiği bir söylem söz konusudur. Edward Said, oryantalizmin İslam'a genel bakışını daha sonra şöyle ifade edecektir: "... İslam, eski bir tecrübe olan Hristiyanlığın yeni ve kaçak bir görüntüsü sayılmıştır."²⁴ Daha önce benzeri ifadeleri, Elmalılı Hamdi Yazır da, Jules de Beaume'un ayetleri konu tasnifine tâbi tutan *Le Coran Analyse* adlı çalışmasına atıfla yazmıştı:

... Avrupa bizim son tecdüddlerimizi ya Protestanlığa veya diğer bir Avrupa mezhebinin tesirine atfetmekte ve hep bunları kendilerine kul olmak gibi gaye ile mütalaa etmektedir.²⁵

Elmalılı'nın bu itirazına karşın çağdaş İslamcılık, genel olarak gerçek İslam'ını, böylesi bir protestantizmin başarıldığı İslam tanımında bulmaktadır. Böylece dünyayı etkileyen 'fundamentalist protestan' paradigma, çağdaş İslam düşüncesi için de bir model oluşturmıştır. Temel kaynaklara ve köklere, asrı saadete dönme; yeniden kaynaklara dönme temel tezi, çağdaş İslam yorumunda oldukça belirgin 'selefi' bir tez olarak belirmiştir. Buna göre, Hristiyan dünyanın gerçekleştirdiği 'reform', İslam dünyasında da başarılmak isteniyorsa, aynı saflaşmanın İslam dünyasında da gerçekleştirilmesi gerekmektedir.²⁶ Bu yüzden, İslam dünyasında başlayan çağdaş dönemi, Hristiyan Batı dünyasında yaşanan Reform olgusundan, söz konusu dönemde dünyada hakim duruma geçen bu düşünsel ve kültürel paradigmadan ayırabilmek mümkün değildir. Oryantalizm ise, bu iki dünyanın selefilikleri arasında sağlam bir bağ oluşturan temel unsur olmuştur. Olanlar hakkında bir üst-dil geliştirebilen nadir İslamcılardan Said Halim Paşa, bu İslam ve protestanlık söylemi hakkında şunları söyler:

Hristiyanlar, İslam dünyasının her tarafında gördükleri gerilik alametlerini, İslamiyet'ten biliyorlar. Bunda mâzurdurlar. Çünkü onların karşısına, terakki yollarında ilerlerken, sadece kendi dinleri ve bu dinden doğmuş bulunan ruhban sınıfının saltanatı çıkmış, mâni olmaya çalışmıştı. Bu yüzden, Müslümanların geri kaldığını gören bir Avrupalı, hemen kendilerine kıyas ederek, sebebin Müslümanlık olduğunu tahmin ediveriyor.

Böyle bir zanna kapılmak, bir Hristiyan için tabii sayılırsa da yanlış olmaktan kurtulamaz. Çünkü bu hükme varırken, İslamiyet'in esasını öğrenmiş, Müslüman milletlerin geri kalmasına sebep olan tarihî ve gerçek sebepleri araştırmış

²⁴ Edward Said, *Oryantalizm*, s. 107.

²⁵ Hamdi Yazır, "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 563.

²⁶ Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abdül, *el-'Urvetu'l-vuşkâ*, s. 58; ayrıca bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "İslahat ve İstikbal", zikr. Kara, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, I. 78.

değildir. Sadece Hristiyanlık hakkındaki kendi görgü, bilgi ve değer ölçülerinden ilham almıştır. Bu şekilde verilen bir hüküm ise şüphesiz hatalı olacaktır.²⁷

Temel kaynak olarak Kur'an'a yapılan vurgu, en başından, günümüze kadar, özellikle Osmanlı dışında gelişen İslamcılıkta, vurgulanagelen bir nokta olmuştur. Kur'an'a yapılan vurgunun çoğunlukla bir tür kutsal kitap metinselciği veya kısaca 'Kuranizm' olarak isimlendirilmesi yanlış olmaz. Bu bakımdan, Kur'an, modern İslam söyleminin odağında bulunmaktadır. Esasen modern İslam'ın Kur'an tanımı hakkında konuşmak, büyük oranda çağdaş İslam'ın kendisi hakkında konuşmak anlamına da gelir. Kur'an böylece her türden İslamcı söylemin mücadele platformu oluvermiştir. Ancak, Osmanlı İslamcılarının geleneğe olan inançlarını hâlâ devam ettirdiklerini gözlemleyebiliyoruz. Osmanlı İslamcıları hâlâ gelenek içinde geliştirilen disiplinlere ve argümanlara kendilerini yakın hissetmektedirler.²⁸ Fıkha olan inanç Said Halim Paşa'da hâlâ sürmektedir.²⁹ Mesela Osmanlı İslamcıları arasında Kur'an'ın böyle bir platform olarak kullanılması çok revaç bulmamıştır. Diğer çağdaşçı tefsir örneklerinin yanında Elmalılı Hamdi Yazır'ın yazdığı tefsir, neredeyse Râzî tefsirinin çağdaş bir versiyonu gibidir. Ancak 'saf İslam', 'Kur'an İslam'ı, 'gerçek İslam' söylemleri, Türkiye'deki Cumhuriyet dönemi İslamcıları arasında giderek yayılmıştır.

Böylece İslam, çağdaş dönemde daha çok bir kitap dini olarak algılanır olmuştur. Klasik İslam, Peygamber'in modelliğini çağdaş yoruma göre daha çok vurgulayan bir din geleneği idi. Bununla birlikte, İslam, sadece kişi temelli bir din olmadı. İslam geleneği içinde tasavvuf ve hadisçilik geleneğinin buna yönelik bir vurgusu olduğu söylenebilir. Ancak, İslam geleneğinin ana omurgası her zaman Kitap-Sünnet bütünlüğünde ve dengede götürmek istikrarını sürdürmüştü. Kur'an ve Sünnet kaynak metin veya 'nass' olarak alınabilecek kaynaklar olarak sürekli birlikte sayılmıştı. Protestan-köktenci İslamcılığın çağdaş İslam yorumunun ise, bu dengeyi Kur'an lehine bozduğu gözlemlenmektedir. Çağdaş dönemde beliren bütün İslam yorumlarında bu vurguyu görmek mümkündür. Buna göre, bütün bir düşünce tarihi ve gelenek, Kur'an ile olan ilişkisi açısından, çağdaş Kur'an tanımına göre yeniden değerlendirilmiştir. Kur'an'da olmadığı gerekçesiyle birçok fikir ve kavram, İslam'ın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Fıkıh, kelam, tefsir gibi disiplinler Kur'ani olmamakla eleştirilmiştir. "Kur'an'ın İslam'ına" uymadığı gerekçesiyle hadisler tenkide tâbi tutulmuştur. Ancak, son yıllarda tarihselci İslamcılar bu birlikteliği ve bütünlüğü yeniden keşfetmiş görünmektedirler. Çünkü Sünnet'i Kur'an'ın tarihsel bağlamının dışında tutabilmek mümkün olmamaktadır.

²⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 138.

²⁸ Örnek olarak bkz. Mansurizâde Mehmed Said, "Şer'i'at ve Kanûn", haz. Abdullah Kahraman, *İslâmiyyât I* (1998), sayı: 4, s. 239-51; İsmail Hakkı İzmirli, "Meslek ve Metodum", *Hakkın Zaferleri*, 1341, s. 6-8, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II. 139-141.

²⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 138.

Osmanlı İslamcıları, başarılı dönemleri tebci eden ve İslam'ın özündeki başarı gücünü ispatlamaya çalışan bir söyleme daha çok tutunabiliyorlardı. Bunda Türklerin Haçlıları bozguna uğratan ve Bizans'ı yıkan başarılarını bir kenara bırakamayışlarının etkisi olmalıdır. Osmanlı dışındaki İslamcılar ise, XI. yüzyılla birlikte Türklerin İslam dünyasında giderek artan etkinliğini atlayarak, rahatlıkla X. yüzyıla dönebiliyorlardı. Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet İslamcılığı bundan uzun süre vazgeçememiştir. Esasen bunda da çok haksız sayılmamalıdır. XVII. yüzyıla kadar, Avrupa öteki olarak 'Osmanlı belası'nı karşısında buluyordu. Oryantalizmin Araplarla karşılaşmasından önceki anılarını hâlâ hatırlayabilen bir oryantalist şunları itiraf edebilmekteydi: "Orta halli bilgi ve eğitim sahibi bir insan, Londra şehrine baktığı sırada İslam ve Osmanlı İmparatorluğu tarihine ait ve bu tarihin Hristiyan Avrupa üzerindeki etkilerine dair pek çok olaya şahit olabiliirdi."³⁰ Ancak, Cumhuriyet dönemindeki İslamcılığın giderek kadrosu ve söylemi bakımından zayıflaması, 1960'ların sonlarında hızlanan tercüme faaliyetinin etkisiyle, yüzyılın ilk yarısında çeşitli uzunluklarda sömürge olarak yaşamış İslam ülkelerinde gelişen İslamcılığın Türkiye'ye ithali, Türkiye'de de İslamcılığın daha köktenci bir söylemi edinmesine neden olmuştur.³¹ Bu zamana kadar Türkiye'deki İslamcı söylem, daha çok İstanbul İslamcılığının kavramlarını kullanmaktaydı. 1970'lerle birlikte artık Cumhuriyet Türkiye'sinin İslamcıları da daha önceki dönemde yapılan hamaseti bırakmış olduklarını gösterme edasıyla "Osmanlı'da kayda değer bir değer bulunmadığını", "Osmanlı'nın aslında bir sömürgeci olduğunu" söyler olmuşlardır. Böylece onlar da tarihin yükünü omuzlarından silkelemiş oluyorlardı. Oysa son dönem oryantalizmi, Osmanlı'yı nispeten daha nesnel değerlendirmede onların önüne geçmiş görünmektedir.³² Bu konuda Arap dünyasında çağdaş köktenci İslamcı söylem ile birlikte büyüyen milliyetçiliği göz ardı etmemek gerekmektedir.³³ Çağdaş İslamcılığın ilk önderi Afgâni ve ondan sonraki önderi Muhammed Abdül, ayrıca Arap milliyetçiliğinin de önderlerinden sayılmaktadır.³⁴ Buna göre, Arap yazarları, Arap milliyetçiliği temeline dayalı bir çeşit İslami çağdaşçılık bağlamında geçmişini yorumlamaktadırlar.³⁵

Bu söylemler değerlendirildiğinde, 'geri kalış' için son dönem Müslüman mütekelimlerden verilen cevaplar, Batı'nın 'ileriye çıkması'nı hazırlayan

³⁰ Said Halim Paşa, "İslam'da siyasi teşkilat", *Sehilürreşâd*, çev. Mehmed Akif, XIX-XX, 439-501 (1340), zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 174 vd.

³¹ C. Chew Samuel, *The Crescent and Rose: Islam and England during the Renaissance*, New York, Oxford Univ. Press, 1937, s. 103, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 108; ayrıca bkz. Norman Daniel, *Islam, Europe, and Empire*, Edinburgh Univ Press, 1966, s. 11.

³² Bkz. W.M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London 1988, s. 25, 33vd.

³³ Arap milliyetçiliği bağlamında bir öteki olarak Türklerin belirlenmesi konusundaki açıklamaları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çınar, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 22-26.

³⁴ Aziz al-Azmah, *Islam and Modernities*, Verso, London 1993, s. 43; Michael Soussef, *Revold Against Modernity*, E.J. Brill, Leiden 1985, s. 54vd.

³⁵ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 122.

gerçek şartlara yönelik ve bu şartların bilimsel çözümlenmesine dayanan cevaplar olmamıştır. Müslüman savunmacıların hemen hiçbiri bu durumu tarihsel ve sosyolojik argümanlara başvurarak açıklama yolunu seçmemiştir. Geri kalma sebeplerini Said Halim Paşa'nın diğer İslamcılardan farklı bir platformda arama girişimleri bulunmakla birlikte, onun da çok başarılı olmadığı görünmektedir. O gerçek sebebin ciddi bir şekilde araştırılmadığından şikayetçidir.³⁶ Said Halim Paşa'ya göre, geri kalışın sonuçları, bu durumun sebebi olarak görülmüştür. Hükümdarların istibdadı, alimlerin bilgisizliği, baştakilerin beceriksizliği, dinin emirlerine gerektiği gibi uymama, dinde taassup ve kadere olan tevekkülümüz bu sebepler arasında sayılmıştır.³⁷ Oysa ona göre, bu meseleyi din ve mezhep meselesi olmaktan çok, sosyal bir olay olarak görmek gerekmektedir.³⁸ Başka bir yerde ise o, "İslam dünyasının gerilemesi, maddi şartlarının sukutundan ve ortadan kalkmasından ileri gelmiştir ki bu sukut onu Batılı milletlerin taarruzlarına karşı istiklalini müdafaaya gücü yetmeyecek, onların tahakkümü altına düşmekten kendini kurtaramayacak kadar zayıf bir hâle getirmiştir." der.³⁹ Ancak o da, yer yer İslam'ın gerileme sebebi olamayacağı şeklindeki savunmanın içine girmekten kendisini alamamaktadır.⁴⁰ Ona göre, "Bugünkü gerileişimizin sebebi, dinimizin esaslarına riayet etmeyişimiz"dir.

