KİTABÎ İSLAM-ÜMMÎ İSLAM YA DA ÜMMET'İN KİTABA DÖNÜŞÜ

Ali Bulaç

Bir yöntem ve teknik olarak sosyal bilimler

Modern zihin, şeylerin ve nesnelerin dünyasını çeşitli kategorilere ayrıma konusunda gelişmiş yeteneklere sahip bulunuyor. Sözkonusu yetenekleri ilk teşekkülünde geleneksel hiyerarşik düzeni yıkıp yerine kendine özgü monolitik ve homojen bir dünya inşa ederken kazandığı tarihsel tecrübeye borçludur. Kullandığımız "yetenek" sözcüğünü ilahi/aşkın (*Müteal*) bir gücün (*Kudret*) kendisine refere edildiği ontolojik bir cevher şeklinde değil, fakat tam aksine her türlü ilahi/aşkın kudret, bilgi (*el-İlm*) ve yönlendirmeye (*el-Hidaye*) karşı geliştirilmiş bir yöntemler ve teknikler bütünü mesabesinde anlamak lazım. Bu yöntem ve tekniklerin en belirgin özellikleri hikmet ve irfandan yoksun oluşları, hatta geçen yüzyılda teşekkül ederlerken "felsefe ve metafizik" adı altında her türlü hikmet ve irfanın iş gördükleri dünyadan kovulmasıdır. İlkiyle ikincisi arasındaki fark, manipülasyon yoluyla kurgulanmış "bu dünya" ile ilahi tecellilerin kendi aşkın ve doğal seyirlerinde gerçekleştiği "sahici dünya" arasındaki fark gibidir. Dahası bu her iki dünya sadece birbirlerinden ayrı değildirler; aynı zamanda birbirlerine karşıttırlar.

"Niçin" kendi doğal mecrasında ilahi tecellilerle akıp tezahür eden sahici (aynı zamanda hakiki ve Hakikat'le uyumlu) bir dünyanın gelişmiş yöntem ve tekniklerle manipüle edilip kurgulanmış bir dünyadan farklı olduğunun sorusu, hikmet ve bilgelik yolunun yolcusu felsefe ve tasavvufun konusudur.[1] Bizim burada cevabını arayacağımız soru, bunun "nasıl" gerçekleştiği ve bunun sonucunda ne türden "modern durumlar"ın[2] ortaya çıktığı konusu olacaktır. Modern zihin, verili dünyanın süregelen düzenine muhalefet edip önce yeni fenomenler tasarladığı ve arkasından bu tasarlanmış fenomenlere göre dünyayı değiştirip dönüştürmeye kalkıştığı konusu izahtan varestedir. Sırf bu özelliği dolayısıyla modernlik gibi modernliğin temel varsayımlarına göre kurulmuş modern dünya da kurgulanmış bir dünyadır; bu dünya gayrı tabiî ve sentetiktir.

Sosyal bilimlerin ortaya çıkışı modern devletin teşekkülü ve sanayi devriminin tamamlanması ile yakından ilgilidir. Aydınlanma'nın parametreleri çerçevesinde *birey* olarak *insan* ve *toplum* olarak *insanlar* modernlik tarafından vaadedilmiş bir cennete sahip olmak üzere yeniden organize edilmekle yüzyüze geldiklerinde *yöntem* insan düşüncesinin en önemli konusu durumuna geçti. İlk başlarda psikoloji insanı *birey* seviyesine indirgemek, sosyoloji farklı insan gruplarını (dinî, etnik, mezhebi, kabilevi, cemaate dayalı) bir *toplum* kalıbı içine hapsetmek üzere daha öncesinde benzeri görülmemiş yeni fonksiyonlar üstlendiler. Psikolojinin de sosyolojinin de aldıkları referanslar, fizik bilimlerinde başarısı kanıtlanmış yöntem olduğundan, kaçınılmaz olarak felsefe dışta bırakıldı —19. yüzyıl felsefe adı altında metafiziğin, manevi tefekkürün insan hayatının her kademesinden kovulmasıyla geçen bir yüzyıldır—, fizik ve biyolojinin yöntemleri esas alındı ve her bir fenomenin ya bir laboratuarda test edilmesine veya laboratuar şartlarında ölçülebilir bir forma sokulmasına dikkat edildi. Yöntem'in tefekkürün yerine geçmesinden sonradır ki, birey ve toplumun ortaya çıkışına müsait bir "kültürel zemin" modern düşünce evreninde yerini alabildi.

