

MODERNLEŞME VE GELENEK BAĞLAMINDA DİNİ BİLGİ VE OTORİTENİN DÖNÜŐMÜ

Prof. Dr. Yasin Aktay
Selçuk Ü. Fen-Edebiyat F. Sosyoloji Bölümü
yaktay@yahoo.com

Türkiye’de İslamcı düşüncenin gündeminden hiç eksik olmayan tartışma konularından birisi de gelenek ve modernleşme ilişkisi olmuştur. Batı medeniyetine, Modernleşmenin ortaya çıkardığı yeni ilişkilere, yeni durumlara, yeni dünyaya, tartışmasız belli ve kadim bir geleneği olan bir din adına bir cevap verme iddiası, İslamcı söylem ve hareketin varoluş şartlarından biri olmuştur. Oysa bizzat bu cevabın o gelenek içinde veya o gelenekten bir kopmayla mümkün olabilmiş olduğu üzerinde sıkça durulmuştur. İlk dönem İslamcılar, Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Türkiye’den onları önceleyen Namık Kemal ve Genç Osmanlılar ile onları izleyen Mehmet Akif gibiler aynı zamanda İslam modernistleri olarak da tasnif edilirler. Bu nitelemenin pozitif kullanımı, İslam’ın dünyanın yeni gerçekleri karşısında kendini bulmuş olduğu “yenik ve geri kalmış durumu aşmak” üzere yeni tanımlar ve yeni çözümler getirme çabasına gönderme yapar. Oysa hızla gelişmiş ve İslam dünyasına teknik ve siyasi bakımlardan çok önemli bir fark atmış batı uygarlığının yol açtığı bu yeni durumlara yeni çözüm arayışları başka bir açıdan aşağılık duygusu, bir kompleks, bir apolojizm ve, dolayısıyla, emperyalizmin hedeflediği bir ideolojik konum olarak değerlendirilecektir. Çünkü sorulan ve cevabı aranan soru zaten kendini baştan itibaren oryantalize eden bir sorudur: Müslümanlar neden geri kaldı? Batılılar neden ilerlediler?

İlk dönem İslamcılarının bu soruyla yüzleşmeleri aynı zamanda modernlik ve gelenek sorunlarıyla ilk yüzleşme tecrübelerini de oluşturmuştur. Batıcı Türk aydınlarının Hıristiyanlık ve gelişme arasında kurdukları ve Weberci Protestan Ahlakı tezlerini taklit eden söylemlerine karşılık, İslamcı söylem, Batılıların Hıristiyanlığı aşmak, hatta ondan sapmak sayesinde ilerleyebildiklerini söylüyordu. Çünkü dinlerin rasyonellik seviyesiyle maddi gelişmeler arasında doğrusal bir ilişki kurulması gerekirse maddi gelişmeye katkıda bulunması en zor muhtemel din, tanıya geldikleri haliyle Hıristiyanlık olsa gerekti. Çünkü Hıristiyanlık harfiyen takip edildiği taktirde insanları her türlü rasyonellikten uzaklaştıran, mitolojik veya büyüsel vurguları son derece yüksek bir öğretime sahipti. Buna mukabil İslam teorik olarak maddi gelişmeye bir motivasyon ve zihinsel zemin sağlamak bakımından çok daha elverişli görünüyordu. Sadece bu basit veri bile ilk dönem İslamcılarının şu formülü benimsemelerini sağlamıştır: Batılılar geliştiler, çünkü Hıristiyanlıktan uzaklaşarak engelleyici bağlarından kurtuldular. Müslümanlar geri kaldılar çünkü kendilerine akli, ilmi, me-

deniliği en yüksek derecede tavsiye eden dinlerinin düsturlarını ihmal ettiler. Böylece her ikisi "dinden uzaklaşma" olarak yaşanan iki tecrübenin birbirine ters sonuçlarına bu şekilde dikkat çekmek, ilk dönem İslamcı söyleminde savunmanın esasını oluşturuyordu.

Aynı bakış açısına göre İslam sabit ve değiştirilemez bir muhtevaya sahiptir ve İslam dünyasının geri kalmışlığıyla bu muhtevanın mevcut halinin hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Aksine bu muhtevaya bilhassa batı ile olan ilişkiler bağlamında dokunma teşebbüsleri İslam'ın "değiştirilmesi teklif dahi edilemez" kutsiyet şartlarını ihlal etmektedir.

Bu bağlamda dinsel bir muhafazakarlığın İslam dünyasındaki örgütlenme şartları üzerinde ayrıca durmak gerekir. Abdullah Laroui böylesi bir muhafazakarlığın her şeyden önce kesintisiz ve kutsal bir geleneğin inşa edilmesi üzerinden, ama genellikle o geleneğin fiili pratiğiyle fazla bir ilişkisi olmayan burjuva kesimlerce örgütlendiği üzerinde durmuştu. Gelenek dolayısıyla meşrulaştırılmış bir toplumsal ilişkiler ağının daha sonra o üst sınıflara bağımlı olmayan bir kurumsallaşması hasıl olabilir. İslam dünyasında hızlı değişim dalgalarının karşısında maruz kalınan durumsa daha da tuhaf bir hal almıştır. Genellikle zaten vehmedilen geleneğin varoluş koşulları yitip gitmişken geriye kalan veya kalmayan kavramların şeyleştirilmesi ve sembollerin yüceltilişi üzerinden yürütülen veya yaratılan bir gelenek söz konusudur.

Bu yazıda Türk İslamcı siyasi düşüncesinin modernlik ve gelenekle ilgili kavramsal ve olgusal sorunlarını, özellikle dini bilginin ve dini otorite düzenlerinin tabiatında modern denilen zamanlarda yaşanan dönüşümleri ele alacağız. Bu konu, İslami hareketlerin siyasal pratiğinde yaşanan otorite tecrübelerinin tabiatını ve bu tecrübeye eşlik eden İslamcı siyasi düşüncenin liderlik ve otorite (imamet-hilafet) tasavvurlarını anlamak açısından önemlidir. İslam'ın günümüzdeki toplumsallaşma biçimlerinden birini oluşturan İslamcılığın, içinden doğduğu ve geliştiği bilişsel ve entelektüel dünya, bu bilgi dünyasının üretim ve tüketim biçimlerine hakim olan tabakalaşmalar, İslamcı düşünce ve siyasetin sosyolojik parametrelerini ortaya çıkarabilmek açısından bir hayli önemlidir. İkinci bölümünde, İslamcı hareketin dayandığı veya ürettiği yeni aydın tiplmesi ile geleneksel ulema arasındaki ilişkileri irdeleyeceğimiz bu yazıda öncelikle, İslamcıların gelenek ve modernlik kavramsal-laştırmaları ile ilgili farklı tecrübelerini ve sorunlarını irdeleyeceğiz.

FENOMENOLOJİK BİR OLGU OLARAK MODERNLİK VE GELENEK

Modernlik ve gelenek hakkındaki laflar çoğaldıkça, her ikisini tanımlamanın gereksiz hale geldiği bir zımnî mutabakat ortamı hasıl olur. Her ikisinin tanımı kendiliğinden açılmış gibi varsayılır. Gerçi bu sadece bu iki kavram için değil, genellikle üzerindeki laflamanın çoğaldığı bütün kavramlar için geçerli olan bir sorundur. Hele bu kavram bir ikili karşıtlığın bir parçası olarak alınıyorsa, bu iş hem daha çok ko-

laylaşır, ama aynı zamanda ideolojik kör noktaları, sorgulanmadan kabul edilen alanları, daha fazla çoğaltır. Modernlik ile geleneğin birbiriyle en azından kavramsal ilişkisi bu karartmayı deruhte etmek bakımından oldukça sicillidir. Basitçe modernliği gelenekten bir kopuş, geleneği ise modernlik-öncesi diye tanımlamakla başlıyor bu karartma. Bir kavramsal karşıtlık olarak gelenek ile modernliğin birbirine olan bağımlılığının şiddeti, tabii ki gerçek hayatta bu kavramlara referans veren çatışmaların şiddetine paraleldir. Ancak çatışmanın şiddeti ile kavram ve gerçekliğin uyumu çoğu zaman birbiriyle ters orantılıdır. Bu da ideoloji denilen şeyin ne kadar etkili olduğunu gösterir.