Teorik olarak evrensel insani değerler açısından bir ideal nokta kabul etmek bile, tarih içinde ileri ya da geri durumda olmanın, izafi bir yanı bulunmaktadır. Egemen Batılı model ve değerler bağlamında ve onlara göre bir gerilik ve ilerilikten bahsediliyorsa, bunlara sahip olmayanlar geridirler. Yenilmiş olmak, geri kalmış ve eskimiş olarak adlandırılmayı da getirmektedir. Bundan sonra 'terakki'nin gerekleri egemen modele ait kavramlarla doldurulacaktır.

Aslında İslamcı söylem için, Batı'nın ilerlemesinin veya İslam'ın gerilemesinin gerçek sebebinin bulunmasının ve anlaşılmasının da o kadar önemi yoktur. Çağdaş İslam savunmacılığı içinde, söylemlerin odaklandığı noktalar farklı olmakla birlikte, bu yorumların hemen hepsi aynı zamanda içeriye yönelik mesajlarla yüklenmiştir. Oryantalizm karşısında geliştirilen bu yeni apolojinin sahipleri veya yeni mütekellimler, genel özellikleri bakımından içeriye yönelik çağrılarını ideal islamlara ilişkin farklı göndermelerle ortaya koymuşlardır. Bu cevaplar bir yandan Batı karşısında 'İslam'a, asla, içe, yeniden dönüşü, yeni bir düzen arzusunu vurgularken, bir yandan da 'artık' dönülmesi gereken kendi benimsediği 'gerçek İslam'ın tanımını da yapmaktaydı. Başka bir ifadeyle, cevaplar çeşitli şekillerde tezahür etmiştir ve cevaplardaki göndermelerin adresleri, bu cümleleri ifade eden İslamcıların çağdaş İslam yorumlarını da ortaya

³⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 147.

³⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 150.

³⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 151.

³⁹ Said Halim Paşa, "İslam'da Siyasi Teşkilat", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 171.

⁴⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 140.

koymuştur. Bir başka açıdan da bu söylemler, İslamcılığın Batı ile rekabet tasarımlarını içermektedir. Bütün bu söylemlere ayrı ayrı karakterini veren ruh hâli ayrıca Batı'nın hangi yüzünün kabul edildiğinin, oryantalizmin hangi sorgusundan gocunulduğunun da ipuçlarını vermektedir. Mesela Batı'nın ilerlemesine ilişkin savunmalarda, Batı'nın düşünsel ve teorik bir dönüşümü gerçekleştirebildiği ve dine karşı bir arınmayı başarabildiği için öne geçtiği şeklindeki bir açıklamayla,⁴¹ aynı zamanda Müslümanlığın bu ilerlemeyi yakalaması için, Müslümanların da buna benzer bir dönüşümü başarması gerektiği söylenmek istenmektedir. Cevap, Osmanlı İslamcılarının için, siyasal köktenci, akılcı, bilimci, demokrat, hümanist; siyasal ideolojik eğilimlerdeki İslamcılar için değişik noktalara odaklanmıştır. Mesela, "Müslümanlar İslam'ı gerektiği gibi yaşamadıkları için, Batı karşısında yenilgiye uğradılar." şeklindeki bir cevap, çoğunlukla Müslümanların parlak dönemlerindeki İslam'a atıfla konuşmakta ve İslam'ı bütün bir geleneği ve tarih içinde geliştirdiği başat çizgiyle tanımlamaktadır. "Müslümanlar İslam'a bid'atler karıştırarak İslam'ı bozdukları için zayıfladılar." cevabı ise, İslam'ın ilk yıllarını özleyen selefi bir yönelişle Müslümanları arınmış bir İslam'a çağırmaktadır. "Kur'an'ı anlayamadığımız için..." cevabında ise, metinselci bir vurgu söz konusudur.

İslamcı yorum, bir yeni dönemin başlatıcısı olarak, eskiyi yeniden tanımlayan bir söylem de geliştirmiştir. Böylece bu yeni yorum, kendisini 'modern', 'çağdaş', 'yeni' gibi adlarla tanımlarken, buna karşıt duran bir 'öteki' belirleyecektir. Bu öteki, 'gelenek' olmuştur. Gelenek, o 'saf' ve 'gerçek' İslam'dan geri kalan ve ihmal edilebilir bir şeydir. Aslında çağdaşçılık geleneği kendine göre yeniden okuyacaktır. Böylece, çağdaş İslamcı söylem, İslam disiplinleri içinde kalarak ifade edersek, esasen yeni bir kelami zemin oluşturmaktadır. Ancak, ilginç bir şekilde çağdaşçı söylemin ötekisi, bütün protestanlığı ile oryantalizmin kendisine öteki olarak belirlediği türden bir İslam oluvermiştir. Bu aynı zamanda öteki üzerinden çağdaşçı İslamcı söylemin kendini tanımlaması da demektir. Çağdaş İslamcı söylem, oryantalizmin İslam ve Müslümanlar hakkındaki bütün eleştirilerini almış ve kendi ötekisi olarak bu gelenek üzerine yüklemiştir. Böylece bu teoloji-ideolojinin 'öteki' olarak yarattığı temel unsur, Batı olmaktan daha çok, 'gelenek' olmuştur. Gelenek'in en büyük suçu birçok yabancı, yerel ve tarihsel unsurlarla İslam'ın saflığını, temizliğini ve evrenselliğini bozmuş olmasıdır. Bu yüzden de Müslümanlar geri kalmışlardır. İşte çağdaşçı İslam yorumu böyle bir söylemle kendisine sunulan İslam tanımını gelenek olarak yeniden kurgulamış ve karşısına koyarak onu eleştirmeye girişmiştir.