Sosyal bilimlerin her türlü subjektif tartışmadan uzak, nesnel, evrensel ve genel geçer diye takdim ettikleri yöntemin esası, toplumsal ve beşerî olayların objektif tasvirlerine dayandığı iddiasına dayanır; gerçekte ise objektif tasvir ya da beşerî ve sosyal bir fenomenin tarafsız bir fotoğrafının çekilmesi mümkün değildir. İnsan hangi düşünce formu içinde olursa olsun, insan olma vasfını muhafaza ettiği sürece, kendisinin de bir parçası olduğu sosyal realitelerin objektif bir tasvirini yapamaz. Şu halde sosyal bilimlerin kendi meşruiyetlerini dayandırdıkları yöntemin temel iddialarından birini bir kenara bırakıp, ne yaptıklarına bakmak gerekir.

Sosyal bilimler eğer insan denen varlığın sahip olduğu beşerî konum ve potansiyel yetenekler dolayısıyla beşerî hayatın objektif bir tasvirini yapamıyorlarsa, bu durumda beşerî hayatın bir resmini yapıyorlar demektir. Açıktır ki, şeylerin ve nesnelerin fotoğrafını çekmek ile bizim algı dünyamıza konu oldukları kadarıyla resimlerini yapmak arasında önemli bir fark var. Varlık dünyasının (objektif) fotoğrafını belirli bir zaviyeden makinalar çekebilir ancak, ama eğer insan zihni ve düşünme araçları varlığı anlama ve anlamlandırma gibi bir teşebbüse girişecekse, zihnin yapabileceği şey, varlıkta yöneldiği ayrıntıyı resmedebilmektir. Bu anlamda bütün sosyal bilimler tam ve mutlak bir objektivizm bir yana, tamamen beşerî, yanlı bir subjektivizmle malul olarak iş yapan teknikler olarak isim almaya hak kazanırlar. Bu özellikleri dolayısıyla sosyal bilimlerin tümü, değerden bağımsız etkinlikler değil, aksine değerbağımlıdırlar.

İşaret edilmesi gereken bir başka gerçek var: Sosyal bilimler, varlığı amaçsız resmetmezler; aksine ilahi bir amacın varlıkta içkin (müdemiç) olduğu fikrini reddedip belli bir amaca ulaşmak üzere bunu yaparlar; burada kullanılan başlıca tekniklerden biri, belki de en önemlisi varlığı belli ölçütlere göre kategorize etmektir. Bir yönüyle kategorize etmek varlığı —bu fiziksel bir objeler bütünü olabileceği gibi sosyal ve psikolojik durumlar da olabilir— parçalara ayırmaktır. Çünkü yöntemin tabiatı dolayısıyla parçalara ayrılamayan hiçbir şey manipüle edilemez, ona dışarıdan bir müdahalede bulunulamaz.

Belli bir kültürün temel varsayımları doğrultusunda kurgulanmış toplumu merkezi devlet sıkı sıkıya denetim altında tutar. Devletin amacı bu-

Varlığın birliğe dayalı ontolojik düzeninde meydana gelebilecek bir parçalanma müslüman ümmetin birlik hayatında da etkisini gösterir ve eğer bunun uygun şekillerde önüne geçilemeyecek olursa bir din içinde çok sayıda dinler ortaya çıkar.

Bunun önüne geçmenin en güvenilir yolu, mensubiyetini İslam'da bulanların "ümmet" duygusunu güçlendirmektir. Her ne kadar Allah dileseydi bütün insanları tek bir ümmet şeklinde kılardı, ama böyle murat etmedi; buna rağmen müslümanların tek bir ümmet olduğunu ve öyle olması gerektiğini belirtir:

"Gerçekten, sizin bu ümmetiniz tek bir ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim, öyleyse (sadece) *bana ibadet ediniz."* (Enbiya, 21/92 ve Mü'minun, 23/52.)

Dini farklı kitaplar temelinde parçalara ayırmanın en trajik örneğini Hıristiyanlığın geçirdiği tarihî tecrübede müşahede etmek mümkün. Hıristiyanlık içinde teşekkül eden mezhepler, İslam'dakinden farklı olarak birer mezhep olmanın ötesinde gerçek anlamda birer din sayılırlar. Oysa İslam dininin tarihteki açılımı olan mezhepler, aynı dinin farklı yorumları mesabesinde olup geniş bir yelpazenin zenginlik arzeden çeşitliliğine işaret ederler. En uç iki yorum gibi görünen Sünnilik ile Şiilik arasındaki fark dahi bundan fazla değildir. Nihayet her iki bakış açısında dinin kelam ve fıkhını teşkil eden temel esaslarda mahiyet farkını tespit etmek mümkün değildir. Hatta İslam'da mezhepler arasındaki fark, dinin kendini birçok boyutta ve düzeyde izhar eden Hakikat'ın ve Hakikat Bilgisi'nin çoğulcu tabiatına bir işarettir. Eğer din, Hakikat'in tekliğini söylemin tekliğine hapsetme gibi bir yol izleyecek olsaydı, farklı her türlü yorum ve anlatımı yasaklar, bunun için Katolik Kilisesi gibi hakikatle kendisini özdeşleştiren bir dinî kurum ihdas ederdi.

