

Kirek  
Eks

# İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



# MODERNİZM VE FUNDAMENTALİZM: İSLAM TARİHİNDE YENİLENME VE REFORM

**Jhon O. Voll\***

**B**asının, Birleşik Devletler'deki sansasyonel haberleri "fundamentalizm" teriminin kullanılmaması gerektiği ya da Türkiye'de bir "fundamentalist" olmayı kabul etmenin iyi şeyler olmadığı gibi bir izlenim vermektedirler.<sup>1</sup> Bununla birlikte bazen "fundamentalist" olarak tanımlanan hareketler ve gelişmeler büyük tarihsel öneme sahip olabilir ve doğrusu bu hareketler, Fazlur Rahman'ın analizlerinin de önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Fazlur Rahman 1980'lerin başlarında bir öğle yemeği konuşmasında tartışma "fundamentalizm" terimini kullanmanın geçerliliği konusuna geldiği zaman, "eğer biri İslam'ın temellerini uygulamaya koymayı istiyorsa o bir *fundamentalist*dir ve durum böyleyse, bütün iyi müslümanlar fundamentalisttir" uyarısını yapmıştı.<sup>2</sup>

Fazlur Rahman, 20.yüzyılın İslami yenilenme hareketlerini tanımlamada sonraları "Neo-Fundamentalist" terimini kullanmaya başladı ve bu hareketleri geniş bir tarihsel çerçeve içine oturtma hususunda çok dikkatliydi.<sup>3</sup> Fazlur Rahman tarafından yapılan en önemli katkılardan biri, onun "fundamentalizm" olarak adlandırılmış olan İslami diriliş hareketinin, İslami tarihin daha geniş bağlamına nasıl uyacağına analizidir. O "fundamentalizm"i, ayrı ve farklı bir şey olarak değil, ifade biçimlerinin daha geniş yelpazesinin bir parçası olarak ele aldı.

Fazlur Rahman'ın İslam tarihinde yenilenme ve dirilişe dair analizi, onun bilimsel anlayışı ile savunma tarzının tuhaf bir karışımıdır. "Fundamentalist" olarak adlandırılanlar, Fazlur Rahman'ın fikirlerine ve bakış açılarına saldırımda en ön safta yer alanlardı, ancak o Neo-Fundamentalistler'in "entellektüel çoraklığı" hakkında konuşmakta tereddüt etmedi ve onların "Müslü-

(\*) Prof. Dr., ABD, Georgetown Üniversitesi Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Merkezi ve Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

manların ciddi entellektüel çabalar olmaksızın sadece çekici sloganlar yardımıyla pratik dünyayı düzeltebilecekleri varsayımının çok tehlikeli bir yanlış olduğu noktasında uyarıda bulundu.”<sup>4</sup> Aynı zamanda o, bilimsel anlayışında “fundamentalizm”in (ve neo-fundamentalizmin) İslam tarihinin uzun dönem dinamiklerinin nasıl önemli bir parçası olduğunun daha açık bir şekilde anlaşılması için bir temel ortaya koydu.

Fazlur Rahman’ın, diğerleri yanında İslami “fundamentalizm” ile uğraşan bu çalışmalarının üç önemli yönü, tekrar hatırlanmaya değer. Onlar bize tarih boyunca İslam toplumlarında yenilenme hareketlerinin daha kapsamlı doğasına ilişkin halen derinliğini koruyan önemli içgörüler kazandırır. Bunlar: 1) liberal bir İslam’ın yeniden canlanış ve reform geleneğini kavramlaştırması ve bu kavramlaştırmayla ilgili iki spesifik mesele, 2) onun “Neo-Sufizm” olarak adlandırdığı akımın gelişimi ve 3) 20.yüzyıl İslam dünyasında “Fundamentalizm” ve “Modernizm” arasındaki ilişki.

### **İslam’da Yeniden Diriliş ve Reform**

Müslüman halkların ve toplumların tarihi içinde müslümanların, bölgesel ve dünya ölçekli tarihi bağlamlardaki belli başlı değişikliklere, çok farklı yollarla cevap verdiğini görmek mümkündür. Bunlardan değişime ve ötekilere karşı muhafazakar bir direnç ile ilgili olan bazıları, görünüşte daha devrimciydiler. Bu geniş yelpaze içinde İslami kimliğini açıkça izhar etmesiyle beraber, değişen şartlara uyma yollarını tanımlamak için çalışmış olan bir çok farklı birey ve grup da vardı.<sup>5</sup> Dinsel söylemin terminolojisinde bu, yenileşme (teccid) ve düzeltme ya da reform (islah) çabalarıyla ilgiliydi. Bu bağlamda İslam tarihinin geniş sahası içinde, bir müslüman perspektifi olarak yenilenme ve reformun kendine özgü özelliklerini yansıtan bir yenilenme ve reform “geleneğinden” bahsetmek mümkündür.<sup>6</sup>

İslam’da yeniden diriliş ve reform tarihini tartışırken Fazlur Rahman, İslam tarihinin erken dönemlerinden beri devam edegelen bir “moral itki”den<sup>7</sup> ve “onların, cazibe merkezini Müslüman toplumun sosyo-moral yeniden yapılanmasına kaydırmaları” yönündeki geleneği içinde reform hareketlerinin ortak özelliklerinden bahseder.<sup>8</sup> Yenilenme ve reform hareketleri, Müslüman kurumlar ve uygulamaları ve Müslüman toplumları Kur’an’dan ve Peygamberin Sünneti’ne göre daha doğrudan şikayet eder duruma gelmelerine teşebbüs eden kimi eylemci çabalarda olduğu gibi, dogmatik reformasyon hareketleri değildir. Bu reform anlayışı, Fazlur Rahman’ın kendi “Kur’an’ın merkezi kaygısı insana yol göstermektir” ve “Peygamber’in ve Kur’an’ın öğretisi hiç şüphesiz *bu dünyada amel etmek* içindir” anlayışı

İNİNDE uygundur.<sup>9</sup> Bu şekilde yeniden diriliş ve reform, devam edegelen İslami misyonun tam merkezindedir.