Çağdaşçılık içinde gelişen 'turas' söylemi, geleneğin nispeten daha ustalıkla eleştirilerine girmeye çalışmaktadır. Ancak Câbirî'nin de belirttiği gibi, bu çalışmalar hâlâ "sınırlı ve eksiktir".⁴² Câbirî'ye göre, geçmiş "bilincimizde yeniden

⁴¹ Bkz. Muhammed Reşit Rızâ, *Menâr*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut t.y., III. 96.

⁴² Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 179.

kurmak ve hatta bize ait bir gelenek olarak onu yeniden yapılandırmak" gerekmektedir.⁴³ Ancak, bu yapılandırma, çağdaş anlayışa ve normlara göre kurulacak, çağdaş bilim ve teknolojiye de açık olacaktır.⁴⁴ 'Turas' ve 'tecdid' söylemi, sonunda, sanki yüzyılın başında İstanbul İslamcılığının "Bilimde muasırlaşmamız gerekir, ancak kendi değerlerimizi korumalıyız."⁴⁵ söyleminin yeni bir biçimi görüntüsü vermektedir.

Bizim modernleşmeye, yani bilim ve teknoloji çağına etkin ortaklar olarak katılmaya ihtiyacımız vardır. Ancak kendi milli (Arap) kimliğimizi ve kültürel özelliklerimizi her türlü aracı kullanarak tüm dünyada faaliyet gösteren emperyalizm dalgalarının etkisi altında çözülüp dağılmaktan korumaya ihtiyacımız vardır.⁴⁶

Geleneğin çağdaşlıktan yansıyan görüntüsü, ne kadar gerçek gelenek ile örtüşmektedir? Burada geleneğin kendisini bulmaktan daha çok, onun çağdaşçılığın şekillendirme sürecinden geçmiş bir biçimini bulmamız daha akla yakın gelmektedir. Haddad'ın oryantalizm ve İslam ilişkisi hakkındaki "Bir şekilde kendi amaçlarımız ve ihtiyaçlarımız için gerçekle örtüşmeyecek bir nesne yaratmadık mı?"⁴⁷ biçimindeki itirafı, çağdaşçılık ve gelenek ilişkisi için de geçerlidir. Leonard Binder, Clifford Geertz'in buna dair farkındalığını ifade etmektedir:

....metinselci İslam (Muhammed Abduh) bir hakıma otantik kültürün ve hatta belki de dinin bizzat kendisinin çarpıtılmış şeklidir.⁴⁸

Çağdaşçılığın gelenek İslam'ı olarak kabul ettiği İslam, esasen XVIII. yüzyıla birlikte eski yetenekli ve ahlaklı elitini yitiren ve çöküş sürecindeki bir kültürün eleştirisidir. Bu kültür son yüzyıllarda İslam düşüncesine giderek daha da hakim olmuştur. Leonard Binder, Hodgson'un bu konuda yazdıklarını şöyle özetlemektedir:

... metinselciğin yükselişinin; sınırlı, ayrıcalıklı ve kozmopolit bir elit kesimin hakim olduğu, genellikle özel koşullarda ve geleneksel kitleleri rahatsız eden bir düzlemde ifade edildiği kültürel, siyasal ve toplumsal liberalizmin tüm canlılığıyla söz konusu olduğu bir dönemin sona erişine tesadüf etmesidir.⁴⁹

Geleneğin çoğu zaman çağdaş gelenekçiler tarafından temsil edildiği de düşünülmüş ve onların muhafızlığını yaptığı İslam'ın, gerçekten gelenek ile aynı ol-

⁴³ Cābirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 172.

⁴⁴ Cābirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 180.

⁴⁵ Bkz. Seyhülislam Mūsā Kāzım, "Medeniyet-Din ilişkisi", *Tercümân-ı Hakikat*, 26 Şubat 1313, s. 71-75, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 134.

⁴⁶ Cābirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 177 vd.

⁴⁷ Y. Haddad Yvonne, "Middle East studies: current concerns and future directions", Presidential Address, MESA, 1990, *Mesa Bulletin*, 25: 1-12, s. 1, zikr. Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse*, Ithaca, Berkshire 1997, s. 145.

⁴⁸ Binder, *Liberal İslâm*, s. 163.

⁴⁹ Binder, *Liberal İslâm*, s. 175; ayrıca bkz. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 218vd.

duğu sanılmıştır. Oysa çağdaşçıların gerçekte karşı çıktığı şey, kendine eskilerden miras kaldığını sandığı bir İslam'a yüzeysel ve yine bir çeşit lafızcı bir muhafazakârlıkla bağlanan bir gelenekçilikti. Bu çağdaş gelenekçilik, köklerini gelenekte bulmaya çalışsa da, çağdaş Kur'anist bir İslam tanımına sahip ve Şeriat kavramı hiçbir zaman onun tanımladığı kadar, dar, sığ ve şekilci olmamıştı. Vahhabilik, siyasal İslamcı hareketler ve bu çizginin yeni bir biçemi olan Taliban, bu tür bir çağdaş gelenekçiliğin temsilcileri arasında oldular. Kendisini İbn Teymiyye'nin selefililiğine atfetmiş olsa bile, bu çağdaş gelenekçilik, bu selefililiğin de bir tahrifiydi.⁵⁰ Geleneğin bu şekildeki tanımını, hemen bütün çağdaşçı İslamcılarda görebilmek mümkündür. Mesela, onlar gelenekte ribanın lafızcı bir şekilde ele alındığını düşünmüşlerdir. Oysa, riba meselesinin, geleneğin kendi ürettiği mekanizmalarla aşılabildiğine dair örnekler bulunmaktadır.⁵¹ Mesela çağdaşçıların İslam apolojisinde ciddi bir sorun olarak gördükleri had cezaları, Osmanlı hukuk sisteminde çağdaşçıların çözüm önerilerine benzer şekillerde zaten çözülmüş görünmektedir. Buna göre, Osmanlı şer'î mahkemelerinde, zina, adam öldürme, yaralama, kazf ve hırsızlık suçlarına para cezası uygulanmıştı.⁵²