Görece felsefi/fenomonolojik¹ olan bu mülahazayı İslamcılığın modernlikle ilişkisinin analizlerinde bir başlangıç noktası olarak almamızın sebebi, tam da İslamcı söylem içinde, modernleşme ve gelenek(sellik) karşıtlığının kurulmasında bu ideolojik dozun gereğinden fazla olduğunu düşünmemizdir. Her iki kavram, gerek İslamcılığın değişik versiyonlarının söylemlerinde gerekse de bazı sosyal bilimcilerin İslam'ın modern çağlardaki durumunun analizinde, verili olarak, çok açkımış gibi davranılır. Bu kavramsal düalizmin kurulma biçimi, genellikle peşin peşin dindar olanlara geleneksel olandan başkasını yakıştırmaz. İslam adına hareket eden bir

¹ Fenomonoloji, gerçekliğin kendinde halinden ziyade bunun insanların bilincine hangi kavramlar aracılığıyla nasıl yansıdığını baz alır. Gerçekliğin kendinde halini, bu kavramsal kategorilerin şekillendirdiği bilince bir format atarak bilebileceğimize dair bir beklenti içindeyse de, formatlanmış bir bilincin düşünülmesi için alternatif kategorilere ihtiyaç duyacağı genellikle göz ardı edilir. Modernlikle ilgili fenomenolojik bir yaklaşım, modernliğin yaşanmakta olan belli bir gerçekliğe insanların taktığı bir isimden ibaret olduğu, yaşanan karmaşık bir realitenin bir kavram aracılığıyla en azından zihinde düzenlenmiş olduğu, derli toplu bir hale sokulduğu bir bilinç manevrasına dikkat çeker. Bu durumda modernlik diye bir gerçek yerine, iki yüz yıldır yaşanmakta olan bir gerçekliğe giydirilmesi teklif edilmiş ve büyük ölçüde kabul görmüş bir giysiden bahsedebiliriz. Ancak bir elbise hiçbir zaman bir bedene yakıştırılabilecek tek alternatif değildir. Kabulü büyük ölçüde ya estetik bir konudur veya işe yararlılık konusudur. Gerçekliğe "yakışıp" yakışmadığı veya açıklayıcı olmak bakımından işe yarar olup olmadığı mevzu bahis edilebilir. Ancak bir isimlendirme, isimlendirdiği gerçeğin zorladığı veya mecbur bıraktığı bir şey olmaz. Aksine isimlendirmeler aracılığıyla gerçek var edilir. Husserl öncesi fenomenoloji de, Heidegger'le devam eden çizgi de, gerçekliğin kavramlarımızdan, dilimizden bağımsız, "kendinde halinin" bilineme-yeceğine dair bir yaklaşım içindedir. Dil varlığın meskeni olduğu ölçüde, modernlik de, kendinde bir gerçekliğin zorunlu kıldığı bir isimlendirme değil, aksine belli bir dil kullanımının, performansının, bir konuşmanın, bir laflamanın sonucu olarak kabul edilebilir. Ancak bunun sonucu olması tabii ki, başka bir düzeyde modernlik olarak yaşamakta olduğumuz gerçeğin sonuçlarından ve etkilerinden muaf kılmıyor. Bu fenomenolojik mülahazaya, sadece modernlik kavramı etrafında geçerli olan konuşulmamış ve sorgulanmamış mutabakatların payını hatırlatmak için girmek lazım.

çok düşünür, filozof veya aktivist de bu yakıştırmaya daha peşin olarak razı görünür. Bir gelenekçi gibi davranmak neyi gerektiriyorsa onu öğrenmeye çalışır.

Oysa bu öğrenme sürecinin kendisi muhtemel herhangi bir tanımına uygun olarak belli bir geleneğin içerisinde cereyan etmiyor. Tanımına son derece aykırı bir biçimde, alabildiğine modern ortamlarda, ilişkilerde ve kurumlarda entelektüel bir faaliyetin sonucunda cereyan ediyor. Masa başında, internet ortamında, kütüphane köşelerinde veya kafelerde keşfedilen bir geleneğin modernliğe karşı direniş imkanları hararetle araştırılıp benimsenir. Burada herhangi bir modern ideolojinin edinilme biçimi ile gelenekselciliğin bir ideoloji olarak edinilme biçimi arasında bir farkın olmaması, gelenekselciliğin, hatta bir adım ileriye giderek geleneğin kendisinin de modern bir şey olduğunu söylememize imkan verir mi? Bunu yaparsak, aslında tam da bu kurguya itiraz etmiş olduğumuzu zannederken, onu bir başka açıdan yeniden üretmiş olmaz mıyız? Esasen yukarıdaki fenomenolojik mülahazanın da ışığında söylememiz gereken şey, belki de modernlik ile geleneğin belli sosyal olgular hakkında üretilmiş, o olgulara yakıştırılmış kavramlar olduklarıdır. Bunların birer kavram olması ne modern ne de geleneksel olduklarını gösterir, bu eleştirinin hatırına, kavramın işlevselliği oranında her ikisini de gösterdiğini veya hiç birini de gösteremeyebileceğini söyleyebiliriz.

Kaba bir incelemeyle İslamcılık ile modernlik ilişkisini ele alan literatürün önemli bir kısmının, İslamcılığın nasıl modern bir ideoloji olduğunu ispatlamaya çalıştığı fark edilebilir. İslamcılığın son yüzelli yıldır gündeminin merkezine aldığı 'özgürlük', 'adalet', 'eşitlik', 'bağımsızlık', 'halkçılık', 'sivil toplum', 'İslamî kimlik', 'bir beden siyaseti' veya 'siyasal beden tasavvuru', 'aidiyet' gibi kavramların hepsi de modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan bir dizi anlatının birer türevi oldukları ispatlandığı ölçüde bu iddia da geçerlilik kazanıyor. İslamcı hareketleri ortaya çıkaran yeni toplumsal ilişkiler, dinamikler, bunların yol açtığı toplumsallaşma biçimleri, tabakalaşma örüntüleri ve ideolojik düzeyin aktarımı, yayılımı gibi süreçlerin, modernleşmeye özgü kabul edilen başka hareketlerle benzerliği gerçekten de çok kolay gösterilebilir. Yeni kitle iletişim araçlarının kullanımı, mesajın aktarımında geleneksel dünyada hiç bulunmayan yeni aygıtların kendilerine özgü yollarla mesajı üretilip yayması, muhataplarını bulma ve kendini dinletme biçimi, bütün bu süreçlerin sonucunda oluşan cemaat ilişkileri ve bu cemaat ilişkilerini yöneten liderlik mekanizması, bütün bunlar gerçekten de yepyeni şeyler; modernliğe özgü yollar. Dolayısıyla bir ideoloji olarak İslamcılığın, modernliğin temalarının bir yeniden üretimi olduğunu, bu temaların yine modern araçlarla ve modernliğe özgü ilişki biçimlerini tekrarlayarak üretildiğini göstermek hiç de zor değildir. Peki o zaman İslamcılığın hep modernlikle bir hesabının olduğunun düşünülmesi nedendir? Bu denkleştirmede bir tuhafılık yok mudur? İslamcılığa yönelik bir çok modernist eleştirinin İslamcılığı bir gericilik, bir 'geleneksel olana dönüş' (irtica) hareketi olarak nitelemesi nasıl mümkün olabilmektedir?

İslamcılığın modern bir ideoloji olduğunu söylemekle, genellikle gözetilen bir hedef, İslam'ın kendine ait özgün bir söyleminin olmadığı, her şeyi modernliğe borçlu olduğunu göstermektir. Böylece, İslamcılık, aslında modernliğin kendi iç hesaplaşmalarının bir tezahürü olarak ya önemsiz bir şey olacaktır veya modernliği oluşturduğu söylenen değerler her ne ise insanlığın evriminde ulaşılmış evrensel ve mutlak değerler olarak bu vesileyle yeniden tebrik edilmiş olacaktır. Her iki durumda da modernlik her şeyi kuşatan ve dışına çıkılması mümkün olmayan bir kategori olarak sunulmaktadır. Bu durumda İslamcılığın anti-modern karakteri de aynı modernliğin farklı bir refleksiyonu olduğu gibi, geleneksellik denilen şeyin de bundan bir farkının olmadığı görülebilecektir. Şayet böyle ise, gelenek ile modernliği birbirine karşıt şeyler olarak konumlandırmak imkansız olduğu kadar, İslamcılık ile modernliğin birbirine karşıt kategoriler olarak kurulması da imkansız olacaktır. O zaman gerçekten de modernlik ile İslamcılığın birbirleriyle ilişkisi iyice ilginç bir hal almaktadır.

Kendisi modern bir şey olan İslamcılık nasıl modernliğe karşı olarak anlaşılabilir? Modernlik kendi karşıtı olan bir şeyi nasıl üretebilir? İslamcılık modernlik içinde demonize edildiği ölçüde modernlik kavramının temsil ettiği koşullara kendi mülkü altında bir şeytan yaratmayı takdir eden ilahi yücelik özellikleri de atfedilir. Her şeye kadir, mutlak ve salt "iyilik" isteyen bir tanrı niçin gücünde zafiyet ihtimali uyandırabilecek, sonuçta bütün insanlığı ızdıraplara düşürecek bir şeytan yaratmayı takdir ediyor? Oysa bunun, İslam da dahil olmak üzere hiçbir teolojide insan idrakinin bir dizi aporia'ya düşürülmeden bir açıklaması temin edilemez. Dinsel bir bağlılık ve tecrübe yaşamadan, metafizik bir düzeyi resmen tanımadan bu tür aporialarla baş etmenin bir yolu olabilir mi? Aydınlanma söylemi yoluyla kendisine atfedilen bu küllî güçler geri alınmaksızın modernlik ile İslamcılık birbirine alternatif olarak alınabilir mi? Her şeyi kuşatan, dokunduğu her şeyi kendine dönüştüren bir varoluş biçimi olarak modernlik tasavvurunun İslamcılık gibi bir şeyi yarattığının düşünülmesi, tam da bu tanrısal iddianın veya istighnanın doruğunu temsil etmez mi?