Yenilenme ve reformu açıkça tartışan sadece bir bölüm yazdı Fazlur Rahman. Ancak bu tema, onun tarihsel anlatılarının bir çoğu için farklı açılardan önemli bir temel oluşturdu. Belirli anahtar şahsiyetler ve olaylar bu konunun kavramlaştırılmasında can alıcıdır. İslam tarihinin çok erken yıllarında herhangi birinin, açık konuşmak gerekirse, “hem yeniden canlanma hem de reformun mantıksal olarak ancak bir ortodoksluğun kurulmasından sonra oluşabilmesinden dolayı” yeniden canlanma ve reform hakkında konuşamayacağı belirtilmişti.<sup>10</sup> Fazlur Rahman’ın yeniden canlanma olarak ne anlıyorsa onun içeriği ve sınırlarını tanımlayan geçmişteki önemli şahsiyetler, Ebu Hamid el-Gazali (d.1111) ve Ahmed İbn-i Teymiyye’dir (d. 1328).

Geleneğin sosyo-moral boyutu, bu öğreticilerin değerlendirmelerinde vurgulanmıştır. Sufizm ve kurulu teoloji (*kelam*) arasında etkili bir sentez yaratmada Gazali’nin katkıları tartışıldığında bile, Fazlur Rahman, her ne kadar Gazali’nin öğretilerinden “etkili bir toplumsal etos çıkarsamak çok zor olsa bile”<sup>11</sup> bu sentezin gücünün “İslam’ın ahlaki pratik *atılım* için manevi bir temel sunması ve orijinal dini boyutlarına geri getirmesi gerçeğinde yatıdığı” belirtmektedir.<sup>12</sup> Çalışmaları doğrudan “birincisi kuru formüller; ikincisi boş, katı ve cansız kabuk olan teoloji ve yasa arasında, gerçekçi ve yaşayan bir bağ kurmaya teşebbüs etmeyle ilgili olan İbn-i Teymiyye’nin etkileriyle uğraşırken ise böyle zorluklar kesinlikle yoktur.”<sup>13</sup> Fazlur Rahman’ın görüşüne göre “İbn-i Teymiyye’nin mesajının özeti şu şekilde formüle edilebilir: Dünya üzerindeki insan, Allah’ın iradesini bulmak ve yerine getirmek zorundadır.”<sup>14</sup> Birçok bakımdan herhangi biri, bunu, yeniden diriliş ve reform geleneğine ait mesajın bir özeti şeklinde daha genel terimlerle değerlendirebilir.

Fazlur Rahman’a göre, bu yeniden diriliş ve reform geleneğinin üçüncü önemli kısmı, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda “modernist-öncesi reform hareketlerini” geliştiren gruplardır. Fazlur Rahman’ın analizinde bu hareketler, modern Müslüman tarihi içinde anahtar bir gelişmeyi temsil eder. Onlara ilişkin değerlendirmeler, Fazlur Rahman tarafından yapılan her İslam tarihi anlatımında kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>15</sup> Bu değerlendirmeler, Muhammed ibn-i Abdül-Vehhab (d. 1792) tarafından başlatılan “Vehhabilik” hareketi gibi bu hareketlerin en iyi bilinen tanımlamalarını içerir; ancak bunun yanında “Sufizmin ortodoks İslam’ın eylemci itkilerine hizmet etmek için yapılmasından dolayı” daha eylemci ve reformist-kafalı Sufi tarikatların da önemli bir analizini sağlarlar.<sup>16</sup> Fazlur Rahman bu eylemci it-

kilere “Neo-Sufizm” adını verdi ve bunun, “İslamın dinsel tarihinde onsekizinci yüzyıl evresinin bir karakteristiği”<sup>17</sup> olduğunu söyledi.

Daha geniş terimlerle ifade etmek gerekirse, el-Gazali, İbn-i Teymiyye, Vahhabiler ve neo-Sufistler’in tarihi, Müslüman toplumlarda sürekli olarak yeniden yapılanmış bir “ortodoksluk” oluşturmaya yardım etmiş ve birbiriyle ilişki içerisinde olan bir dinamik olarak düşünülebilir. İslam tarihinde Batı medeniyetine en önemli karşı koyuş zamanlarında “en önde gelen ve durumu devralan kuvvet, o halde kurulu ‘ortodoksluk’ değil, daha çok her durumu takiben biçimlendirilmek üzere kendini ortodoksluğun ‘kaba yapı malzemesi’ olarak sunan bir şey olarak formüleleştirilebilir. İslami ortodoksluğun, İslam’ın kalbinden zaman zaman çıkan huzme formülleri yeniden oluşturmada gelişme kaydettiği gözlemlenmektedir. Bu, tekrar tekrar yenilenen köktencilik ve ilerlemeciliğin ayırt edilemez bir karışımıyla ifade edilir.”<sup>18</sup>