İslam geleneğine ilişkin çok tekrar edilen eleştirilerden birisi, mesela İslam kültürünün ilk üç-dört yüzyıldan sonra yeni bir şey üretmemiş oluşudur. Bu söylem, bir özeleştirici görünümüyle Osmanlı İslamcılar tarafından da zaman zaman dile getirilmiştir. İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve İlmî Seviyenin Düşüşü" adlı makalesinde ictihad konusunu ele alırken bu söylemi tekrarlamaktadır.⁵³ Ancak, Elmalılı Hamdi Yazır, gerilemenin başlangıç tarihini hicrî 1000 yılına kadar götürür. M. Şemseddin Günaltay ise, bu iddianın kaynağının kendisine reddiyeler yazılan E. Renan'a ait olduğunu⁵⁴ ifade etmekte ve ona bu konuda bir başka reddiyeyi kaleme almaktadır. Onun reddiyesi, daha çok millî amaç ve içerik taşıyan bir savunmadır. Renan buna göre, söz konusu dönemlere kadar İslam bilim tarihine Türklerin katkıda bulunmadığını ve Selçukluların Ön Asya'da belirmesiyle de, İslam kültüründe bilimsel gelişmelerin durmuş olduğunu ileri sürmektedir. Bu tez, Şemseddin Günaltay'a göre, Arap çağdaşları tarafından da çok sevilmiştir. Gerçekten İslam tarihini nerdeyse bir Arap tarihine indirgeyen Arap milliyetçiliğinin bu tezi Arap çağdaşçıları tarafından da gönülden ve tartışmasız kabul edilmiş görünmektedir.⁵⁵ Oysa Hodgson'a göre, XII. yüzyılda Türkçe İslam topraklarında bir kültür dili olarak ortaya çıkmıştı.⁵⁶

⁵⁰ Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse*, s. 215vd.

⁵¹ Bkz. Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 4, 135-142, s.136

⁵² Saffet Köse, "Osmanlı'da Şer'î Cezalar", *İslâmiyât*, II (1999), sayı: 4, 23-32, s. 25vd.

⁵³ İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve İlmî Seviyenin Düşüşü", *Mahfil*, II (Recep 1340), sayı: 21, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 357.

⁵⁴ Bkz. E. Renan, *Averroes et Averroism*, IV, Paris, 1922.

⁵⁵ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 388; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33.

⁵⁶ Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 321.

Hodgson'un bu dönemler için yazdıklarını özetleyen Hourani, bu dönemdeki yaratıcı ilerlemelere, Farsça ve onun etkisinde kalmış Osmanlı Türkçesi, Çağatayca ve Urduca gibi dilleri bilmeyen Arap ülkelerinde yaşayanların daha sonra ve kısmen katıldıklarını belirtmektedir.⁵⁷

Kur'an'ı, yeniye ait söylemin bir aracı olarak kullanan çağdaşçı İslamcılar için klasik dönemin tefsir eleştirisi, en radikalinden, en liberaline kadar her türden çağdaşçının tipik bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çağdaş İslam yorumu bu eleştirisinde eskiyi gözden düşürme görevi üstlenmiş bir yenilikçi devrimci edasıyla bunu yapmaktadır. Çağdaşçı İslam yorumcusu, İslam kültüründe gerçekleştirmek istediği saflaşmanın platformu ve en temel aracı olarak Kur'an'ı seçmiştir. O, klasik döneme getirdiği eleştiri ile yeni bir Kur'an ve tefsir tanımı ortaya koymak ve bunu kendi ideolojisi doğrultusunda hayata geçirmek için kullanma çabası içindedir. Abduh'a göre tefsirler güvenilir olmayan rivayetlerle, Benî İsrail kaynaklı asılsız tarih haberleriyle doldurulmuştur. Eski müfessirlerin tefsirlerinde uzun dilbilgisi çözümlemeleri, kelime ve belâgat açıklamaları yapmalarını, İsrailiyat haberlerine ve ahkam ayetlerine yoğunlaşmalarını, kelimelerin tartışmalarına ve tasavvufi yorumlara girmelerini eleştirmiştir. Ona göre, bunlar kendince Kur'an'ın asıl hedefini örtmüştür.⁵⁸ Önceki tefsirlerin, lüzumsuz bilgilerle tefsirleri doldurdukları şeklindeki eleştiri, eskiye ve eskimiş olana karşı yeni olanın yerleştirilmesi tutumunu ortaya koymaktadır. Eski olan doğru yapmamıştır, yeni ise bu yanlış düzelterek ve Kur'an'ın asıl amacı olan "toplumsal ıslah"ı ortaya koyacaktır.⁵⁹ Muhammed Abduh'un "toplumsal ıslah"ı, Batı rasyonalizminin tefsire yansıtılması ve 'ebâbîl'in mikrop taşıyan sivrisinek olması örneğiyle tezahür etti.⁶⁰ Daha sonraki yıllarda ve dönemlerde aynı söylem, diğer çağdaşçılar tarafından sürekli olarak tekrar edilmiştir. Tarihselci bir çizgi izleyen Muhammed İzzet Derveze de, önceki meslekdaşlarını Kur'an'ın asıl mesajı içinde yer almayan konuları ayrıntılı ve abartılı bir şekilde ele aldıkları ve tefsirleri gereksiz hikayeler ve efsanelerle doldurdukları gerekçesiyle eleştiriyordu. Mezhebî tefsirler de kendi inançlarını aktarmak için Kur'an'ı ve tefsiri kullanıyorlardı.⁶¹ Bu yüzden Kur'an'ın en güvenilir kaynağı Kur'an'ın kendisi idi.⁶² Tantâvî Cevherî'ye göre de tefsir, Müslümanlara çağdaş bilimleri öğreten bir araç olmalıdır. Bu inançla o, içinde yaşadığı bilimler çağında Müslümanları tefsirinde özetlenen çağdaş bilimleri öğrenmeye çağırıyordu.⁶³ Seyyid Kutub'a göre, Kur'an bir rivayet kitabı, bir teselli ve bir tarih kitabı değildir.⁶⁴ Kur'an'ı

⁵⁷ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 129.

⁵⁸ Muhammed Reşid Rıza, *Menâr*, I. 347; IV. 268; *Tefsîru cuz'i 'umme*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, ş.y., 1322, s. 59.

⁵⁹ Muhammed Reşid Rıza, *Menâr*, I. 17 vd., 24 vd.

⁶⁰ Muhammed Abduh, *Tefsîru cuz'i 'umme*, s. 158.