Burada bir tür paradoksal gibi bir durum ortaya çıkıyor görünse bile, hakikatte asıl olan Sufi bir argümanın güzelce ifade ettiği gibi Çoklukta Birlik (*Kesrette vahdet*)tir. Hakikat tek, ama tezahürü çok ve çoğulcudur.

Çoğu zaman insan saf bir zihinsel ameliyenin dairesi içinde kalarak varlığı ve hayatın çok yönlü fenomenlerini parçalara ayırır. Bu türden bir teşebbüsün en büyük mahzuru başlangıçta açıklayıcı bir kavramsal model geliştirme amacıyla girişilen entellektüel (bilimsel?) bir çabanın zamanla kendi masum amacını aşıp mutlaklaşmaya başlamasıdır. Bilimsel çalışmaların hemen hemen tümünde rastlanan bu durum, zihin yanında hayatın akışkan tabiatını suistimale yol açar. Muhtemelen hayatın suistimali ancak bu sayede mümkün olabilmekte ve modernlik dediğimiz özel dünya görüşü de bu yolla gerçekleşebilmektedir. Halbuki, varlığımızı kuşatan hayatın çok yönlü tezahürlerini anlamak ve eğer mümkünse açıklayabilmek için bir takım kavramsal modellerin geliştirilmesi ile zamanla bu modellerin mutlaklaştırılması arasında önemli bir farkın olması gerekir. Daima bu türden kavramsal modeller geçici olup, şeylerin ve nesnelerin dünyasını açıklayabildikleri oranda geçerlidirler. Bir toplumun özel tarihinde ve özel maddi şartlarında ortaya çıkan bir durumun izahı olmak üzere geliştirilmiş bir modelin, aynı toplumun bütün zamanları ya da dünyanın bütün toplumları için geçerli olabileceğini düşünmek ancak son zamanlarda ve Batı bilimlerinde görülebilmiş bir tutumdur.

İslamiyet'i kategorize etmenin biçimleri

İslamiyet'i çeşitli ölçütlerden hareketle kategorize etme teşebbüslerinin çöken modernlik karşısında nahif de olsa diğer kültür ve gelenekler yanında İslam dünyasının farklı, ciddiye alınabilir ve umut verici bir arayışa, hatta meydan okuyuşa geçmesiyle yakından bir ilgisi var.

Kuşkusuz dünya üzerinde hegemonik varlığını sürdürmekte olan sistem, ne olup bittiğini anlamak için muhalif bütün hareketlere yakından bakmak zorundadır. Bu konuda sosyal bilimcilerin önemli bir rol oynayacağından kuşku duyulamaz. Ancak yine de bütün sosyal bilimcileri dünyanın sürmekte olan hegemonik sistemi adına çalışan ajanlar olarak görmek veya göstermeye çalışmak haksızlık olur. Hiç şüphesiz içlerinde bilim, saf anlama ve değişmekte olan dünyanın temel dinamiklerini doğru tespit etme kaygısıyla hareket edenler var. Bizim eleştiriye konu yaptığımız şahısların niyet ve amaçları değil, kullandıkları kavramsal modelin anlama ve araştırmaya yöneldiği hakikati ne ölçülerde kavradığı, anlayıp açıklayabildiği meselesi olacaktır.

Şunu da eklemekte yarar var: Verimli bir eleştiriden beklenen sonuçları elde etmek, bir bakıma gerçeklik payı ne olursa olsun komplo teorile-

rinden belli ölçülerde uzak kalmaya bağlıdır. Komplo teorilerine fazlasıyla itibar edenler ya zihin tembelliği ya da paranoyak gibi hasletlere sahiptirler. Bu, dünyada işlemekte olan düzenin daima saf niyet ve karşılıklı anlayış üzere işlediğini kabul etmek demek değildir, —bu da başka yönden bir saflıktır—; ancak maharetle planlanmış bütün komploların da sonuçta kendilerini kamufle etmek zorunda oldukları makul, inandırıcı ve kabul edilebilir bir söylem biçimine muhtaç olduklarını unutmamak lazım. Doğru bir eleştiri komplonun özüyle olmaktan çok, bu bir şeyi kamufle eden söylemin kendisiyle ilgilenmesi gerekir. Çünkü sonuçta komployu deşifre edecek olan söylemin tutarsız biçiminin sergilenmesidir.