“Tekrar yenilenen fundamentalizm” ve “ilerlemecilik” ilişkisi, modern çağda devam edegelen “modernizm” ve fundamentalizmi anlamak için dinamik çerçeve oluşturur. Böyle bir bakış açısı, modern hareketleri, tamamen Batı Avrupa gelişmeleriyle belirlenmeyen, bunun yanısıra Müslüman dünyaya ihraç ve empoze edilen tarihsel dinamiklere de bağlı olan daha büyük bir tarihsel dünya çerçevesi içine yerleştirmeyi mümkün kılar. Bu geniş çerçevede anlaşılan yenilenme ve reform geleneği, çağdaş ve modern dünyada modernizm ve fundamentalizm hareketlerinin tarihini kavrayabilmede önemli bir anahtar sağlayabilir.

### **“Neo-Sufizm” ve Tecdid Geleneği**

Onsekizinci yüzyıl İslam dünyasında meydana gelen yenilenme ve reform hareketleri, son yıllarda bilimsel tartışmalara konu olmaktadır. Bu tartışma her ne kadar modern Müslüman tarihiyle uğraşan bilim adamları arasında geniş ölçüde bilinse bile, ona hayatiyet kazandırmak yine de geniş bir öneme sahiptir. Bu tartışmayla birlikte ortaya çıkan meselelerden birisi şudur: Çağdaş İslami hareketler ne dereceye kadar daha uzun bir İslami geleneğin parçasıdır ve ne ölçüde Batı’nın dünyanın geri kalanına yaydıklarının neticesi ve ona bir cevap olarak yaratılan katı bir modern olgunun parçasıdır.

Fazlur Rahman ve yanındaki bir grup bilim adamı Müslüman dünyada onyedinci yüzyılın sonları ile onsekizinci yüzyılın başları arasındaki süreç içinde yenilenme hareketlerinin ortaya çıkışını sorguladılar ve bu hareket içinde birçoğu bir şekilde Sufi tarikatlarıyla içli dışlı bulunan insanları göz-

lemlediler.<sup>19</sup> Bu dönem boyunca, toplumun sosyo-moral olarak yeniden yapılanması için ciddi bir ilginin varlığından ve Sufi tarikatının bu çabayı üzerine almak için önemli bir örgütlenme temeli sağladığından söz edilebilir. Bu, Fazlur Rahman'ın "Neo-Sufizm" diye adlandırdığı gelişmedir ve bir çok düşünür de Fazlur Rahman'ın kullandığı bu terminolojiyi sonraları benimsemiştir.

Neo-Sufizm yapılarını betimleyen tanımlamaların önemli bir parçası, bu örgütlenmelerin giderek artan toplu karakteri üzerine yapılan vurgudur. Bu vurgu, özellikle teolojik dünya görüşü odağında daha büyük bir değişim bağlamında algılandı. Fazlur Rahman'ın işaret ettiği gibi "bu hareketlerin temel kaygusu, toplumun sosyo-moral yeniden yapılanması ve reforme edilmesi idi. Bununla birlikte, bu hareketlerin herhangi birinin hayat sonrasından vazgeçtiğini veyahut bu kavramı hasır altı ettiğini söylemek, doğrusu, gerçeklerin kalın bir reddi olur; ancak *vurgununun* yine de, her ne kadar politik ahlaki ya da manevi terimlerle de olsa, daha çok toplumun pozitif meselelerine kaymış olduğunu belirtmekte fayda vardır."<sup>20</sup>

Bilim adamları ayrıca bu Neo-Sufi hareketlerin mistik amaçlarının doğasında ve farklı yönere giden Sufi tariklerinin görülme kabiliyetinde bir kayma olduğunu belirtmeden edemediler. Sonraları bilimsel tartışmaların kaynağı olan özlü bir ifade H.A.R. Gibb, Neo-Sufizm tartışmalarının önemli bir şahsiyeti olan Ahmed İbn-i İdris ile konuşurken, İbn-i İdris'in kendisine "Sufilerin, Tanrı ile birleşme öğretilerini tamamen reddettiğini, bunun yerini tutması için de Hz. Muhammed'in maneviyatıyla mistik bir birleşmeyi, tam da mistik hayatın amacı olarak aldık"larını söyledi. Fazlur Rahman (ve ben), Neo-Sufizm'in muhtevasının bu yönünü tanımlamada Gibb'in yönlendirmesi ve sözlerini izledik.<sup>21</sup> Böyle bir değişim, Sufizm'in geleneksel olarak daha panteistik ve ılımlı mizacının odağını Peygamber'in yolunu bu dünyada izleyen daha eylemci tarzlara kaydırabilirdi. Ben, bu kaymaya ayrıca bazı bilginlerin de *hadis* çalışmasına yaklaştığı şekilde bir değişikliğin eşlik edeceğini söylemişim.<sup>22</sup>