⁶¹ Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, s. 251 vd.

⁶² Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, s. 209 vd.

⁶³ Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, Mısır 1340-1351, III. 19.

⁶⁴ Seyyid Kutub, *Fi-Zilâl'l-kur'ân*, Kahire 1980, I. 55.

doğru anlamak için ise, geleneğin ve özellikle tefsir geleneğinin oluşturduğu tortular akıldan hoşaltılmalıdır.⁶⁵ Böylece Kur'an ve tefsiri, bugün İslam karşısında Siyonizm, komünizm ve Hristiyanlık gibi ideolojilere ve dinlere karşı koymamızı sağlayacaktır.⁶⁶ Hasan Haneî, geçmişte kelamcılarının Kur'an'ı Allah'ın sıfatlarından birisi olarak görmesini ve diğer taraftan da Kur'an'ın kırmızı kadifeler içine konulmuş, altın yaldızlarla süslenmiş, kütüphane raflarına konulmuş bir kitap olarak görülmesini eleştirerek gelenekteki Kur'an tasavvurlarına karşı çıkmaktadır. Ona göre, Kur'an Allah'ın kelamıdır, ama insanların maslahatı için indirilmiş, Allah'ın insanlara hitabıdır. Kur'an problemlerimizi halletmek, sıkıntılarımızı gidermek ve arzuladıklarımıza ulaşmak içindir. Bize düşen ise, mesela vahyin ve vahiy getiren meleğin mahiyetini tartışmaktan ziyade Kur'an'ı dinlemek, okumak, anlamak, tefsir etmek ve hayatımıza aktarmaktır.⁶⁷ Ebû Zeyd'e göre ise, fıkıh, kelam ve sufi İslam geleneğinde metin (*naşş*) kavramı, yoruma ihtiyaç duymayan ilahi kelam olarak algılanmıştır.⁶⁸ Ona göre, metin ve olgu bir madalyonun iki yüzünü oluşturmaktadır ve bunlar birbirlerinden ayrılmazlar. Klasik Kur'an tefsirinde ise metin, olgudan ayrı tutulmuştur. Metin yoruma ihtiyaç duymayan bir kesinlik olarak, yorum ise bir sapma olarak görülmüştür. Ebû Zeyd, metin kavramını tekrar İslami ilimlerin en merkezine yerleştirmekte ve metni kapalı bir kaynak olarak gören geleneksel yaklaşıma karşı çıkmaktadır.⁶⁹ Bunun yerine o, Kur'an'ı yoruma açık bir kaynak olarak kabul etmektedir. Bunun için de, linguistik disiplinleri de kullanarak, sistematik bir hermeneutik teori kurmaya girişmektedir. Bundaki amacı da, ideolojik ve öznel yorumları en aza indirebilmektir.⁷⁰ Fazlur Rahman da, İslam geleneğinde Kur'an'ın amaçlarını hayata aktarmak amacıyla kullanılacak metodların yeterli bir şekilde geliştirilemediği kanaatindedir. Fıkıh, kelam ve –ona göre bunu öncelikle yapması gereken– tefsir, bu amacı yeterli bir şekilde başaramamışlardır.⁷¹ İşte çağdaş olan; yeni bir kelam, yeni bir ideoloji ve yeni bir Kur'an tanımı ile gelmektedir ve Kur'an artık eski Kur'an değildir. Çağdaş olanın yapacağı tefsir, bu yeni kelamın unsurları ile dolu olmalıdır. Yeni kelam, Kur'an'ı bir 'hidayet' kitabı, bir anayasa, bir bilim başvuru kitabı, siyasal bir doktrin kaynağı ve nihayet çağdaşçı apolojinin en temel kaynağı olarak tanımlamaktadır. Bu, açıkça ideolojik-teolojik bir tanımlamadır. Bu bakımdan, eğer çağdaşçıların eski tefsir örneklerine getirdikleri tenkitler doğru ise, kendilerinin

⁶⁵ Seyyid Kutub, *Fi-Zilâli'l-kur'an*, VI. 3730.

⁶⁶ Seyyid Kutub, *Fi-Zilâli'l-kur'an*, I. 105vd.

⁶⁷ Hasan Haneî, "Mâzâ ta'nî eshâbu'n-nuzûl" *ed-Dîn ve'ş-şevra li Mısr, (1952-1981), el-Yemîn ve'l-yesâr fi'l-fikri'd-dîn*, Mektebetu'l-Medbuli, Kahire, 1989, VII. 69-75, s. 69vd.

⁶⁸ Bkz. Ebû Zeyd, *en-Naşş es-sul'a el-hakîkı*, el-Merkezu's-sekâfiyyeti'l-arabî, Beyrut 1995, s. 151-59.

⁶⁹ Bkz. Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33 vd.

⁷⁰ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 39 vd. 42.

⁷¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 52 vd.

⁷² Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 58 vd.

yaptığı da büyük oranda aynı eleştiriyi hak etmektedir. Böylece 'tefsir', aslında geçmiştekine benzer amaçlarla daha da çok kullanılmaya devam edilmiştir.