Bundan dolayı her insanın mutlaka iyi niyetle amel etmeyeceği bilinmesine rağmen, yine de hukuk "*Beraati zimmet asıldır*" ilkesini esas almış ve ancak maddi suç delillerinin kesin olarak ortaya çıkmasından sonra fiil sahibinin suçlu olabileceğini hükme bağlamıştır. Bizim de görünürdeki kaygısı İslam dünyasında yaşanmakta olan fenomenleri anlama ve açıklama olan sosyal bilimcilerin çabalarını bu bağlamda alma mecburiyetimiz var; zaten sosyal bilimlerin anlama ve açıklama yönteminin bizatihi kendisinin bilimlerin zahirî sınırlarını aşan amaçlara hizmet etmek üzere geliştirildiği hususuna yukarıda değinmiştik.

1. *Çevre-Merkez modeli:* Yaşadığımız siyasi, ekonomik ve sosyal realitenin açıklanması yolunda bugüne kadar geliştirilmiş en dikkate değer açıklama modellerinin başında muhtemelen özellikle Osmanlı ve İslam üzerindeki araştırmalarıyla ün yapan Şerif Mardin'in Çevre-Merkez modeli gelmektedir. Bugünü anlamak amacıyla Osmanlı toplumuna dönüp baktığımızda Mardin'e göre, Osmanlı'nın siyasal iktidarı temsil eden Merkez ile bu iktidarın dışında kalıp yönetilen/reaya durumundaki Çevre ile karşılaşırız. İktidar olgusunun temel alındığı bu modelin açıklayıcı bir özelliğe sahip olduğunda kuşku yok. Hatta sözkonusu modelle sadece Osmanlı'yı değil, Osmanlı'yı önceliyen diğer müslüman devletleri ve toplumları da açıklamak mümkündür. Nitekim iktidar paylaşımının esas alındığı bu modele baktığımızda daha Emeviler'den itibaren Merkez'in kendini Çevre'ye karşı koruyan bir zırh arkasına aldığını tespit etmek mümkün. Peygamber ve Dört Halife dönemiyle mukayese edildiğinde Emevi döneminde Merkez'in giderek daha somut ve kurumsal anlamda "politik/resmi toplum" niteliği kazandığı, buna mukabil güçlü dinamiklerine rağmen tedricen Çevre'nin "sivil toplum" alanına itildiği söylenebilir. Sözkonusu çelişkinin belirginleşmesi bu döneme tesadüf eder. Şu var ki, Merkez bütün çabalarına rağmen Abbasiler'in orta zamanlarına kadar Şerif Mardin'in yüksek kültür katında gösterdiği rafine (havass) zümreler tarafından meşru bir destek bulabilmiş değildir. Bir bakıma Çevre'nin siyasi muhalefetini temsil eden Şia, Haricilik ve Mutezili akımlara karşı Merkez'in ideolojik ve siyasi meşruiyetini esas alan Mürcie'nin silik bir akım şeklinde kalması bunun göstergesidir. Oysa Mardin yakın tarihimizin içtihad tartışmalarına açıklık getirmek amacıyla İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan bir polemiğe değinirken daha da ileri giderek 19. yüzyılda kitlelerin daha geniş bir iletişim sürecine katılmalarıyla İslam'ın da artık sırf kendi mahalli çevrelerini anlamak için değil, daha geniş bir dünya içinde entegre olmak için kullanma zorunluluğunun ortaya çıktığını ve zaten İslam'ın egemen olduğu ülkelerde buna hazır toplum katlarının olduğunu söyler. Bu katlar topluluğun alt katlarıdır ve onların düşüncesi İslam din bilginlerinin katında oluşturulan düşünceden çok farklıdır. Tutuculuğuyla tanınan bu düşünce tipini simgeleyen gruplara "Hadis ehli" adı verilmiştir. Şerif Mardin'e göre bunlar "Rey ehli"ne karşı olup içtihad yapılmasına pek de sıcak bakmazlar.[3]

Hemen hatırlatmakta yarar var ki, İslam'ın ilk dönemlerinde Hadis ehli ile Rey ehli arasında ortaya çıkan tarıtşmanın özü esas itibariyle dinin temel referanslarının kullanımıyla ilgili epistemolojik bir tartışmadır. Ve her iki kanadın temsilcileri ortaklaşa Çevre'nin insanları olarak Merkez'e karşı muhalif bir tutum içinde olmuşlardır ki, Ehl-i Hadis'in en önemli temsilcisi Ahmed İbn Hanbel'in ve Ehl-i Rey'in en büyük temsilcisi Ebu Hanife'nin akibetleri bunun somut delilidir. 19. yüzyıldan başlamak üzere modern müslümanların gündemine giren içtihad tartışması, müslüman dünyayı çok daha geniş bir dünyaya

entegre etme gibi bir amacı olsa bile, sonuçta dinde olmayan bir şeyi dine dahil etme değil, tarihsel bir kurumun diriltilmesinin şekli ve imkânlarıyla ilgili bir tartışma olmuştur.