Son yıllarda bazı düşünürler "Neo-Sufizm" kavramını kullanan yaklaşımı eleştirmişlerdir.<sup>23</sup> Bu eleştirilerden bazıları, çok belirli dar meselelere dayanmaktadır; bunların en önemlileri arasında Peygamber'in ruhuyla birleşmeye daha büyük bir önem atfedilmesine doğru bir kavramsal-teolojik kaymanın olup olmadığı yer almaktadır. Buna ek olarak, daha genel eleştirilerden bazıları, Neo-Sufizm teriminin, eğer yanlış değilse, önemli ölçüde yanıltıcı olduğudur. Çünkü Sufizm'in daha önceki eklemeleri sayesinde ancak böyle yüksek bir süreklilik derecesine sahip olabildiği görüşü üzerine

temellenmektedir. Bununla birlikte, terimin (ve kavramın) en sert eleştirilerini ifade edenler bile, aslında tarikatların çoğunun örgütsel yapılarındaki mühim değişiklikler hakkında çok önemli bilgi sağlamış olmaktadırlar. Sözgelimi, Fazlur Rahman ve diğerleri tarafından Neo-Sufi olarak teşhis edilen gruplardan biri, ki bu Sünusiye tarikatıdır, “Cyrenaica’da dizayn ve fonksiyon itibarıyla yerleştirdikleri toplum için tamamen yeni olan bir kurumlar ağı yaratmakla”<sup>24</sup> eleştirildi. Öteki tarikatlar da bu zaman dilimi içinde önemli örgütsel değişimlerle ilgileniyorlardı. Düşünsel ve örgütsel boyutlarını birleştiren bir kavram olmaksızın belirli örgütsel yenilikler, bir bakıma sanki tarikatların yapıları açısından düşünsel temelleri anlamına gelen dini kavramlarla hiç ilişkileri yokmuş gibi sunulmaktaydılar.

Neo-Sufizm’in eski tanımlamaları, hareketlerin analizi yolunda daha fazlasını sağlayamadı, çünkü tabiatı gereği çok geneldiler. Buna rağmen, belirli hareketlerle uğraşan son bilimsel yaklaşımlar, bazı bölgelerde ve Sufizm’in geniş şemsiyesi içinde yer alan gruplarda meydana gelen mühim değişimlerin suretini inkar etmekten çok, onaylayan ilginç bir resim çizmekte. Bu değişimler, örgütsel yapıda önemli yeni çıkışları gerektirdi.<sup>25</sup> Her ne kadar çok az sayıda çalışma yapılmış olsa da, tarikatların fikri daynakları üzerine yapılan vurguda mühim değişim göstergeleri de vardır. 19.yüzyılda bir “Neo-Sufi” geleneği içinde gösterilmiş Sudanlı Sufi Muhammed Mahçub’un hayatının ve yazılarının tam bir çalışması, bu bağlam içinde iyi bir denge sağlamaktadır. “Peygamber-merkezli” bir tutumun Mahçub’un özelliği olduğu söylenir ve bazı dua literatüründe bu tutumun bir yansıması olarak, peygamberi Huzur’un (*buzur-u Muhammedi*) bir mistiğin aşkının (*muhabbet*) nesnesi şeklinde “İlahi Huzur’un yerini alması” (*buzur-u İlahi*) söz konusudur... “Tanrı’yla karşılaşmak” “peygamberi görmeye” dönüştürüldü.<sup>26</sup> Bilim adamı Albrecht Hofheinz, bulgularının “Neo-Sufizm’e” yönelik hipotezlerin bütününe kanıt olarak alınmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunur, ancak araştırması belirli Sufi gelenekleri içinde meydana gelen önemli değişiklikleri de açıkça gösterir.

“Modernizm ve fundamentalizm”i anlama amaçları bakımından Fazlur Rahman’ın “Neo-Sufizm” kavramlaştırmasının önemi bağlamında hararetle yapılan tartışma, İslam tarihinde yenilenme ve reform geleneğinin farklı biçimler alabileceğini vurgulaması üzerine yoğunlaşır. Sufi tarikatlarına benzer kurulu kurumlar ve gelişme tarzları farklı zamanlarda sosyo-moral yeneden yapılanmanın eylemci hareketleri için bir temel sağlayabilmek açısından aslında yeterli esnekliğe sahiptirler. Sufi geleneğinin kuvveti, Neo-Sufi olarak adlandırılсын ya da adlandırılmasın, 19.yüzyılda Avrupa’nın emperyal yayılcılığına tarikatlar tarafından gerçekleştirilen en etkin mücadele ger-

çeğinde yansır. Cezayir’de Emir Abdulkadir ve Kafkaslar’da İmam Şamil akla gelen ilk örnekler. Avrupa-dışı örgütlenme ve düşünme tarzlarının varlığı ayrıca 20.yüzyılda ortaya çıkan yenilenme hareketleri için de bir dayanak sağlayabilir.

### **Tecdid Geleneğinde “Modernizm ve Fundamentalizm”**

Birçok farklı reform, değişime adaptasyon ve modern zamanlarda hayat için toplumları, kurumları ve ideolojileri inşa etmeye yönelik farklı yaklaşımlar vardır. Herhangi bir marka ya da isim açıkça ayrılmış ve kavramsal olarak belirgin gerçekten daha çok geniş bir yelpaze içinde bir yere işaret eder. Bu özellikle, Müslüman çerçevesi içinde reform ve yenilenmeye olan yaklaşımları tanımlayan kelimeler olarak “modernist” ve “fundamentalist” için doğrudur.