Çağdaşçı tarihselci İslamcıların bazı ahkâmın Kur'an'ı temel alarak yeni bir yoruma kavuşturulmasına ilişkin çabaları, esasen onların Kur'anizmi ile örtüşmektedir. Selefî tutumları onları, birçok sorunu bizzat Kur'an'dan yola çıkarak çözme çabasına götürmüştür. Tarihselci çağdaşçılar, çağdaş zamanlara uymayan bazı ahkâmı, zamana uygun hâle getirebilmeyi, Kur'an'a tarihselci metodu uygulayarak başarma yolunu tutmuşlardır. Tarihselci yöntemin Kur'an'a uygulanışına göre, Kur'an'daki hükümlerin gerçek sebeplerini anlayabilmek için, o dönemin şartlarına gidilmelidir. Bu sebepler ve şartlar anlaşıldıktan sonra günümüze uygun hükümler, yine Kur'an merkezli olarak yeniden türetilmelidir.⁷² Bu yöntem, gerçekten Kur'an'ın tarihsel bir döküman olarak anlaşılması bakımından bilgi genişlemesine yol açacak bir yaklaşımdır. Ancak, tarihselci-tenkitçi yöntemin bazı ahkâma ilişkin kullanımı, her nasılsa sürekli olarak çağdaş zamanlara uygunluk arz edecek şekilde gerçekleşmektedir. Mesela, tarihselci yöntem, Kur'an'daki çokeşlilik konusunda kullanıldığında, sonuç tekeşlilik olarak çıkmaktadır. Benzeri şekilde Kur'an'daki kölelik olgusuna uygulandığında, aslında Kur'an'da köleliğin kaldırılmasına yönelik bir sürecin hazırlandığı olduğu sonucu çıkmaktadır. Bunlar ise, her nasılsa çağdaş zamanlarda yaşanan ve arzulanan uygulamalardır. Bu tarihselci yaklaşım, esasen Kur'an'ın indiği şartlara ilişkin sorması gereken bazı tarihselci-tenkitçi soruları atmış görünmektedir. Çağdaşçı tarihselci, Kur'an'da poligaminin veya kölelik kurumunun toplumsal, kültürel, dinsel ve geleneksel ortamın, önceden ürettiği sonucu yanlışlayacak örneklerine kadar gitmek istemez. Monogami çıkarımında olduğu gibi, tarihselcilikten vazgeçip metin tüketimi ile yetinir⁷³ ve kendisini çok eleştirdiği liberalizme kapılır. Buna göre, çağdaşçı tarihselci İslamcılar doğru iseler, söz konusu başlıklarda Kur'an'ın söylediklerini, onun ilk muhatapları, ya hiç anlamamışlardı ya da onun mesajını gerçekten ciddiye almamışlardı. Çünkü her iki konuda da ilk ve daha sonraki erken nesillerin çağdaş uygulamalar hilafına bir uygulama içinde olduklarını 'tarihen' biliyoruz. Bu yüzden, Kur'an'dan tekeşliliği ve köleliğin kaldırıldığını türetebilmek, çağdaş ideolojinin gölgesinde kalmış, nesnel olmayan bir sonuçtur. Bu yüzden, bu kullanımlar esasen tarihsel-tenkitçi yöntemin ideolojik ve öznel kullanım örnekleri olmak durumundadır. Tarihselci yöntemin bu kullanımı tutarlı bir Kur'an apolojisi de oluşturamamaktadır. Sadece, türettiği kelami sonuçlar, çağdaşçı zihni tatmin eder görünmektedir.

Gelinen son noktada tarihselci İslamcılar, çağdaşçılığın Kur'anizmini sürdürerek İslam'ın evrensel unsur ve ilkelerinin Kur'an'da ve ilk dönemde bulunduğunu öne sürmektedirler. Kur'an'dan türeteceğimiz bu evrensel ilkeler, ka-

⁷² Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 90 vd.

⁷³ Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 137.

bulenmemiz gereken çağdaş durumun karşımıza getirdiği sorunları çözmemizi sağlayacaklardır. Öyleyse bu ilkelerle ulaşmamızı engelleyen gelenekteki unsurlar aşılıp, Kur'an'a ve ilk döneme gidilmelidir. Burada da sergilenen bütün çabaları yönlendiren politikayı "çağdaş duruma uyum gösterme" kaygısı çizmektedir. İslam'ın ilk döneminin ama özellikle Kur'an'ın vahyedilmiş 'tarihsel' bir kutsal kitap olarak, evrensel ilkeleriyle çağdaş döneme en uygun kaynak olabileceği kabul edilmiştir. Bunun için Kur'an'daki yerel ve tarihsel içeriğinin ve onun tarihsel ortamının aşılması gerekmektedir. Bunun sonucunda tekeşlilik, kadın-erkek eşitliği, İslam'da köleliğin bulunmadığı, hadlerin çağdaş biçimleri vb. bizzat Kur'an'dan üretilmektedir. Kur'an'a olan bu inanç sebebiyle çağdaşçılığın en tarihselci taraftarları bile, böylece Kur'an'ın tarihsel ortamını görmezlikten gelmenin daha gelişmiş örneklerini vermişlerdir.

Sonuç olarak, aslında kendi içinde çatışmış gibi görünse de, en radikal ve siyasi ideolojik yanı en ağır olanından en liberal ve akademik kanadına kadar bütün modern yorum, bir bütünü oluşturmakta ve bu yorumun bütününe destek sağlamaktadır. Vahhabiliğin veya Taliban'ın selefi tutumu ile, mesela, ideolojik olduğu için bu çizgiye şiddetle karşı çıkan liberal çizgideki Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in selefiliği ve Kur'ancılığı aynı çağdaş söylem içinde durmaktadır. Her iki kanat ve arasında yer alan bütün İslamcılık çeşitleri, bir söylem bütünüün unsurlarıdır.

İslamcılık, iki yüzyıldır oryantalizmle girdiği diyalog içinde, Batı uygarlığının ideolojik mega söylemlerine uygun düşen bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu, başlangıcından bugüne gözlemlenebilir ve örneklenebilir bir durumdur: Rasyonalizm, hürriyet, şûrâ, uhuvvet, kadın-erkek musavatı da dahil her türden musavat vb. Bu kavramlar ilk bakışta evrensel kavramlar gibi görünseler bile, tanımları ve uygulamaları açısından Batı, çoğunlukla kapitalist, bir parça Marksist, seküler, protestan, pozitivist ideolojilerin bileşkesine ait kavramlardır ve bunların içi sahipleri tarafından zaten doldurulmuştur. Evrensel birçok kavram arasından özellikle bunların vurgulanması da, söz konusu ideolojilerin bir seçimidir. İstanbul İslamcıları bu kavramların 'terakki'nin gereği olduğunu düşünmüşlerdir. Çağdaşçı İslamcılar, bu kavramları kendi toplumları, kültürleri ve sorunları bağlamında yeniden üretmek yerine, söz konusu mega kavramlara ilişkin Batılı tanımları aynıyla benimseyerek, bunları kökten, metinsel ve evrenselci tutumları ile Kur'an'dan türetme yolunu seçmişlerdir. Bu, Batılı paradigmaya ait kategorilerin ve en temel kavramların Kur'an'a ve günümüz İslam geleneğine dayatılması sonucunu doğurmuştur. Oysa,

modern felsefenin, adalet, hakikat, iyilik, güzellik, eşitlik ve özgürlük gibi herkes tarafından kabul edilen düşünceler konusunda sunduğu uygun ama mutlak olmayan açıklamalar, inandırıcı ya da en azından doyurucu olmaktan uzaktır.⁷⁴

⁷⁵ Zikr. Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzade, "Islahat ve İstikbal", s. 76, zikr. İsmail Kara, *Türki-*