Söylem ve argüman farkının birbirinden tamamen yalıtılmış iki ayrı dünyaya işaret ettiği iddiası belki de otantik anlamda ve birbirlerinden kesin olarak ayrılmış sınıfların olduğu bir toplumu açıklamaya çalışırken kullanışlı olur. Ancak ileride de göstermeye çalışacağımız gibi, İslam ve Osmanlı sözkonusu olduğunda kültürel söylem farklılığına rağmen söylem ve retorikler iki ayrı sınıfa işaret etmemektedir. Bu açıdan yine Mardin'in "Osmanlı imparatorluğunda iki farklı kültürel dünya birbiriyle fazla ilişkisi olmadan yanyana yaşıyordu. Bunlardan bir kısmı sözlü olarak nakledilmiş edebî geleneklerin dünyası, folk kültür dünyası, hikayeler, epikler ve yaygınca okunan şiirdi. İkincisi, *yüksek kültür* dünyası, ilkinden hemen hemen Çin seddiyle ayrılmıştı. Divan edebiyatı diye adlandırılan bu ikincisinin kalitesi yükseltilmiş atmosferinde iletişim araçları, ulemanın nisbeten ufak bir grubu, merkezi idarenin *bölümlerinin* yüksek kademeli memurları (Hacegan) bir kaç tane de hiçbir yere bağlı olmayan *hommes de lettres* tarafından kontrol edildi"[4] demesi aslında sınıfsal anlamda olmayan bir başka ayırıma işaret eder.

Mardin ilginç bir örnek olarak Türk dilindeki sadeleştirmenin hareket kazanmasından epey sonra, 1880'lerde bile Vakanüvis Lutfi Efendi'nin Türk eğitim kurumlarının tarihi üzerine çalışmasında, 1870'lerde bir Osmanlı üniversitesi kurulması için yapılan yarım kalmış bir teşebbüse kendisinin en büyük itirazının derslerin ayırım gözetilmeksizin herkese açık olması olduğunu belirtmesini gösterir.[5]

Vakanüvis Lutfi Efendi'nin itirazı ilk değildir; çok daha öncesinde mesela İbn Sina'dan sonra Doğu'da en büyük Meşşai filozof kabul edilen Ebu'l-Berekat el Bağdadi ve sonraları İmam Gazali tarafından da yapılmıştır. Ancak bu itirazın Merkez'i Çevre'ye karşı koruma gibi bir amacı yoktur; bu, tamamen geleneksel eğitim ve bilgi aktarımının dayanağını teşkil eden kadim bir bakış açısıyla ilgilidir, bunun izlerini İslam'dan başka eski Mısır, Hind ve Yunan'da da bulmak mümkündür. Öyle ki sanayi devriminin yapıldığı 19. yüzyıl Avrupasında bile kadınların eğitime katılması hususu sözkonusu olduğunda, bir takım insanlar eğitimin genelleşmesiyle kadın ile erkek arasındaki ontolojik dengenin sarsılacağını öne sürmüş ve bu teşebbüse itiraz etmişlerdir.

Geleneksel bakışa göre *Havass*'tan insanlara verilecek bilgi ile *Avam*'a öğretilecek bilgi arasında bir fark olması lazım. Avam, hikmet, irfan ve kelam gibi konulardan uzak olmak durumundadır. Gazali, *el-İlcamu'l-avam an ilmi'l-kelam* adlı kitabında bunun sebeplerini uzun uzun anlatır ve hatta eğer avamdan bir insanın eğer kendi zihnini bu konulardan uzak tutamıyorsa kendini zenaate, spora, malayani işlere ve gerekirse eğlenceye vermesini tavsiye eder. Gazali'ye göre bir insanın kavrama gücünü aşan inanç konularıyla uğraşıp imanını kaybetmektense, günahkâr olarak yaşaması çok daha iyidir.

Demek oluyor ki, epistemoloji, eğitim ve bilgi aktarımıyla ilgili temel bir ayırıma göre ortaya çıkan Avam ve Havass'tan hareketle, özünde siyasi iktidarın paylaşımını ve buna bağlı ekonomik ve beşerî kaynakların kullanımını esas alan bir Merkez-Çevre ilişkisine gitmek her zaman mümkün olamamaktadır. Zira özellikle İslam tarihinde çok sayıda Havass'tan kişi sosyal ve siyasi konumlarıyla Mardin'in kavramsal modeline göre Çevre tarafında yer almaktadırlar. Emevi dönemi boyunca hemen hemen bütün büyük hadisçi, fakih ve sufinin durumu Merkez'den çok Çevre tarafına yakın düşmüştür.