Esasen, modernliğin tanımından kaynaklanan bu totalitarizm, bir ölçüde de iki yüz yıldır dünyanın yaşamış olduğu radikal değişimin yaratması kaçınılmaz psikolojik etkisinin takdiriyle daha iyi anlaşılabilir. Avrupa'da başlayan bir değişim dalgasının dünyanın her tarafında etkilerinin görünür hale gelmesi, doğrudan modernliğin yayılması olarak görüldü. Kapitalizmin ürünlerinin dünyanın her tarafında kapitalist bir pazarın işleyişi ile tüketicilerini bulması, bu modernliğin yayılışını gösteren en önemli işaretlerden sayıldı. Fukuyama da tarihin sonunu göstermek için en muhtemel istisna sayılabilecek İran'da bile SONY marka mamullerin satılıyor olmasına işaret etmişti ya! (Fukuyama, 2002). Modernliğin burada tıpkı tarihin sonu tezinde içerilen türden bir eskatolojiyi içeriyor olması bir tesadüf değildir. O bütün çelişkileri kendi içinde tüketilebilen, bütünlüklü bir nihayete denk düşüyor.

Modernleşme dokunduğu şeyi kendine çeviren bir tarihsel koşulsuz, İslam dünyasının bu tarihsel dönemde bu koşuldan muaf olduğunu düşünmek için esasen hiçbir sebep yok. Zira basit bir mütalaayla İslamcılık da bu zamana ait bir harekettir ve batı dünyasıyla bir diyalog halindedir, Batı dünyasına dokunmuştur, Batı dünyası da ona dokunmuştur. Ancak bu mevzuyu fazla uzatmadan modernliğin bu şekildeki tanımlanışının mantıksal bir dizi kabule dayandığını söylemek zorundayız.² Modernliğin, hiçbir varoluş biçiminin dışında kalamayacağı bir mekansal evren ve çağ olarak tanımlanması açıkça totolojik bir çıkmaz oluşturur. Bu mantığın totolojik karakteri, modernliği hem bir taraf olarak takdim etmek, hem de bunun dışında bir varoluşu neredeyse imkansız görme çelişkisiyle belirginleşir. Bu totolojik söylemsel stratejinin ise sonuçta çok basit, gününbirlik hedefleri oluyor: muhalefeti psikolojik kuşatmaya almak, moralini bozmak, kavramsal yapısını tahrip etmek, ve sonuçta teslim almak.

İslamcılık, yaşadığımız dünyanın kurulu düzeninin tartışmasız en güçlü muhalifi ise, bu söylemsel strateji de modernlik kavramının ilgili olduğu bir dizi argüman ve lügatçenin istihdamıyla işleyen bir şeydir. Oysa modernliğin, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir kategori olduğu ölçüde, tanımlayıcı gücünü kaybettiği göz ardı ediliyor. Gerçekten de bu kategori, yirminci veya yirmibirinci yüzyılda dokunulmamış ve kendisine dönüştürülmemiş hiçbir şey bırakmamışsa, modernlik olmayan şeyi nasıl göreceğiz? Modernlik olmayan bir şey kalmamışsa, modernliği nasıl ayırt edebiliriz. Başkasından ayırt edilemeyen bir kategori olarak modernliğin miadını da doldurmuş olduğu anlamına gelmiyor mu bu? (Aktay, 1992; Sayyid, 2000). Postmodern söylemin kendini mantıksal bir zorunluluk olarak, basitçe "modernliğin sonu" mazere-tiyle dayattığı bir yer de burası, ancak bu işlemlerin bir sonucu olan postmodernlik de aynı mantıksal prosedürün içinde sadece bir işlem değerine sahip olabiliyor.

Modernliğin tanımıyla ilgili olarak daldığımız bu mütalaaların bir amacı İslamcı söylemin içinde gelenekselcilik ve modernlik ikileminin yarattığı çeşitlilikleri çözümlenemeye bir katkıda bulunmaktır. Türkiye'de İslamcı söylem içerisinde gelenekselcilik ve modernlik tartışması uzun yıllar, modernlik kavramı hakkında derinlemesine bir

² Sosyolojik literatürdeki modernlik tanımları ile ilgili derli toplu bir değerlendirme için bkz. Altun, 2002: 20-26.

mütalaa yapılmaksızın, modernliğin kendini sunduğu tanımların sınırları dahilinde ve bu tanımların içerdiği ikilemler baz alınarak yapıldı. Nihayetinde son iki yüz yıldır yaşanmakta olan değişimi anlaşılır kılmanın yararlı bir kavramsallaştırımı olarak, gerektiğinde alternatif kavramsallaştırmalarla ikame edilebilir bir isimlendirme olarak alınmak yerine, kendisine metafizik bir şahsiyet atfedildi. Bu şahsiyet atfedildikçe, üstelik bu şahsiyet bu tanımın tabiatına uygun olarak bölünmez ve her şeyi kuşatan bir bütünlük olarak kurgulandıkça, ona karşı Müslümanca bir varoluş imkânını tanımlamanın, en azından teorik, imkanı yok sayıldı. Oysa modern olan eğer bu zamanda ve bu yerde olmak gibi tamamen Allah vergisi bir duruma kadar uzatılabiliyorsa (ki, modernliğin tanımı sonuçta bu noktaya varır) bu bırakın bir Müslümanın, hiç kimsenin alternatifini ortaya koyabileceği bir şey değildir. Alternatifi konulamayan bir şeyin ise Müslümanın dinsel ve siyasi sorumluluğunun (imtihanının) kapsamına nasıl girebileceği, her şeyden önce İslami itikad planında ciddi bir sorun ortaya çıkarır.

HANGİ İSLAMCILIK HANGİ MODERNLİĞE KARŞI?

Aziz El-Azmeh'in yakınlarda Türkçe'ye çevrilen *İslamlar ve Moderniteler* isimli kitabı, modernliği de İslam'ı da şimdiye kadar bütüncül kategoriler olarak alan sosyal bilim söyleminin handikapını gecikmeli de olsa tespit ediyor.³ Bir tek kavramın, modernlik kavramının, tarihsel ve toplumsal kökleri olan bir değerler bütünü olarak ortaya çıktığı halde bu kadar çok geniş bir realiteyi taşıması zaten imkansızdır. En azından bu kavramın çatısı altındaki gerçeklikler arasındaki farklılaşmaları isimlendi-

³ Gerçi Azmeh'in kitabının asıl hedefi modernliklerden ziyade İslam'ları çoğaltarak, İslamcılık olarak ortaya çıkan söylemin dinsel niteliği ile siyasal niteliği arasına bir mesafe koymak ve bir İslamların çoğulluğunu gösterebildiği oranda İslamcılığın otantisitesini (asalet/sahihlik) sorunsallaştırmakmış gibi görünüyor. Oryantalist literatürün metinler üzerinden varsayageldiği ve bir dizi klişenin kaynağı olarak aldığı "İslam" anlayışının içerdiği "özcü" indirgemeciliğe karşı anti-oryantalist bir tepki olarak da konumlanıyor Azmeh. Ancak oryantalizmin bu özcülüğüne karşı gösterdiği tepkinin daha fazlasını İslamcıların söylemlerine karşı gösteriyor. Azmeh'in İslamcıların söylemindeki özcülüğü teftiş etmesine eşlik eden anti-özcü postmodern değerlerle ilişkisinin çok daha derin bir özcülük içerdiğine dair eleştirileri bu bağlamda hatırlatmadan geçmemek gerekiyor (Aktay, 1998; Sayyid, 2000-01). Modernlik kavramını Batı'da cereyan eden bir sosyolojik olguya işaret eden bir kavram olarak metafiziğin berisine taşımak üzere modernliği yapıçözümüne uğratma çabaları esasen hiç olmamış değildir. Modernliğe modernlik yoluyla giden yolları, dört katmanlı bir tipoloji üreterek çoğaltan Therborn'un çalışması (1995) ile Nilüfer Göle'nin Batı Dışı Modernliklerle ilgili tartışması (Göle, 2000), bunlardan sadece iki örnek.

recek ara kategorilere, ara kavramlara ihtiyaç duyulacaktır. Bu da, en basitinden modernlik gerçeğinin çoğaltılmasını, çeşitlendirilmesini, postyapısalcı deyimleriyle yapıçözümüne uğratılmasını gerektirecektir. Modernlik karşıtı söylemlerin önemli bir kısmı modernizme karşı çıkmakla modernliğe karşı çıkmayı birbirine karıştırır. Her iki durumda modernlik veya modernizm metafizik bir sabite olarak algılanır. Bir kavram olarak bir gerçekliği açıklayıp açıklayamadığına bakılmaksızın, bu metafizik değerine atıfla demonize edilir. Doğrusu hiç bir isimlendirme, tabii ki tarafsız değildir, ama modernlik isimlendirmesinin tekabül ettiği değer, alternatif isimlendirmelere nazaran zorunlu olarak daha taraflı olduğunu, bu taraflılık konumunun da her zaman önceden belirlenmiş olduğunu söylemek için fazla bir neden yok. Ancak bu işlemde metafizik bir sabite haline getirilen modernliğin kendisinin belli bir şahsiyet, kendi başına işleyen bir irade olarak resmedildiğini kaydetmek gerekiyor. Modernliğin neler yapıp ettiğine, nelere etki edebildiğine, neleri dönüştürebildiğine dair söylemlere bakıldığında modernliğin "kim" olduğu sorusu garip bir biçimde gramatik olarak mümkün hale geliyor. Bu haliyle modernlik insanın eylemlerinden bağımsızlaşmış, kendi adına bir şahsiyet kazanmıştır. Bu şekilde temsil edildiği ölçüde, modernlikle ilgili söylemlerde realiteyle doğrudan temas kesilmiştir. Karmaşık bir toplumsal ilişkiler ağını tasvir etmek üzere önerilmiş bir kavram olan modernlik giderek "şeyleştirilmiş" ve olup biten bir çok şeyin kadir-i mutlakı sayılan konsantre bir irade halini almıştır.