Fazlur Rahman Müslüman çerçevesi içinde bu reform tarzlarını açıklamada çok yardımcı olan bazı tanımlamalar yaptı. “İslami modernizm, belirli noktalarda Kur’an’ın sosyo-moral yönlendirmeleri neticesinde modern kurumların entegrasyonunu sonuç veren Kur’an düşüncesiyle modern düşünce arasında olumlu bağların yaratılmasıydı.”<sup>27</sup> Albert Hourani, kendisinden en sık alıntı yapılan İslamcı modernistlerden Muhammed Abduh ile yaptığı bir tartışmada bu tanımın yararlı bir açılımını sağlar. Hourani, Abduh’un onun ülkesinde Batılılaşmış ve İslami unsurlar arasında büyük bir uçurum algıladığını ve Abduh’un amacının “İslami toplum içinde varolan uçuruma bir köprü yapmak olduğunu söyler.... Bu geçmişe dönülerek yapılacak değildi.... Bu ancak değişim ihtiyacının kabul edilmesiyle ve bu değişimin İslam kurallarına bağlanmasıyla yapılabilirdi.”<sup>28</sup>

“Fundamentalizm” bir çok şekillerde tanımlandı. Genel bir tanımlamaya göre fundamentalizm, “imanın özel ve genel kurallarına sert bir bağlanışta ısrar eder ve imanın temellerine geri dönüş çağrısı yapmasıyla hali hazırdaki şartların bir eleştirisini yapar... Köktenci ile muhafazakar tarzlar arasındaki fark önemlidir. Köktenciler, şartlara uymayı kabul etmek istemiyorlar ve dolayısıyla hali hazırdaki şartların savunucularından çok eleştiricileridir.”<sup>29</sup> Bir çok bakımdan bu, İslam’da yenilenme geleneğinin kalbidir. “Fundamentalizm” varolan ortodoksluğun bir doğrulaması değildir. Bunun yerine o, potansiyel olarak ortaya çıkan yeni bir ortodoksluğun temel inşa çalışmasını bırakan bir biçimde yapılmış bu ortodoksluğun zamansal biriktirmelerine bir meydan okumadır.

Modern dünya şartlarında Müslüman dünyada fundamentalizm, özel bir biçim alır ve Fazlur Rahman biçimi “Neo-Fundamentalizm” olarak adlandırır.



O her ne kadar "geleneksel muhafazakarlık İslami gelenek içinden ortaya çıksa da, neo-fundamentalizmin yabancı etkilere ve baskılara tam bir cevap olduğunu belirtir. O halde neo-fundamentalizm, *tarihi sapmalar ve yanıltmalar olmaksızın İslami mesajın orjinal anlamını tekrar keşfetme yolunda İslami bir buyruk olarak tanımlanabilir ve müdebaleci geleneğe engel olunmaksızın bu buyruk, sadece İslami toplumun faydası için değil, aynı zamanda dünyaya ve özelde Batı'ya bir meydan okuma anlamına geldi.*"<sup>30</sup>

Fazlur Rahman'ın görüşüne göre, hem modernizm hem de fundamentalizm özellikle 18.yüzyılda aldığı biçimiyle güçlü bir şekilde yenilenme geleneğine bağlıdır. 18.yüzyılda İbn Abdül-Vehhab tarafından başlatılanlara benzer bazı hareketlerle, 20.yüzyıl Suudi Arabistan devlet ve toplumu arasındaki bağlantılar doğrudandır ve görünürdür. Herhangi biri Güney Asya'da Şah Veliallah ile bağlantılı 18.yüzyıl düşüncesi ve hareketleri ile hem Güney Asya İslami modernizmi hem de Güney Asya İslami fundamentalizminin 20.yüzyıl artikulasyonları arasında göreceli olarak benzer doğrudan bir sürekliliği görebilir. Daha genel terimlerle söyleyecek olursak, modern zamanın fundamentalizmi, köktenci biçimleri alabilen ve almış uzun bir yenilenmecilik geleneğinin özel bir tezahürü olarak görülebilir.<sup>31</sup>

İslamcı modernizm ayrıca "modernist öncesi yeniden canlanma hareketleri tarafından savunulan geniş çerçeve içinde kaldı; mesela, sadece Kur'an ve Sünnet'i tam kabul etmek ve böyle bir kabulü İslamın sonraki aşamalarından esirgemek gibi."<sup>32</sup> Modernistlerle köktenciler arasındaki fark, modernistlerin aklın kullanımına yaptıkları vurguydu: "modernist iman ile akıl arasındaki ilişki sorununu yeniden ortaya koydu... Daha önceki yeniden canlanmacıların literalizminden bu çıkış, modernistlerin önemli bir entelektüel yaklaşımı kullanmalarıyla kolaylaştırıldı: Kur'an'ın literal anlamını mekanik olarak almak yerine Kur'ani öğretinin ruhunu ya da amaçlarını keşfetme çabası."<sup>33</sup>