Şu var ki Osmanlı'da Ulema, politik toplumun üç sac ayağından biridir; eğer onların daha çok çeşitli toplumsal seviyedeki sorunlara çözüm mesabesindeki fetva verme formasyonları baz alınacak olursa, Osmanlı ulemasının "yüksek kültür"ün temsilcileri olduğu kabul edilebilir. Fakat burda da "kültür" dediğimiz fenomenin mahiyetiyle ilgili bir problem var, o da, "yüksek kültür" dediğimiz geniş ve derinlemesine manevi ve entellektüel faaliyetin sadece fıkıh ve fetva ile sınırlandırılmayacağı, hatta İslam tarihinin belli bir döneminden sonra asıl felsefe, hikmet ve irfanla iştigal edip bu formasyonlarıyla ün salan seçkin

insanların (filozof, sufi, kelamcı vs.) "yüksek kültür"ün temsilcileri konumunda kabul edilmeleridir. Sözkonusu seçkin (havass) zümrenin ise tarih boyunca doğrudan ve organik anlamda Merkez denen resmi toplumla ilişkisinin çok zayıf olduğu bilinen bir gerçektir.

Şu halde İslam toplumlarını açıklama sadedinde geliştirilen Çevre-Merkez modeli, siyasi iktidarın kullanımı ve paylaşımı bağlamında yer yer açıklayıcı olsa bile, bütün bir düşünce, ilim ve irfan tarihinin izlediği genel seyir açısından tam da açıklayıcı olamadığı söylenebilir. Kaldı ki siyasi iktidar açısından İslam tarihinin ilk dönemi —ki bana göre bu Abbasiler'in orta zamanlarına kadar ve muhtemelen ilk büyük kırılma Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Yusuf'un Abbasi devletinde Adalet Bakanlığı (Kadi'l-kudat) görevini kabul etmesiyle başlar— göz önüne alındığında "yüksek kültür"ü üreten ulema Merkez'e karşı Çevre'nin yanında ve içinde yer almıştır.

2. *Popülist İslam-Elitist İslam:* Son zamanlarda Ali Yaşar Sarıbay'ın farklı terimlerle üzerinde durduğu Popülist İslam-Elitist İslam ayırımı için de aynı şeyleri söylemek mümkün. Sarıbay, İslam dünyasında yükselmekte olan İslami hareketlerin demokrasi ve medyanın kendilerine sunduğu imkânları kullanmak suretiyle popülist bir karakterde geliştiklerini öne sürerek Popülist İslam'ın "efsanevi bir geçmiş ve ütopik bir gelecek" tasarımından yola çıkarak kitleleri motive ettiğini söyler.

Büyük ölçüde biraz sonra değineceğimiz Ernest Gellner'in kavramsallaştırmasından yola çıkan Sarıbay, Elitist İslam'ı şehir alimlerinin iştigal ettiği din olarak tanımlar. Bu alimler genellikle ticaret burjuvazisinden devşirilme olup büyük bir kısmı ilim ile ticareti birleştiren kimselerdir; —hemen söyleyelim geçmişte Ebu Hanife bunun en tipik örneği sayılır—. Sarıbay bu alimlerin temel özelliklerini orta sınıfların değer ve zevklerini yansıtmak olarak gösterir. Doğal olarak bu değerler düzen, kural, itidal ve kitaptan yana şekillenmektedir. Buna mukabil Popülist İslam ise kuralcı değil, aşırı duygusaldır, kitabî bilgiyi önemsemez, hatta dışlar, kültü önemser ve bu yüzden tekke ve tarikatlara bağlanmayı öne çıkarır.[6]

Sarıbay'a göre Popülist İslam, demokrasi ve medya yanında sivil toplum türünden modern argümanları da yedeğine alarak kimi zaman rijid bir toplum devlet karşıtlığına varmaktadır. Söylemin özünde Tevhid inancı (fikri) olduğundan bu hareket sosyal hayatın tabiatında varolan farklılıkları yok etme amacına yönelmektedir. Çünkü Tevhid fikri tanım gereği "tekil ve homojen" bir dünya tasarımını öngörür; "fundamentalizm hakikatin tekliğine inançtır; bu durumda başkalarına göre hayli sivil toplumcu ve demokrat" görünen İslamcılar'ın farklılıklara dayalı çoğulcu bir toplumsal proje üretmeleri beklenemez. Burada vurgu yapılan nokta gündelik hayatın yeniden inşasına gidilirken, o hayata muhatap olan insan topluluklarının kendilerini kültürel olarak yeniden inşa etmeleri konusudur. Bunun da hakikatin tekliği inancını içeren bir kültüre dayanarak gerçekleşmesi zordur. Zira hakikat tek ise aşkındır; aşkın bir hakikat ise güncelle çatışır, onu dışlar.[7]