Yetmişli yılların sonlarından itibaren, özellikle Rene Guenon, Titus Burckardt, Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselci Müslüman düşünürlerin yazılarının çevirisiyle başlayan bir furya, modernlik ile gelenekselcilik ikilemini, modernliğin öz-tanımını her aşamada biraz daha güçlendirmeye yarayacak şekilde işledi. Bu eserlerin Türkçe'ye çevirisi ve Türkçe'de yeniden üretimi aşamasında, İslamcılık adına, modernizm aleyhine ve gelenekselcilik lehine kalabalık bir söylem ve literatür oluştu. Bu literatürde modernizm ve gelenek karşıtlığı tam da modernizmin sunmak istediği gibi veri olarak alındı ve modernizme yönelik eleştirilerin yanında saf tutuldu. Modernizm karşıtlığı İslamcılık adına üretilen veya İslamcılık hanesine yazılan söylemlerin neredeyse ayırt edici vasfı haline gelmişken, modernlik hakkında, modernliğin tabiatı hakkında kapsamlı ve zamanında güncellenen analizlerin yapıldığı söylenemezdi. Nitekim bu ikilemin bir parçası olarak bile modernlik Aydınlanma'nın en kaba pozitivist yorumuna indirgendi.

Modernliğin çeşitlendiği, kendini bir ölçüde yenilediği, tabiri caizse öz-düşünümsel bir seviye kat ettiği yeni biçimlerinin hak ettiği değerlendirme ve eleştirilerin İslamcı söylem içinde geliştirildiği söylenemez. Modernizm eleştirilirken hâlâ Auguste Comte'un, Marx'ın ve diğer ateist modernistlerin din hakkındaki değerlendirmeleri referans alınmakta, modernlikle ilgili analizler de genellikle münhasıran Fransız tarzı bir laiklik imajı çizmekte ve bütün eleştiriler bu tarz bir modernizme yöneltilmektedir. Bu eleştirilerde modernleşme sürecinin Müslümanların karşısına çıkardığı karmaşık sorunlar, mukabil karmaşıklıkta bir çözümlemeye konu olmuyor.

Demonize edilen modernlik kategorisi giderek Müslümanın pratikte yaşamak zorunda olduğu bir hayatı teorik düzeyde kilitleyen bir işlevi deruhte etmiş oluyor. Oysa ne modernlik artık ondokuzuncu yüzyılın modernliğidir, ne de adına modernleşme denilen toplumsal, kültürel ve küresel gelişmeler içerisinde her şey tamamen Müslümanların aleyhine çalışıyordur. Modernleşme diye adlandırılan süreç, ürettiği zorluklar kadar, Müslümanların önüne yepyeni imkanlar da açıyordu. Üstelik böylesi bir bakış açısı hem Müslümanların fiilen yaşamakta oldukları pratiğe daha çok uymakta, hem de geleneksel bir İslamî anlayışta yeri daha kolay bulunabilirdi. Ayrıca modernlik eleştirilerken, modernliğin kendi tanımına sadık kalmak elbette gerekemeyebilir. Belli bir taraf haline gelmişseniz, karşı taraf hakkında elbetteki kendi algınızı, kendi tanımınızı geliştirirsiniz. Karşı taraf istediği kadar kendisini "iyi" olanla, pozitif olanla özdeşleştirebilir, onun hasımları tarafından algısının böyle olması tabii ki gerekmez. Ancak sorun, aynı modernliğe modernlik olarak saldırdıkça, modernliğin kendi adlandırmasını ve tanımını yeniden üretme ihtimalinin çok yüksek olmasıdır. Zira modernlik kavramı özellikle belli bir lehçe ile telaffuz edildiğinde adlandırdığı realiteyi kendine göre düzenleyen, hiyerarşik bir düzene sokan bir kavram.

Diğer yandan modernliğe gelenek adına saldırdıkça, yaşanmakta olan değişimin boyutlarını ve bu değişimin muhtemel bir İslam fihhına nasıl bir yansımalarının olabileceğini yeterince takdir edememe ihtimali de artıyor. Oysa, şu veya bu nedenle, şu veya bu niteliğiyle oluşmuş olan yeni dünyada Müslümanların 12-13 yüzyıl boyunca başarılı bir biçimde konuşa geldikleri dilden apayrı bir dil konuşulmaktadır. Ne Müslümanlar artık eski Müslümanlar ne de gayr-ı Müslimler eski gayr-ı Müslimler. Üstelik bütün bu değişimi kavrayabilecek, bunu algılayabilecek, buna dair sağlıklı refleksler ortaya koyabilen Müslüman bir canlı organizma, bir siyasal beden de yok. Başlı başına bu durum sadece modernleşme kavramı değil, yaşamakta olduğumuz dünyaya isim koyma iddiasındaki her türlü açıklamaya yönelik Müslüman bir ilgiyi canlı tutmaya yetiyor. Çünkü doğrusu, Müslümanların kendilerini bir anda disorganize buldukları (veya kendilerini kaybettikleri andan beri hiç bulamadıkları) bir durumdan kendilerine, belki kim olduklarına değilse bile, nerede olduklarına dair fikir verebilecek her türlü bilgiye ihtiyaçları olmuştur. İslamcı hareketin postmodernleşme, küreselleşme, tarihin sonu ve sair dünyanın gidişatıyla ilgili yeni dünya teorilerine, açıklama çerçevelerine, biraz daha ilgili olmasının bir sebebi de bu olmuştur.

İSLAM MODERNİZMİ

İslam ve modernlikle ilgili tartışmalarda modernlik algısının totolojik bir kategori olarak yeniden-üretimine katkıda bulunan tek söylem, modernlik-karşıtı söylem değildir tabii ki. Modernizmin İslam adına demonize edildiği bir vasatta kendilerini İslam modernistleri diye nitelemekten kaçınmayan Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi gibi İslam bilginleri, her biri farklı argümanlarla, modernleşme bağlamında Müslümanların üretecekleri yeni bilgi, pratik ve varoluş imkanla-

rını araştırdılar. Özellikle Fazlur Rahman'ın veri olarak aldığı modern koşullarda İşlam'ın bilgi ve pratiğine dair önerileri, uygun bir İşlamî bilginin klasik yöntemlerle artık üretilemeyeceğini öngörüyordu. Rahman'a göre bu bilgi ancak Kur'an'ın indiği tarihsel koşullarla günümüz koşulları arasında diyalojik bir ilişkinin tesisiyle mümkün olabilir.

Teknik ayrıntılarına girmenin burada mümkün olmadığı yaklaşımıyla Rahman, modernlik kavramını -İşlam dünyasında bilginin mahiyetindeki olası değişikliklere karşılık vermek üzere- bir çeşit fihki kategori olarak en sistematik biçimde alan kişilerin başında gelir (Rahman, 1991). Fazlur Rahman'ın çabasını modern çağlarda kalan biçimiyle ulema ile bir ölçüde vatandaşı olan Mevdudî'nin çabalarıyla karşılaştırmak onun modernliği İşlamî bilginin üretimine bir veri olarak kaydetme konusundaki ısrarını daha anlamlı kılabilir. Mevdudi de yaşadığımız dünyada İşlam'ın bilgi-siyle ve pratiğiyle uygulanabileceğine dair en ufak bir kuşku taşımadığı halde, bu dünya için önerdiği yönetim modeli, bütün çağlar için değişmez ve bölünmez bir İşlami yönetim doktrinini ihtiva ediyordu. Bu model bir ölçüde batılı ulus-devlet modelinin etkisini yansıtsa da, siyasi ve İşlamî karakteri itibariyle Batı dünyasını hiçbir şekilde umursamayan bir tutuma sahipti.

Oysa Rahman Batı'da eğitim almış ve hayatının önemli bir kısmını Amerika'da geçiren bir akademisyen kişiliğiyle Kur'an'ı modern dünyada İşlam'dan türetililecek bir değerler sisteminin kaynağı olarak görüyordu. Bu metnin böylesi bir amaç için istihdamında her zaman karşılaşılabilecek kültürel uyumsuzlukları, rasyonel zorlukları, metaforik anlatımları aşmanın bir yolu olarak Mekke ve Medine dönemlerinin tarihsel ufuklarıyla bugünün ufku arasındaki hermenötik yolculuğun yeterince faydalı olacağına inanıyordu. Doğrusu niyeti bu Şekilde kurduğunda bu tür bir yolculuğun bütün sorunları teorik olarak çözmemesi için hiçbir neden görünmüyor. Ancak, Rahman'ın modern dünyada Kur'an'ın bir bilgi kaynağı olarak alınması önerisinin kime hitap ettiği, muhtemelen güçlü bir siyasi felsefesi, tutumu ve ayırımı olmadığı için hiç bir zaman yeterince netleşmiyor. Bu yüzden akademik çevrelerde kabul edilebilecek makullükte bir doktrini apolojist bir tutum içinde formüle etmeye çalışırken, kendi toplumlarının siyasi gerçeklerine göre hangi koordinatlarda gezindiğini çoğu zaman hesaba katmamıştır. Siyaset ile ahlak arasında naifçe varsadığı ilişki onun modernliği, kendisine eşlik eden bütün siyasi süreçlerden bağımsız bir kategori olarak almasına yol açmıştır. Sonuçta ister nominal düzeyde ister pratik hayat düzeyinde yaşanmakta olan modernlik sorunsalına dair en cesur ve en elverişli yaklaşımlardan biri olduğu halde bu siyasi süreçlerden kopukluğu en büyük zafiyetini oluşturmuştur.