Bu çerçeve içinde modern Müslüman dünyada modernizm ile fundamentalizm arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak mümkün olur. Onlar tamamen farklı iki kutupta yer almazlar. Bilakis, onlar İslam tarihi ve toplumlarında uzun dönemli yenilenme ve reform geleneğini paylaştıklarından dolayı birçok bakımdan birbirlerine son derece benzeşirler. Bu çerçeve içinde, Mısır'da İhvan-ı Müslimin ile Muhammed Abduh aynı geleneğin içinde görmek mümkün hale gelir. Onların karşıtlığı daha çok, her ikisine de eşit oranda zıt olan bir perspektiften kaynaklanır: Reform modern zamanlarda İslam'ın "içsel olarak kendini yeniden yapılandırma yeteneğini yitirdiğini ve

yeniden yapılanma adına her ne yapılacaksa, bunun ancak Batı'nın etkileyle ve onlardan ödünç alınanlarla yapılabileceği" varsayımı üzerine temel lenmiştir.<sup>34</sup>

Modernizm ve Fundamentalizm arasında modern zamanlarda önemli bir diyalog olmuştur. Bu çoğunlukla gerek akıl üzerine gerekse literalizm üzerine yapılan tartışmalar olsun -zaman zaman daha doğrudan olmuştur bu diyalog- hep çatışmacı olmuştur. Bununla birlikte Fazlur Rahman ayrıca hem modernist hem de fundamentalist düşüncenin gelişmesine yardım etmede bu ilişkinin önemini vurgulamıştır. "Fundamentalizm, bir anlamda Modern İslam açısından bir problemi, yeniden inşa etti ve hala etmektedir hiç şüphesiz... (Bununla birlikte) bu fundamentalizm toplumun modernizasyonu ve görünümünü yolunda sadece basit bir engel değildir, bunun yanısıra gerilim içinde bir terim olarak bu modernizasyon sürecinde temel bir referans noktasını teşkil eder... Fundamentalizm ayrıca içerik değil Modernist reformcular tarafından yapılan yeniden düşünmenin önemli bir bölümü için morfoloji eksiğini doldurmuştur."<sup>35</sup>

Modernizm ve fundamentalizm o halde, İslam'da uzun yenilenme geleneğinin iki farklı yüzü olarak görülebilir. Onlar önemli yönlerden, "Neo-Sufi" olarak adlandırılan bazı modern-öncesi reformcular tarafından temsil edilmiş olan o geleneğin bir sürekliliğini temsil ederler. Çağdaş dünyada yenilenme geleneğinin bu iki modern versiyonu, modernizm ve fundamentalizm, modern dünyada Müslüman toplumların reformu için temel olarak Kur'an ve Sünnet üzerine vurgunun bir ürünü için araçlar sağlamak amacıyla diyalog ve gerilim içinde etkileşirler. Bu çaba içinde onlar diğer tasarım ve reform yapılarıyla etkileşim ve gerilim içindedirler, bunlardan en önemlileri bir yanda geriye kalan muhafazakar gelenekçiler, öbür yanda ise Batılılaştırıcı reformculardır.

### **Fazlur Rahman'ın Ötesi: Postmodernite İçinde Modernizm**

Fazlur Rahman'ın kendisi birçok bakımdan modern dünya bağlamı içinde yaşayan ve çalışan bir modernistti. Analizlerinin çoğu, önemli ölçüde otobiyografiydi. Bununla birlikte, onun içinde yaşadığı ve rasyonel İslamcı modernizme sunduğu modernitenin bizatihi kendisi büyük bir transformasyon geçirmişti. Şimdilerde modernitenin 20.yüzyılın sonu ve üçüncü binyılın başı itibarıyla küreselleşmiş insanlığın postmoderniteye geçiş yaptığını söylemek çok klişe bir sözdür. Sürekli olarak değişen insanın tarihi tecrübesi bağlamında, postmodern (ve post-Fazlur Rahman) dönem içinde modernizm ve fundamentalizm hakkında bir kaç gözlem ile bitirmek yararlı olabilir.

İslam tarihi içinde Fazlur Rahman'ın yenilenme geleneği anlayışının önemli dinamiklerinden birisi, yenilenme ve ortodoksluk arasındaki dinamik etkileşimdir. Onun modeli statik modelde bir dinamik değildir ve eğer geçerliliği varsa ayrıca modernitenin "son günlerine" uygulanabilir olmalıdır. Onun çizdiği tabloda yenilenme hareketleri, daha sonra ortaya çıkacak ortodoksluk için "kaba malzeme" sağlayan kurulu ortodoksiye meydan okur. Daha önceden de işaret edildiği gibi, bu sürekli olarak kendini yenileyen ortodoksluk, "yeniden dinçleşen köktencilik ve ilerlemeciliğin tefrik edilemez bir karışımı ile nitelenen" yeniden oluşturulmuş formülleri ifade eder.<sup>36</sup>