Sarıbay'ın efsanevi geçmiş ile ütopik gelecek formülasyonu bizim *Medine Vesikası*'ndan hareketle geliştirmeye çalıştığımız projeden mülhemdir. Çünkü sözünü ettiğimiz Vesika miladi 622 yılında imzalanmış, fakat bugün ve gelecek için bir toplumsal tasarım olarak öne sürülmüştür. Eskiden sosyal bilimcilerimiz bizleri sadece modern dünyanın ezici baskılarına karşı nostaljik zamanlara takılmakla suçluyorlardı.[8] Hatta Sarıbay da müslümanların ümmet ve Asr-ı Saadet argümanlarını "geçmişin yüceliğine duyulan özlem"[9] şeklinde tanımlamaktaydı. Medine Vesikası'nın güncelleştirilmesinden sonra müslümanların altın çağı diye tanımlanan efsanevi geçmişlerine ütopik bir gelecek eklenmiş oldu. Tabiî ki burada sosyal bilimcilerimizin bilmediği bir husus var; o da ister hukuk (fıkıh), ister tefsir, ister kelam, tasavvuf veya hadis olsun, müslümanlar tarih boyunca meşruiyetlerini daima Asr-ı Saadet'in tatbikatında aramışlardır. Bu epistemolojik bir zorunluluk olduğu kadar fıkıh üsulü ile ilgili zaruri bir metodolojik vaziyettir. Çünkü herhangi bir fetva veya içtihadın meşruiyeti ancak *Kur'an*, *Sünnet* veya Sahabe içtihadıyla desteklenebildiği ölçülerde mümkündür. İmam Malik veya Ebu Hanife, "benim içtihadıma aykırı bir Hadis ile karşılaşırsanız, sözümü alıp duvara çarpın" dediklerinde, efsanevi bir geç-

mişe, ya da nostaljik bir altın çağa dönüşü değil, hukuki meşruiyet ve usul ile ilgili genel bir metodolojiden söz etmekteydiler.

Aşkın bir hakikatin güncelle çatışması varsayımı bütünüyle İslam'ın gündelik ve tarihsel tecrübesinin yanlışladığı bir düşüncedir. Diğer bütün dinlere nazaran güncelle ilgisi en yoğun olan din İslamiyet'tir. Hadis ve fıkıh literatürü bunun somut örneklerini teşkil eder ki, fıkhın sahasına giren her konu aşkına referansı olan bir güncelin düzenlenmesiyle ilgili hükümler içermektedir. Bu, aynı zamanda Tevhid inancının farklılığa kapalı olduğu, bütün dünyayı tekil bir temelde homojenleştirmek istediği yolundaki iddianın da geçersizliğine işaret etmektedir. Eğer bu iddia doğru olsaydı, İslam tarihinde İslam dininden başka hiçbir dinin varlığını sürdürme imkânı olmaz, hatta İslam'ın içinde çok sayıda farklı mezhep teşekkül edemezdi.

3. ***Siyasal İslam-Kültürel İslam:*** Son yıllarda gerek dünyada gerek Türkiye'de en çok sözü edilen kavramsallaştırmadan biri Siyasal İslam-Kültürel İslam'dır. Bu konuda Oliver Roy'un yazdığı kitap modern zamanlara mahsus olmak üzere İslâmî hareketlerde varolan temel bir ayırımı esas alıp İslam'ı bir din olmak yanında bir siyasal ideoloji olarak da alıp toplumsal dönüşümü siyasete ve siyasal iktidara endeksleyen Siyasal İslam'ın çağdaş tecrübesi üzerinde durmaktadır. Roy, Siyasal İslamcılığın hızlı bir gelişme içinde olduğu gerçeğini kabul eder. Ona göre bu hareketler gerileyeceğine güçlenmektedirler ve birçok ülkede iktidara gelmeleri de mukadderdir. Ancak Siyasal İslam'ın elde edeceği bir iktidarın hukuk alanında yapacağı köklü değişimlerden öte bir projeye sahip olacağı beklentisi içinde olmamak lazım. Çünkü Siyasal İslam sonuçta modern dünyanın kötü bir kopyasıdır; şeytan diye tanımladığı kötülüğü Batı tanrısında arar, ama kendi içinde giderek genişlemekte olan entellektüel ve manevi yoksullaşmanın farkında değildir.[10]