Rahman'ın Müşlümanların bu çağda yaşamakta olduğu tecrübelerin radikal farkını fark ederek, İşlam'ın bu tecrübelere dair klasik olanından daha farklı bir yaklaşıma ihtiyaç duymasında yine de ulema geleneğinden devralınmış bir sorumluluk anlayışının derin izlerine açıkça rastlanır. Modern dönemde Müşlümanların sa-

dece kendi inisiyatifleriyle teşekkül etmiş bir toplumsallıktan çok daha farklı toplum-sallaşma ihtimalleri giderek bir kural haline gelmiştir. Bu durum göz önüne alındığında, İslam'ın tek kurucu ilke olarak çalıştığı dönem ve ortamlardakinden farklı yaklaşım ihtimal veya imkanlarına olan ilgi rahatlıkla anlaşılabilir. Bütün zamanlar için olmasa bile, en azından bu koşullar için Müslümanların inançlarıyla pratikleri arasında gittikçe açılan makası teorik mülahazalarla kapatma arayışı Rahman'ın kısmen başardığı işlerden biri olmuştur.⁴

Kur'an'ın özellikle ceza hukukuyla ilgili olarak içerdiği ve nihai gibi görünen hükümlerin bu çağda hem uygulanabilme hem de başkalarına anlatılabilme bakımından büyük zorluklar çıkaran mahiyetleri, onun halletmek zorunda olduğu en önemli meselelerden biri olmuştur. O çok daha genel bir metodolojik ictihatta bulunarak Kur'an'ın ruhu veya bütünlüğü dediği bir mefhumu öne sürerek, bu sorunu kökten çözebileceğini düşünmüştür. Buna göre Kur'an aslında, kesin hükümler gibi görünen ifadelerine rağmen, hiç bir zaman nihâî hükümler vermemiş, ancak bazı hükümlerin nasıl verileceğini bize öğretmiştir. Bizzat bu kesin ifadelerle hukukî hükümler verirken bile aslında ne tür ilkelerin veya değerlerin gözönünde tutulması gerektiğini pedagojik biçimde öğretmeye çalışmıştır. Nitekim Kur'an'da özellikle ceza hukukuyla veya medeni hukukla ilgili bazı konularda vaz'edilen hükümler İslam'ın getirdiği çok özgün kanunlar olmaktan ziyade, o esnada zaten bilinmekte olan, Arap toplumunun uygulaya geldiği bir dizi hükümlerden birer seçmeydi. Kısacası, Kur'an karşısındaki soruna mevcut düzenlemeler arasından kendi önceliklerine, ruhuna, bütünlüğüne en iyi uyan uygulamayı **seçmiştir** (Rahman, 1990: 95 vd). Kur'an'ın kendi çağında hangi değerlendirmelerle bu tür seçmeleri yapmış olduğunu bildiğimiz taktirde günümüzde onların biçimlerine bağımlı olmaksızın aynı saikle günümüzde aynı sonuçları elde edebilmek üzere mevcut ve geçerli çözümler-

⁴ Fazlur Rahman'ın görüşleri üzerinden İslam ve modernlik ilişkisinin enine boyuna tartışıldığı uluslar arası bir konferansın Türkiye'de, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesince düzenlenmesi anlamlı olmuştur (*İslam ve Modernlik Semozyumu*, 1997). Modernlik tartışması, esasen yaklaşık yüzyıldır özellikle, İslami yönetim, beraber yaşamak, çok kültürlülük, insan hakları gibi sürekli güncellenen sorunlar alanında hiç güncelleştirilme imkanı bulamamış olan İslamî ictihad geleneğinin üzerindeki ölü toprağının silkelenmesinde önemli bir basamak olmuştur. Bu basamağa öncelikle İslam adına bu alanlarda bir eylemsellik sergileyen zümrelerin, tarafların, toplumsal kesimlerin (siyasetçi, işadami, toplumsal hareketler) ortaya çıkmasının eşlik etmiş olması üzerinde ayrıca durulmaya değer

den daha uygun olanı seçebiliriz. Bu da Şeriat'ın görünüşünde bir değişiklik oluşturabilir, ama bu, Kur'an'ın ruhundan ayrılmayı zorunlu olarak göstermeyecektir.

Rahman'ın bu yöntemi hem günümüzün hem de geçmişin çok iyi anlaşılmasını gerektiren yoğun bir hermenötik çabayı gerektirecektir. Tarihsel bir tecrübeyi günümüzün endişeleri, kavramları, koşulları ışığında tam anlamıyla idrak edebilir miyiz? Rahman hermenötikçiler arasındaki uzun tartışmalara fazla girmeden işini en çok kolaylaştıracağını hissettiği Emilio Betti'nin bu konudaki olumlu görüşüne referansla, yeterince veri elde edildiği takdirde bunun sorun olmaktan çıkabileceğini düşünmüştür. Ancak Betti'nin bu konudaki çözümüne yöneltilmiş daha esaslı, derin eleştirileri yeterince takdir etmeden bu konuda girildiği yol acelecilikle malul kalmıştır. Kur'an'a bir ruh veya bir bütünlük atfetmek düşüncesi genellikle çok cazip gelir de, bu bütünlüğü elde-bir nesnel bir ölçüt olarak almak nasıl mümkün olabilir? Kur'an'a atfettiğimiz "bütünlükler" in, "ruhlar" ın tamamı, en basitinden en akademik olanına kadar, bizzat Kur'an'ı kendi görüşlerimizin beslendiği bir kaynak haline getirme ihtimali yok mu? Doğrusu İslam tefsir geleneği bu tür tecrübeler açısından pek verimsiz sayılmaz. Sadece bu tür yanılma örneklerinin çokluğu bakımından değil, bu örnekler dolayısıyla geliştirilmiş eleştirel bilinç seviyesi bakımından da verimsiz sayılmaz. Oysa, Rahman'ın Kur'an'a atfettiği bütünlüğün, Kur'an'a atfettiği ruhun, hangi tarihsel şartların, hangi politik etkilenimlerin sonucu olduğu üzerinde yeterince eleştirel bir bakış açısı geliştirememiş olduğu üzerinde durulabilir. Rahman, modernliği hiç de diğer Müslüman düşünürlerin yaptığı gibi olumsuz bir kategori olarak almıyor. Aksine onun analitik bir kategori olarak alınmasına dikkat ediyor. Onu bir değerler bütünü olarak aldığı zamansa, insanlık adına biriktirilmiş olumlu değerlerin bir adresi olarak düşünüyor. Dolayısıyla Kur'an'a bir bütünlük atfederken, büyük ölçüde modernlik olarak tezahür etmiş bir büyük anlayışın düzene soktuğu değerlerin bir yansımasını, aynı olmasa bile benzer bir düzenle Kur'an'da görmeyi kast edecektir. İyi kötü insan bilinci üzerinde faal olan bu aklın Kur'an'da göreceği bütünlük zorunlu olarak önceden kurulmuş ve Kur'an'a yakıştırılmış bir bütünlük olacaktır.

Kuşkusuz modernleşme sürecine İslam'ın nasıl karşılık vereceği noktasında bir çeşit İslam modernizmi üreterek bir çözüm üretebileceğini düşünen sadece Rahman olmamıştır. Ancak aralarında en rafine olanı ve özellikle Türkiye'deki ilahiyat söylemini veya İslamcı düşüncüyü de büyük ölçüde etkilemiş bir ana akım simayı temsil etmesi bakımından Fazlur Rahman her zaman daha fazla ilgiyi hak ediyor. İslam modernizmi sorununu bir fıkıh sorunu olarak alan ilahiyat çevrelerinin buna verdiği cevaplar çok derinlikli ve iyi işlenmiş ekoller ortaya çıkarmasa da bu konuya karşı belli siyasal tutumların şekillenmesini sağlaması açısından bilhassa kaydedilmelidir.