1950'lerde Nasır'ın İslamcı sosyalizmine ve 1960'ların sosyalist modernizmlerine benzer ortodoksluklara yenilenmeci meydan okumalar, 1990'ların yeni ortaya çıkan ortodoksluklarına malzeme sağladılar. 1990'larla birlikte, 20.yüzyılın ortalarında aşırı köktenci biçimler adına ne yapılmışsa bunlar politik söylemin normal parçaları haline geldiler. Muhammed al-Gazali, çalışmalarında "İslam'ı psikoloji ve devrim çağına uygun terimlerle yeniden ifade eden ve savunan"<sup>37</sup> Khalid Muhammad Khalid tarafından derlenmiş olan *From Here We Begin* (Buradan Başlıyoruz) ile birlikte yeni çıkan sekülerist ortodoksluğa 1940'ların sonlarına doğru cevap yazdığı zaman, lideri hükümetin güvenlik güçleri tarafından öldürülmüş bir hareket olan İhvan-ı Müslimin'de risk altında yaşayan bir taşra entellektüeliydi. 1990'ların ortalarında öldüğü zaman Muhammad al-Gazali Mısır'da dini yapılanmalarda çok saygın ve önemli yeri olan bir şahsiyetti. Benzer şekilde Ocak 1996'da ölen Mısır İhvan-ı Müslimin lideri Hamed Abulnasr, 1954-1973 yıllarında hayatını hapisanede geçirmişti, ama önemli ölçüde izlenen bir halk şahsiyetydi ve ölümü zamanında da ılımlı birisi olarak kabul edilmişti. Eski yeniden canlanma hareketinin nasıl bir mecra oluşturduğu rahatlıkla teşhis edebilir.

Bu bağlamda, "yeniden canlanma"nın, İslami modernizm ile neo-fundamentalizmin müşterek kombinasyonuna zıt olması beklenebilir. 1970'lerin sonlarına doğru böyle olası bir yeni postmodern yeniden canlanma farke dilebilir. Terörist "köktenci" cephe, İran'daki İslami Devrim'in Humeyni boyutları ve sonra Sudan'da Hasan al-Turabi'nin Ulusal İslami Cephe'si teşhis edilebilir. Bunların her ikisi de, bunlara benzer diğer hareketler de geleneklerinde ve toplumlarında eski neo-fundamentalist hareketlerden çok farklıydılar. Turabi'nin yenilenmeci İslam modeli, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibi daha önceki İhvan-ı Müslimin entellektüellerinin konumundan önemli ölçüde farklıydılar. Benzer şekilde, Humeyni 1940'larda İran'da Molla Kashani gibi daha önceki 20.yüzyıl "köktencileri" tarafından ifade

edilenlerden önemli açılardan farklı ideolojik pozisyonlar geliştirdi. Bu tip hareketleri modernizm döneminin yeni köktencilerinden ayırmak bakımından onlar “post-modern fundamentalistler” olarak düşünülebilir.

Ana akım olan modernizm ile beraber bunun post-modern izleyicileri de vardır. İran’da bunun bazı başlıca göstergeleri Ali Şeriatî’nin çalışmaları ile ortaya konmuştur ve 1990’larda Abdülkerim Sürüş’un yazılarında da bu ifade edilmektedir. Benzer şekilde Mısır’da Hasan Hanefi tarafından “İslami Sol” artikülasyonu görülebilir.

Bununla birlikte başlıca yeni unsur, modern ile post-modern arasında göreceli olarak uydurulmuş ayırım değildir. Gerçek fark, düşünmenin eski ve modern veya post-modern olup olmadığıdır; dolayısıyla toplumsal ve tarihsel bağlam yenidir. Biz şimdi başlıca vasıflarından birisi giderek artan küreselleşme ve bu küreselleşmenin yerelleşme ile geniş iletişimi olan bir dünya ortamında işleyen İslami modernizm (ya da post-modernizm) ve neo-fundamentalizm (ya da post-modern fundamentalizm) ile uğraşyoruz. Modernizm ve köktencilik şimdi küresel ve yerel olanın karşıt kutuplar değil, bunun yerine tek bir tarihsel gerçekliğin birbirini etkileyen parçaları olduğu bir dünyada etkinliğini sürdürmektedir. Gerçek bağlam, artık “global” olmadığı gibi “lokal” da değildir; bunun yerine “*glokal*”dır.<sup>38</sup> Bu yeni şartlar, gözlemcilerin “dünya çapında bir dinsel kabuk kırma”<sup>39</sup> olarak adlandırdığı gelişmenin 20.yüzyılda birçok toplumlarda ortaya çıkışında önemli bir unsur olabilir.

Bu bildiride bütün bu süreçlerin geniş tanımlarını vermek mümkün değildir, ancak glokalizasyon bağlamında yürürlükte olan köktencilüğün bir örneği olarak İran Devrimi hakkında bir bilim adamının gözlemlerini belirtmek faydalı olabilir. Peter Beyer “İran’daki İslami devrimin, daha çok dinsel performans yoluyla kamusal dini etkinin bugünün küreselleşen toplumunda biraz muğlak da olsa nasıl mümkün olduğunu ve küreselleşmeye doğrudan bir cevap olarak bunu gösterdiğini söyler... Anti-global devrim, büyük oranda paradoksal olarak kendisini küreselleşmenin bir devamı ve sürdürücüsü olarak gösterdi. Muhafazakar dini cevaplar liberal olanlar kadar küreselleşme sürecinin parçasıdır.”<sup>40</sup>

Biz şimdi post-Fazlur Rahman dünyasında yaşıyoruz. Onun tanımlamış olduğu modern dünyanın parçaları olan modernizmin ve köktencilüğün eski kutuplaşmaları artık geride kalmıştır. Bununla birlikte, Fazlur Rahman’ın İslam’da uzun dönem yenilenme ve reform geleneğine dair geniş kavramları bize ne beklememiz gerektiğini gösterir. Eskiden meydan okuyan yenden diriliş, kurulu bir ortodoksluk olmuştur ve bir bakıma yeni meydan

okuyucu türden bir yeniden diriliş, yavaş yavaş görünmektedir. Bu yeni canlanmacı meydan okuyuş, çağdaş dünyanın glokalizmiyle şekillenmiştir; tıpkı Neo-Sufizm'in 18.yüzyılın şartlarıyla şekillenmesi ve eski modern canlanmacı meydan okuyuşun yine kendi çağdaş dünyasının modernizminden etkilenmesi gibi.