Ele alınan konular, zaman zaman herhangi bir dinin veya bir seküler ideolojinin içerisinde şu ya da bu şekilde yer alması çok normal olarak kabul edilmesi gereken birtakım ritüellerin eleştirisine kadar götürülmektedir. Namaz vakitlerinin sayısı, oruç tutmanın şekli veya kurban kesmenin adabı vb. Bunlarda çağdaşlık aranmakta ve gelenek, önerilen çözümleri üretmediği için eleştirilmekte, bu konularda 'gerçek İslam'a, 'Kur'an'a dönüşmesi' çağrıları yapılmaktadır. Akademik çağdaşçı İslamcılık da, yüzyıl önce oryantalizm tarafından kendisine sunulan projeyi hâlâ gerçekleştirme çabası içindedir. Şehbenderzâde, akademik oryantalizmin kurucularından Dozy'nin önerdiği bu projeyi öykünerek aktarıyordu.

Ulema, hazırlanmakta olan değişiklikleri, İslâm imanının menfaatlerine göre tanzim etmek için, geniş ölçüde bundan (Avrupa âlimlerinin İslam hakkında yazdıkları araştırmaların neticelerini okumaktan) istifade edebilirler. Filhakika, şimdiye kadar, ıslahat temayülleri gösteren ulema, ananelerinin daire-i içinde kalmışlardır. Vâkıa bunlar, civarlarındaki asrî kavimlere bir nazar atfettiler ve bu kavimlerin fâikiyetlerini, müslümanlara yasak olan hareketlerden kazandıklarını anladıklarından, mezkur davranışları Müslümanlara câiz kılmak için bu ananelerde vasıta aradılar. Fakat meselâ, Goldzieher'in, bu husustaki eserlerini okumak zahmetine katlansalar, gayr-i sahih diye atacak oldukları birçok hadislerin mevcudiyetini görürlerdi. Hadislerin sıhhatlerine hükmetmek için, meselâ, zamanının kendisine vermiş olduğu vesâitten başka vesâite mâlik olamayan Buhari'nin tedkikatına rehber olmuş olan prensiplere inhisar etmek, akla ve ilmî terakkî mefhumuna tamamen muhaliftir. Bu o kadar doğrudur ki, pek nâdir bazı kimseler, tam bir ihtimam ve hulûs-ı niyet ile tertip edilmiş hâdis mecmualarında mevcut hadislerin sahihlerini gayr-i sahihlerinden kat'î ve ciddi şekilde ayırmaktaki müşkilâtı bilerek, İslâmı yalnız Kur'an hükümlerine icrâ etmek üzere hadislerin hepsini birden atmayı teklif ederler. Bunların nazarıyeleri metn-i nâsih ve metn-i mensuh ayırmasının ilgâsıyla tamamlanır. Böyle bir dinî usûl alındığı takdirde, mühim neticeler doğardı ki, bunlar, şunlar olurdu: Beş vakit namazın iki vakit namaza ircâı, vahdet-i zevce, bürkân (yaşmak, örtü) lâğvı, Kur'an müfessirlerinin "âyetü's-seyf" yahut filan filan âyetle nesh olduklarını söyledikleri ve gayr-ı müslimler hakkında lutufkârâne olan bazı Kur'an hükümlerinin tatbik mevkiine konulması.⁷⁵

Çağdaş İslamcılık, bütünüyle başka bir paradigmanın kendi toplumu için geliştirdiği çözümleri, Müslüman geleneğin geliştiremediğini öne sürerek geleneği eleştirebilmiştir. Ayrıca bu eleştiri çoğu zaman da, oryantalizmin çalışmalarına göre yüzeysel kalmıştır. İstanbul İslamcıları bir ütöpik ittihâd-ı İslam projesini savunurken, bu gelenek eleştirisine iki yüzyıl önce müdahil kılınan Arap milliyetçiliği ideolojisi, bugün hâlâ etkisini sürdürüyor. Böylece, çağdaşçı İslam-

ye'de İslamcılık Düşüncesi, I. 76.

⁷⁵ Bkz. Hasan Hanefi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", *The Qur'an As Text*, ed.

cılık, gelenek eleştirisinde oryantalizmin entelektüel tutumunu düşük bir düzeye taşıırken, ideolojik tutumunu yer yer daha derinleştirmiş görünmektedir.

Her şey bir yana, bugün gelineen noktada şu soruya cevap aramak yerinde olacaktır. İslamcılık, kendi toplumunun gerçek sorunlarını tespit edebilmiş ve bunlara el atabilmiş midir? Söz konusu Batılı mega söylemler uyarınca oryantalizm tarafından Müslümanlık için belirlenen belli soruların Müslümanların sorunları olduğu sanılmıştır. İki yüzyıllık tarihi sonunda İslamcılık hâlâ faizin meşruiyeti, tekeşlilik, miras, kölelik vb. meselelerle ilgili apoloji üretirken ve kendi aralarında tartışırken, Müslüman toplumlar hâlâ eğitilmemiş, hâlâ fakir, hâlâ sağlık sorunlarıyla başbaşa, hâlâ ekonomileri kötü, hâlâ kötü yönetiliyorlar ve üretemiyorlar vb. Hasan Hanefî gibi bir veya birkaç istisna dışında bu konulara girebilen dahi olmamıştır.⁷⁶ Bunun için belki de İslamcıların en başta hayret ve telaş içinde kendi kendilerine sordukları o meşhur soruyu, soğukkanlılıkla ve çağdaş ideolojilerini aşarak tekrar sorabilmeleri gerekiyor: "Müslümanlar nasıl oldu da Batı'nın gerisinde kaldılar?" Çünkü İslamcıların yeni bir İslam medeniyeti hayallerinin gerçekleşmesi, Batı'ya cevap vermenin ötesinde gerçekten başlarına nasıl bir şey geldiğini doğru olarak çözümlemelerine ve gerçek sorunların neler olduğunun tespitine, bunların adının kendilerince konulmasına ve içeriklerinin yine kendileri tarafından doldurulmasına bağlı görünmektedir. Böylece çağdaş İslamcılar yabancılaşmadan kurtulabilir ve kendilerine ait bir paradigma oluşturabilirler. Bunun arkasından onlar duruma ilişkin kendi çözümlerini üretebileceklerdir. *v'allahu a'lem*