Genellikle aynı ilahiyat çevrelerinde Fransa'da yaşamakta olan Cezayirli felsefi Muhammed Arkoun ile Mısırlı İslâmî sol ekolün önemli teorisyeni Hasan Hane-

fi'nin yaklaşımları da yine modernizm ve "yeni zamanlar" algısına bir İslami-fikhî karşılık vermek üzere önemli bir yer bulmuştur. İlahiyat çevrelerinden başlayarak bütün İslamcı söylem içerisinde "tarihselcilik tartışması" olarak nitelenen bu tartışmayla, Türk İslamcılığı, modernleşme veya yeni zamanlara karşılık gelecek uygun bir İslami bilgi ve tavır arayışında tarih kavramıyla felsefi düzeyde yüzleşme aşamasına girmiş oldu.⁵

Hanefi'nin bu tartışmaya katkısı Fazlur Rahman'ın çok daha ilerisinde, söylediklerinin felsefi sonuçlarından daha haberdar olduğunu hissettiren bir minvalde olmuştur. O, Rahman'ın teknik bir sorun olarak aldığı tarih sorununu algı üzerinde doğrudan etkisi olan ontoloji düzeyine çıkararak, insanların değişik dönemlerde tanrı hakkındaki tasavvurlarının da yaşadıkları tarihin etkisinde olduğunu ve sadece ahkamlarla ilgili konuların değil, teolojinin de tarihe konu edinilmesi gerektiğini iddia etti. Bu durumda Müslümanların çağımızdaki geri kalmışlığının önemli bir sebebi doğrudan teolojik bir sorundur; Allah'la ilgili tasavvurlardaki bir geri kalmışlık sorundur. Allah'ı durağan, salt metafizik ve aşkın bir sabitlik olarak düşündükçe, onun yaşanan dünyanın dinamiklerine yerinde ve zamanında çözümler üretmesi düşünülemez. Kaldı ki, yaşanan sorunlar her zaman aynı değildir. Bazen sömürgeci kaynaklı sorunlar yaşanır, bazen salt ekonomik ve içsel sınıf ayrımcılığından kaynaklanan sorunlar yaşanabilir. Tanrı kavramının her duruma uygun olarak, pozitif, yani halkın çıkarlarını önceleyen bir noktadan yeniden üretilmesi gerektiği halde, İslam kelimacıları her durumda aynı dondurulmuş, sabit tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmişler, çoğu kez bu tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hiçbir mesajı olmamış, salt kendisini ilgilendiren sorunları zaten bin bir türlü sorunla yüz yüze olan insanlara dayatmıştır. Oysa Tanrı'nın insana öğretilmesinde, Tanrı'nın sadece kendisini ilgilendiren hiçbir özelliğine değinilmiş değildir. Nitekim, Hanefi'ye göre, Kur'an'da Allah hakkındaki tanım ve tasvirlerde, Allah'ın insanları ilgilendirmeyen hiçbir özelliğine temas edilmemiştir.

Feuerbach'ın teolojiyle ilgili meşhur analizlerini izleyen Hanefi, Tanrı bilgisinin, Tanrı'nın nesnel bilginin konusu olamamasından dolayı, esasen mümkün olma-

⁵ Türk İlahiyat çevrelerinde Hanefi, Arkoun ve Rahman'ın teorik konuları baz alınarak bu konuda yapılmış bütün tartışmaların çok iyi bir değerlendirmesi için bkz. Kotan, 2001.

dığını söyler. Bununla birlikte Tanrı'nın tarihin değişik dönemlerinde insan zihnine görünen, yani fenomenolojik tezahürü esas olmuş olduğuna göre, hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak, sonuçta Tanrı'nın kendisi değil tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı bilimi anlamında teoloji esas itibarıyla bir tanrı bilimi değil bir insan bilimidir (antropoloji). Hanefi, tarihte Tanrı'yla ilgili bilginin nasıl çalışmış olduğuna bakarak, ihtiyaç duyduğumuz bir teolojiyi üretebilme konusunda Kur'an'a ve İslam'ın bilgi kaynaklarına karşı çok açık davranmamızı önerir. Söylediği şey basitçe şudur: Nasılsa tarih boyunca insanlar farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona Allah demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak, bize lazım olan Allah'ın özelliklerini tespit edebilir, tabiri caizse tanrımızı yeniden üretebiliriz.

Hanefi'nin görece daha cesur olan bu değerlendirmeleri, modern dönemde Müslümanların karşılaştığı sorunlarla doğrudan teolojik bir radikal ictihad yoluyla baş etmeyi öneriyor. Bu yolla yaptığı dinin kendi jargonu açısından en yalın değerlendirmesi, aslında dini bize seslenen, bize hitap eden bir öğüt olmaktan çıkarıp, insanın teknik istemine tabi kılmasından ibarettir. Doğrusu bu tarih boyunca hep olagelmış bir tutum olsa bile modernizmin felsefi eleştirisini yürütmüş olanların adını koydukları şekliyle, modern insanın her şeyi kendi hizmetinde gören insan-merkezci teknolojik isteminin bir ifadesi gibi görünüyor.⁶ İnsanın hayatını muhtemel gaflet durumlarına karşı teyakkuza, gereğinde kendini değiştirmeye davet eden dine karşı bu kadar amir davranabilen bir teolojik cesaretin bu teknik, ve hesapçı aklın tezahürü olduğu açıkça söylenebilir.

İSLAM GELENEKSELÇİLİĞİ

Diğer yandan İslam'a gelenekselliği daha fazla yakıştıran ve ilk etapta çeviri eserlerle beslenen yaklaşımlarsa, masa başında ve modern akademik kurumlar içinde formüle edilmeye çalışılan bir gelenekselliği İslam'a daha fazla yakıştırdıkça, hem modernliğin gerçek olan mevcudiyetini bir mutlaklığa daha fazla yaklaştırmakta, hem de İslam'ın burada ve şimdi uygulanabilecek bir tecrübe olma ihtimalini

⁶ Tekniği bir varoluş tarzı, bir yaklaşım biçimi olarak alan Heidegger'in bu konudaki değerlendirmeleri konuya ışık tutucu niteliktedir (Heidegger, 1977). Hanefi'nin görüşlerinin bir özeti ve değerlendirmesi için bkz. Güler, 1998.

düşürmeye devam etmektedirler. Verili modernlik şartlarında bir gelenek olarak tasavvur edilen İslam, bu zamana o kadar uzak bir şey idi ki, onu herhangi bir yolla yaşamanın tek yolu fanteziler dünyasında gezinmek olabilirdi. Bu fanteziler dünyası da basit bir mantıksal manevrayla kolaylıkla karşıtı olarak sunulduğu şeye yani modernliğe dahil edilebilirdi. Oysa mutlak kötülük olarak tanımlanabilecek herhangi bir şeye karşı hemen ve burada bir direniş, bir itiraz, İslamî kelâm (teoloji) geleneği açısından her zaman mümkün olmak durumundadır. Böyle bir itirazın mümkün olmadığı şartların tanımı İslamî bir teolojinin işleyişini kilitler ki, bu yine İslamî açıdan kabul edilebilir bir şey değildir, zira böyle bir güç tasavvuru açık bir ifadeyle Allah'a ortak koşmak gibi bir şeydir. İnsanın iradesini bu kadar aciz bırakabilecek bir kötülük tasavvuru İslam'ın ruhuna aykırıdır. İnsanın kötülükten kaçabilmesi ve mutlak iyiliğe ulaşabilmesi için her zaman ve her yer uygun imkanları mutlaka içinde barındırır. Kuşkusuz bu imkanlara mekansal bir değişiklik olarak "hicret" seçeneği de dahildir.

Tabii ki bu söylediğimizin normatif bir sonucu, böyle bir güce karşı hangi varoluş biçiminin kurtarıcı olabileceğinin ölçülüp bulunması olabilir. Müslümanların modernlikle ilgili yaklaşımları büyük ölçüde entelektüel mülahazalar düzeyinde kaldıkça bu arayıştan da uzak olmuştur. Batı'da tekniğe yönelik asla kefareti ödenemeyecek, üzerimizden çıkamayacak Panteist-Hıristiyan bir ebedi günah tasavvurunun türevi gibi görünen eleştirilerin kurduğu karamsar tasavvurlar, İslamî bir bilinç düzeyinde neredeyse helal-haram sınırlarının yerine ikame edilmeye yüz tutmuştur. Burada yüzleşilmesi gereken bir soru, tekniğin her düzeyindeki kullanımının tekniğin kendisinde kaçınılmaz olarak mündemiç bir itikada insanı zorunlu olarak bağlayıp bağlamadığıdır. Söz konusu teknik eleştirileri bölünmez bir bütünlük olarak tekniği tasvir ettikçe otantik bir varoluş imkanını ihtimal dışı bırakmakta başarılı olmaktadır. Oysa bu şekilde tanımlanmış bir teknik kavramının kodlamaya yüz tuttuğu eylemler ve cisimler dünyasına dair İslam'ın daha ezeli bir kodlama pratiği olarak fıkıh bilgisine yeterince başvurulmamıştır.

Fıkıh bakış açısından yapılan eylemler ve kullanılan araçların helal, haram, mekruh, müstehap, mendup olup olmadığına hükmedebilmek için kolaylıkla gösterilebilir gerekçeler deliller gereklidir. Modernlik veya teknolojik hayat tarzı fıkıh bilinci açısından parçalanmaz bir bütünlük olarak hiçbir şeye tekabül etmezdi. Fıkıh açısından tikel eylemlerin her birine münhasır bir değerlendirme söz konusudur. Dolayısıyla İslam fıkıh bilgisi daha otantik addedilebilecek bir çizgide işlediği taktirde modernliği de teknolojiyi de parçalayarak alabilirdi. Nitekim daha pratik fıkıh bilginleri, modernlik hakkında daha entelektüel düzeydeki aydınların mülahazalarına çoğu kez prim vermeyerek böylesi bir değerlendirme yolunu benimsemişlerdir. Bu tür değerlendirmelerin İslam adına modernlik ve teknoloji eleştirilerini dillendiren entelektüellerin bakış açısından yer yer bir anakronizm, yer yer modernliğin doğasına dair sığ yaklaşımlar olarak nitelenmesine bu noktadan şaşmamak gerek. Kuşkusuz salt bu durum bile İslam dünyasında ulema ile aydının Müslüman kitlelere önderlik etme

kapasitesi konusunda zaten varolan karmaşık durumu iyice işin içinden çıkılmaz hale getirmiştir.