## Dipnotlar

- 1 Mesela bakınız Stephen Kinzer, "Secular Turks Alarmed by Resurgence of Religion," *New York Times*, 13 February 1997.
- 2 Bunlar Fazlur Rahman tarafından kullanılan kelimelerin aynısı olmayabilir, ancak benim o konuşmadan hatırlayabildiklerim bunlar.
- 3 Fazlur Rahman, "İslami Neo-Fundamentalizm," *Change and Muslim World*, içinde ed. Philip Stoddard, David Cuthell ve Margaret Sullivan (Syracuse: Syracuse University Press, 1988), pp. 23-35.
- 4 Fazlur Rahman, "Islamic Neo-Fundamentalism," pp. 33-34.
- 5 Ben alternatif tarzları John Obert Voll'da daha kapsamlı olarak tartışmışım, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (2<sup>nd</sup> ed.; Syracuse University Press, 1994), pp. 21-23 ve devamı.
- 6 Bu geleneği John O. Voll'da daha geniş tartışmışım, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid and Islah*," in *Voices of Resurgence Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 32-47.
- 7 Fazlur Rahman, "Islamic Neo-Fundamentalizm," p.24.
- 8 Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," in *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 2:637.
- 9 Fazlur Rahman, *Islam and modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 14, aslındaki vurgu.
- 10 Fazlur Rahman, "Revival and Reform" p.632.
- 11 Fazlur Rahman, "Revival and Reform", 2:634.
- 12 Fazlur Rahman, *Islam* (2<sup>nd</sup> ed.; Chicago University of Chicago Press, 1979), p. 96.
- 13 Fazlur Rahman, *Islam*, p.113.
- 14 Fazlur Rahman, "Revival and Reform," 2:636.
- 14 Örnek olarak bakınız, Fazlur Rahman, "Revival and Reform" 2:636-641; *Islam*, Bölüm 12; "Islamic Neo-Fundamentalizm," pp. 24-25, *Islam and Modernity*, Bölüm 1.
- 15 Fazlur Rahman, *Islam*, p.206.
- 16 Fazlur Rahman, *Islam*, p.206.
- 17 Fazlur Rahman, *Islam*, p.111.
- 18 Fazlur Rahman tarafından şimdiye kadar alıntılanan çalışmalara ek olarak şunlara bakılabilir: J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971)

ve B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in 19<sup>th</sup>-Century Africa* (Cambridge:Cambridge University Press, 1976) ve Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

- 19 Fazlur Rahman, "Revival and Reform," 2:640.
- 20 H.A.R.Gibb, *Mubammedianism* (London: Oxford University Press, 1948), p.171. ayrıca bakınız: Fazlur Rahman, *Islam* p.206, and Voll, *Islam: Contuinity and Change*, p.27.
- 21 Voll, *Islam: Contuinity and Change*, pp.29-30.
- 22 Mesela bakınız önemli bir yazı, R.S.O'Fahey ve Bernd Radtke, "Neo-Sufizm Reconsidered" *Der Islam* Band 70, Heft 1 (1993): 52-87.
- 23 O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufizm Reconsidered," p.76.
- 24 Örnek olarak bakınız: R.S. O'Fahey, *Enigmatik Saint: Abmad ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston: Northwestern University Press, 1990) ve Knut S. Vikor, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: The Heritage of Mubammad b. Ali al-Sanusi* (Evanston: Northwestern University Press, 1994).
- 25 Albrech Hofheinz, *Internalising Islam: Shaykh Mubammad Majdbub, Scriptural Islam and local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*. (Doctoral Thesis, University of Bergen, Norway, 1996), pp.357-358.
- 26 Fazlur Rahman, "Islamic Neo-Fundamentalism," pp.27-28.
- 27 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p.139.
- 28 Voll, *Islam: Contuinity and Change* , p.22.
- 29 Fazlur Rahman, "Islamic Neo-Fundamentalism", p.33.
- 30 Fazlur Rahman, özellikle İslam içindeki bu bağlantıları tartışmaktadır, pp.212-213 ve "Islamic Neo-Fundamentalism," pp.32-34.
- 31 Fazlur Rahman, "Islamic Neo-Fundamentalism," p.28.
- 32 Fazlur Rahman, "Islamic Neo-Fundamentalism," p.29.
- 33 Fazlur Rahman, *Islam*, p.213.
- 34 Fazlur Rahman, *Islam*, p.213.
- 35 Fazlur Rahman, *Islam*, p.111.
- 36 Hourani, *Arabic Thought*, p.354.
- 37 "Glocal" ve "glocalization" tartışmaları için bakınız: Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in *Global Modernities*, ed. Mike Featherston, Scott Lash ve Roland Robertson, (London: Sage, 1995), pp.25-44.
- 38 Roland Robertson ve Joann Chirico, "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis* 46, 3 (1985): 219-242.
- 39 Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994), pp.160-161.