Bu konuda zaten bir karmaşıklık var, çünkü İslamcılık denilen hareket biraz da ulema kurumunun modernleşme sürecinde uğradığı bir çok kazayla veya saldırıyla zayıflatılmasının yarattığı boşluklara verilen tepkilerden birisi sayılabilir. Batılılaşma hareketinin her aşaması Osmanlı'nın gerilemesinden dini sorumlu tutan bir söylemin cüretini artırdıkça, bundan sorumlu tutulan kesim olarak ulema büyük baskılar altında tutuldu ve Batılılaşmaya paralel olarak ulemanın sürekli bir zayıflaması söz konusu oldu. Batılılaşma hareketinin ortaya çıkardığı yeni toplumsal zümrelerin ulemayla olan rekabetlerinde bu pozisyon önemli bir koz oluştuyordu. Ulema bir noktadan sonra tamamen ortadan kalkmasını sağlayacak sürekli saldırılara maruz kaldı. Bu saldırıların yanında, sanayi toplumu, şehirleşme, okuma yazma oranlarının artması gibi süreçlerin dini bilgi ve otoritenin tabiatında yol açtığı değişimlere karşılık verememek gibi bir zafiyeti oluştu ulemanın. Tıpkı Reformasyonun dinsel metinleri kamusallaştırarak halka açmasına paralel olarak gelişen bireysel İncil okuyuculuğunun Katolik kilisesi üzerinde oluşturduğu etkiye benzer bir etki kısmen İslam dünyasında da görülecektir ve bunun sonucu ulema ile aydın arasındaki ilişkiyi belirleyecektir.

Kitaba ulaşmanın kolaylaşması ölçüsünde ulema ile bağlar azalmıştır. Ancak bu sadece kitlelerin kitaba ulaşmalarının kolaylaşmasının değil, aynı zamanda ulemanın kendini yeniden üretememesinin de bir sonucu olmuştur. Bilginin her türlü-süne daha kolay erişebilen Müslüman kitlelerin, dini bilgi konusunda kendini üretemeyen ve çağın yeni gelişmelerine uyarlayamayan ulemaya olan bağımlılıkları iyice azalmış, ulemanın siyasal mercilerle ilişkilerini dini bilgiye referansla daha kolay sorgulayabilir hale gelmiştir. Bu sorgulamanın bir sonucu ulemanın bilgi biçimine görece fark ortaya koyan yeni bir İslami bilginin oluşumuysa da bir diğeri ulemayı etkisiz ve hükümsüz hale getirdiği düşünülen siyasal odaklara bundan dolayı yönelen hınç olmuştur. Yeni İslamcı kitlelerin ulemayla olan irtibatsızlığı, bu yüzden biraz zorunlu bir irtibatsızlık olarak gelişmiş, hatta özünde ulema kavramına bir özlemi ve ona yeniden kavuşma, rolünü restore etme arzusunu da hep taşımıştır.

DİNİ BİLGİNİN YENİ HALLERİ

SİVİLLEŞME, DEMOKRATİKLEŞME, METALAŞMA

Burada Amerikalı antropolog Dale Eickelman'ın İslamcılık ve modernleşme ilişkisinin bir boyutuna, özellikle İslâm'ın bir cemaat veya toplumsal olgu olarak çok ilgili olduğu boyutuna, ışık tutabilecek bir değerlendirmesini kaydedebiliriz.⁷ Bu değerlendirme, yeni dönem İslamcılığının, tam da bu bilgi kaynaklarına erişim kolaylığı dolayısıyla, bir halk hareketi olarak temayüz eden yanına dikkat çekiyor. Özellikle yaşadığımız dünyada siyasi bir karar alma mekanizmasından, bir odaktan yoksun olan İslâm'ın, modernleşmenin bir ürünü olan yeni bilgi kanallarından yararlanma, bu kanallar üzerinden yayılma potansiyeli, üzerinde durmaya değer bir boyuttur. M. İkbâl'in İslâm'da, K. Manheim'in ise Avrupa'da sivil toplumun gelişimi üzerine yaptıkları yeniden inşâcı hareketlerin tepeden inmece, elitist özellikler taşıması dikkat çekiyor. Oysa, Eickelman'a göre, günümüzde, iletişim teknolojileri veya eğitimin kitleselleşmesi sonucu bu yeniden inşâ faaliyetlerine daha çok sayıda insan dahil olmaktadır. İslâm dünyasının geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşadığı işgal olaylarına karşı halkı örgütleyen duyarlılık çoğu zaman yukarıdan aşağıya doğru, yani sözgelimi saraya veya devlete yakın ulema veya din adamlarının önderliği altında işlememiştir. İnsanlar, genelde halkın sivil dini önderleriyle, bu önderlerin vaaz ve telkinleriyle harekete geçirilmiştir. Şimdi ise, modernlikte katedilen mesafe oranında, gerektiğinde dinin koruyuculuğu rolünü üstlenmiş olan bu potansiyel, İslâm'ın hem bilişsel hem de siyasal beden düzeyinde yeniden yapılanması söylemine daha fazla katılmakta, bu konuda elit tabakadan daha belirleyici olmaktadır. Gerçekten de İslâm'ın neredeyse tüm meselelerine vakıf olma çabasına kitlesel bir katılım gözlemlemek mümkün. Genç yaşta insanların İslâm'ın en temel epistemolojik ve metodolojik konularında kendini söz sahibi hissedecek kadar problemlere angaje olduğunu görmek şaşırtıcı olmuyor.

⁷ Eickelman'ın bu değerlendirmeleri Piscoturi ile yayınladıkları ve İslam dünyasında İslam'ın siyasal söylemini çözümledikleri *Muslim Politics* isimli kitapta ve İstanbul'da düzenlenen bir konferansta yer aldı (Eickelman, 1997). Bu konferanstaki görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Aktay, 1999: 219-229.

Kuşkusuz bu tespiti yaparken dünyanın veya sözüm ona dünya-düzeninin siyasal örgütlenmesi bağlamını da gözardı etmemek gerekiyor. Olay tümünden kültürel ve teknolojik bir süreç olarak sunulamaz. İslâm toplumlarının hemen çoğunun sömürge sonrası şartları alabildiğine içselleştirmiş ve kendi inisiyatiflerinden yoksun kaldıkları bir gerçektir. Nitekim, bu durum, yerel örgütlenmelerle kendi cemaat yapılarını tahayyül etmelerinde ve giderek de bunun süreklileşmesinde en önemli etken. Bu bağlamda, Müslümanların kendi düşüncelerini alttan yukarıya doğru ihya etme konusunda ortaya koydukları çaba her ne kadar aşağıdan yukarıya doğru bir akış görüntüsü veriyorsa da bu, dünya sisteminin şimdiki örgütlenmesinin aşırı derecede yukarıdan aşağıya doğru dayatmalara dayanmasına karşı sergilenen zorunlu bir tepki olarak da anlaşılabilir.⁸ Müslümanlar için bir toplumsal ve siyasal bedenin yokluğu eskiden beri onların yeryüzündeki varoluşlarının anlamını sorunsallaştırmaktadır. Dünya düzeninin bugünkü örgütlenme biçiminden dolayı Müslümanlar bir siyasal veya toplumsal bedene sahip veya ait olmaksızın, tabiri caizse bir bedenden yoksun bir hayat sürmektedirler ve bu yoksunluk kendi tercihleri veya iletişim teknolojilerindeki bir gelişmenin doğal sonucu değil.

Bu yoksunluk durumunun en önemli sosyal-siyasal tezahürü, görev tanımlarını herkesin erişimine açık modern bilgi kaynaklarından "kendi kendini atama" veya "durumdan vazife çıkarma" yoluyla almanın yaygın bir tarz halini almaya başlamasıdır. Bu "kendi-kendini atama"nın barışçıl, demokratik olanından silahlı şiddet hareketlerine kadar çok değişik tezahürleri olabilir. "Aşağıdan yukarıya doğru" resmedilen İslâmî bilgi ve otoritenin yeni taşıyıcıları, entelektüeller, aydınlar, küçük burjuva örüntüleri sözkonusu tecrübe içerisinde başıbozuk kalmış olmanın doğal sempoamlarını veya tepkilerini sergilemektedirler. Varolan çelişkilerinin, dağınıklıklarının

⁸ Bu hareketi de her şeyi kuşatan, sözümüne "düşünümsel modernliğin" (Reflexive modernity, Giddens, 1994) hesabına yazmak anlamında söylemiyorum. Esasen İslamcılık ile modernlik ilişkisini bir sohbet ortamına benzeterek bazı şeyler daha açık kılınabilir. Karşılıklı bir sohbetin bir öznesi yoktur, zira bir sohbette söylenen hiçbir şey sohbete katılanların hiçbirinin tek başına katkısı değil, sohbetin her birinin katkısıyla da etkilenen dinamik ortamının bir ürünüdür. Bugün modernlik diye var edilen özne ile yine İslam diye var sayılan öznenin kendi başlarına bir özne kabiliyetleri varsa bile bu kabiliyet her birinin katıldıkları bir etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Modernliğe karşı başka herhangi bir hareket değil, sadece İslamcılığın bu tarz bir cevap ortaya koyuyor olması önemlidir. İslamcılığın başka bir ortamda değil, tam da adına modernleşme denilen bu vasatta böyle bir tepki ortaya koyuyor olması da önemlidir.

ve düzensizliklerinin büyük çoğunluğu bir siyasal bedenin anlamlandırıcı insicamından yoksun kalmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Müslümanların liderlik odaklanmaları açısından bu şekilde çoğul bir manzara sergiliyor olmaları dolayısıyla her birinin sivil toplum bilincinin önemli mesafeler kazanacağı düşünülüyor. Çünkü eskiden kendini dünyanın merkezi, hakikatin tek temsilcisi sayan tüm mezhepler, cemaatler ve gruplar, küreselleşme veya iletişimin kitleleşmesi ölçüsünde, başkalarının da hakikat iddiasında aynı şansa sahip olduğunu görmek zorunda kalmakta ve başkalarına tahammüllü olmanın bilincini edinmektedirler. Eickalman, bu durumu uzun vadede sivil toplumun inşâsında, üstelik siyasal İslamcıların katkısını celb eden boyutuyla, önemli bir gelişme olarak görüyor (Aktay, 1999: 225-7).

İletişim teknolojisindeki gelişmelerin bilginin doğasıyla birlikte dinsel ilişkilerin doğasını değiştirip dönüştürmüş olduğundan bahsediliyor. Hakikaten yaşanan örneklerin de gösterdiği gibi İslâm'ın önderlik mekanizması, dinî bilginin yeniden üretilip yayılması işlemleri ve bu işlemler dolayısıyla oluşan ilişkilerde radikal bir dönüşüm yaşanmış, hâlen de yaşanmaktadır. Yeni dönemin en önemli özelliği, söz konusu bilginin fazlasıyla kitlesel üretim ve tüketim pazarına açılmış olmasıdır. Yarım yamalak uzmanlıklarla siyasal ve toplumsal bir bedenden yoksun bırakılmış toplumların küresel bir kitlesel tüketim kültürüne karşı ciddi bir sahilik (authenticity) problemi taşıdığı / taşıyacağı açıktır. Eickalman, tıpkı Reformasyonun matbaanın çocuğu olduğu gibi kitle iletişim ve eğitimin İslâmî bilginin yeniden inşâsında önemli sonuçları olduğunu söylüyor. Yeni bir İslâmî anlayış veya yeni bir liderlik ve otorite ilişkisi, eskisinin yerini almıştır. Eickelman'a göre bu yeni ilişkiler eskilerinden farklı olarak daha bir objektiflik iddiasına sahiptir. Hatta bir süreç olarak 'nesnelçileşme' nin sözkonusu canlanışın en karakteristik özelliği olduğunu ve geçmişte yaşanmış bunca kopuşa atıfta bulunarak bunun paradoksal bir şey olduğunu söylüyor. Nesnelçileşme ile Eickelman'ın kast ettiği şey bizatihi fundamentalizm kavramına içerik kazandıran her şeydir. Nesnelcilik iddiası, belli bir metin adına konuşan kişilerin o metinden anladıklarını nesnel bir biçimde anlayıp aktarıyor olduklarına dair metin-merkezci iddianın başka bir ifadesidir. Bu haliyle de yine çağın metin-merkezci diğer modern hareketlerinin davranış tarzlarını tekrarlamaktan başka bir şey yapmış olmamaktadır.

Burada Eickelman açıkça söylemiyor ama mevcut hareketlerin objektiflik sorgulamasını yaparken zımnen hangisinin daha "sahih" (authentic), daha "doğru" olduğu konusunda bir karara sahip görünmektedir. Eickelman bir diğer ihtimalle tüm bu gelişmeleri modernliğin kendi iç gelişimine bağımlı kılmak suretiyle çağdaş İslâmî söylemlerin "sahih" olmadığı iddiasını zımnen ifade etmiş oluyor (a.g.e.). Esasen, sosyal bilim literatüründe, özellikle belli yaşam biçimlerinin, hele hele belli bir dinin içindeki farklı söylemler arasından birilerinin diğerlerinden daha otantik diye ayırılmasının ne kadar sorunlu olduğu biliniyor. Ancak Eickelman, çok iyi

bilinen bu kuralın meslektaşları arasında çiğnenmesi sakıncalı görünmeyen bir tarzını akıma uyararak benimsemiş görünüyor. Bu da görece daha entelektüel olan, modern damgası yemiş bilgi edinme süreçlerine bağımlı olduğunu ispatlayabildiği İslamcılığın sahilik bakımından çok kolay zayıflatılabileceğini düşünmeyle belirginleşiyor.⁹ Evet İslamcılık bu tanıma göre sahil bir dindarlık değildir, çünkü modern-dir. Öyleyse onun modernliğe yönelik eleştirilerinin veya meydan okumasının da nihai anlamda bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Burada modern olanın doğrudan sahil-liğin karşıtı bir şey olarak alınmasının modernist bir önerme mi olduğu yoksa modernlik-dışı bir şey mi olduğu akla takılıyor. Modernist bir önerme olarak biraz fazla mütevazi, hatta kendini hakir gören bir şey olması; modernlik-dışı bir önerme olarak ise modernliği fazla yücelten bir önerme olması dikkat çekiyor.

Kaynakça

- Aktay, Yasin, Modernlik Durumumuza Dair, tezkire, sayı 3, 1992.
- Aktay, Yasin, Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik, tezkire, sayı 14-15, 1998.
- Aktay, Yasin, Türk Dininin Sosyolojik İmkani, İstanbul İletişim: 1999/2000.
- Altun, Fahrettin, Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.
- Eickelman, Dale F. & Piscatori, James, Muslim Politics, Princeton: University Pres, 1996.
- Eickelman, Dale F., The Reconstruction of Islamic Thought: The View From Below, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Doğudan-Batıdan Konferans Serisi'ne sunulmuş tebliğ, 5 Nisan, 1997 (Otorite Kayması: İsâm Dünyasında İslâmî Bilginin Yeniden İnşâsı, Doğudan Batıdan: Uluslararası Konferanslar Dizisi 2, s. 207-223, İBŞBB Yayınları, 1997).

⁹ Bu konuda yine sosyolojide ve kültürel antropolojide önemli bir yeri olan Clifford Geertz'in başını çektiği bir argümanı, yukarıda Aziz el-Azmeh'in de tekrarladığını görmüştük. Doğrusu bu incelikte bir söylemin bu kadar yaygınlık kazanabilmesine şaşırılmak elde değil. Geertz, Fas ve Endonezya üzerine yaptığı karşılaştırmalı incelemesi sonucunda dindarlıkta "kendiliğindenlik" (spontaneous-religiousness) ile "zihinsel dindarlık" (religious-mindedness) arasında bir ayırım yapmıştı (Geertz, 1968). Burada zihinsel dindarlık modern ideolojilerin doğuşuyla alakalıdır. Bir kutsallık bilincinin sonucu olarak bilfiil yaşamaktan ziyade zihinsel olarak ideolojiye dönüştürülmesinin bir ürünüdür ve tam da bundan dolayı özünde sahil olamaz. Çünkü burada bir irâdîlik var, bir özne projesi var. Dinin tabiatı icabı sahip olması gereken, içinden çıkmış olması gereken bir gelenekten açık bir kopuş var. Dolayısıyla burada Geertz sahilik (authenticity) bakış açısından "kendiliğinden dindarlık" lehine bir tercih yapmaktadır. Ancak bu tercihin entelektüel bir tercih mi yoksa siyasal bir tercih mi olduğu çok da açık değildir. Bu iki dindarlık biçiminde var olması beklenenlerle olmaması beklenenler toplandığında sahil bir dindarlığa iradesizlik, düşüncesizlik, cehalet ve siyasal pasiflik yakıştırıldığı açıkça görülmektedir. Bu yaklaşımın "cehaletin antropolojik promosyonu" olarak ele alındığı bir eleştiri için bkz. Aktay, 1998.

El-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, London: Verso, 1996.

Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu mu? Derleyen Mustafa Aydın, Ertan Özensel*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Geertz, Clifford, *Islam Observed*, Cambridge: University Pres, 1968.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, London 1992, (Modernliğin Sonuçları, çev. Aykut Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı, 1996).

Göle, Nilüfer, *İslâm ve Modernlik Üzerine: Melez Desenler*, İstanbul: Metis, 2000.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998.

Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 33, ss. 505-531, 1978.

Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İngilizce'ye çeviren: William Lovitt, New York: Harper Torchbooks, 1977.

İslam ve Modernlik: Fazlur Rahman Tecrübesi, İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan, 2001.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi Yayınları, 1993/1999.

Rahman, Fazlur, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, Çev. H. Kırbaçoğlu & Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr, 1990.

Sayyid, S., *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, Türkçesi Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.

Sayyid, S., *Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslâmcılık*, makale, çev. Nuh Yılmaz, tezkire, sayı 18, Aralık-Ocak 2000-01.

Therborn, G., "Go To/Through Modernity", *Global Modernities* (M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, eds.), London: Sage, 1995.