Benzer bir kavramsallaştırmayı Türkiye şartlarında Nilüfer Göle geliştirdi. Onun temel ayırımı Siyasal İslam-Kültürel İslam olmak üzere iki kategoriye dayanmaktadır. Nilüfer Göle, Siyasal İslam'ı, eyleminde iktidarı ele geçirmeye öncelik veren, değişimi yukarıdan aşağıya, sistem değişimi olarak tanımlayan Batılı emperyalist güçler karşısında İslami kimliğini ve bağımsızlığını savunan devrimci İslam olarak tanımlar. Kültürel İslam ise farklıdır ve bunun siyasi bir boyutu olmadığı anlamına gelmez. Ancak öncelik devlete değil bireye verilmektedir. Yeni bir sistem kurulmasından ziyade iç dünyaların değiştirilmesi, kuşatılması öncelikli hedeftir. Kültürel İslam eğilimi İslam'ın siyasileşerek fakirleşmesinin, dünyevileşerek kutsallığından kaybetmesinin önünde durmak istemektedir. Bir anlamda kültürel yön İslami kimliğin oluşturulmasına, insanı ve toplumu dönüştürücü değer ve bakış açısının saptanmasına katkıda bulunmaktadır.[11]

Bir dinin kendi ilahiyatı, itikad esasları ve hatta fıkıh (hukuk) çerçevesini de içine alacak kadar genişletilmediği sürece bu türden bir ayırımın kullanışlı olabileceğini kabul edebiliriz. Nihayet Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh'tan bu yana içine girdiğimiz modern süreçte, siyasal iktidarın elde edilişi ve toplumun dönüştürülmesiyle ilgili ana tartışmanın bu iki eksende sürdüğünü müşahede etmek mümkün. Bir başka vesile ile ifade ettiğim gibi, toplumun aşağıdan yukarıya "İslami kültür"le mi, yoksa yukarıdan aşağıya "İslami siyaset aygıtı devlet"le mi dönüştürüleceği tartışmasında orta yolu sadece tek bir istisna temsil edebilmiştir ki, o da İmam Humeyni'dir.

Kullanılan sözkonusu model açıklayıcı olmakla beraber, dayanaklarını teşkil eden anahtar terimler, yani "siyaset" ve "kültür" dolayısıyla geniş ölçüde eleştirilere açıktır. İleride (Bilgi ve Hikmet, 12. sayı Güz-1995/İnşaallah) daha ayrıntılı olarak üzerinde durmaya çalışacağımız gibi "siyaset" müslüman insanın algı dünyasında meşru ve gerekli bir semantiğe sahiptir. Bir müslüman hareketin siyasi taleplerle ortaya çıkması dinde varolan önemli bir boyutun öne çıkarılması ve modern zamanlarda siyasi ve hatta maddi hayatın dışında tutulmuş müslüman cemaatlerin siyasi taleplerde bulunması demektir ki bundan daha tabiî bir şey olamaz. Ancak elbette Siyasal İslam'dan kastedilen İslamiyet'in sadece siyasete ve devlete endekslenmesi olgusudur ki, bunun eleş-

tiriye açık olduğu ortadadır. "Kültür" terimi de modern bir terim olup, homojenleştirici, dünyevileştirici ve uluslaştırıcıdır. Bu anlamda Siyasal İslam'a karşı Kültürel İslam'la çıkmak çok da makul değildir. Zira modern anlamında kültür merkezi iktidarla çok yakından bağlantılı olup, devletin kurucu ve yekpareleştirici temel unsurudur.

Bu durumda sözkonusu modern fenomeni açıklamak üzere başka kavramların kullanılmasına ihtiyaç var. Ben bir başka çalışmamda Resmi İslam ve Sivil İslam kavramsallaştırmasının kullanılmasını önermiştim.[12]

. Kısaca özetlemek gerekirse doğrudan bir devlet projesine dayanan Resmi İslam bir Tanzimat geleneği olarak tanımlanabilir. Çünkü çok yönlü sorunların tek çözümünü devlette ve devletin ele geçirilmesinde görür ve bütün performansını devleti ele geçirme noktası üzerinde yoğunlaştırır. Bir başka husus Resmi İslam, İslam bilginlerinin tecviz etmediği, resmi bir din görüşüne muhtaçtır; çünkü kamusal alanı iktidarı elinde tutan müslüman zümrenin İslam anlayışlarına göre düzenlemek zorundadır, aksi halde modern olma vasfına sahip olamaz. Bundan tabiî olarak totaliter ve baskıcı bir siyasal model çıkar. Sivil İslam ise, siyasetin önemini ve insan hayatındaki temel fonksiyonlarını görmezlikten gelmemekle beraber, proje olarak hareket noktasını *iman* ve *ümmet* kabul eder. Allah'ın iradesinin tecelli ettiği bir alan olarak Ümmet, devletin önünde ve üstündedir. Ümmet aynı zamanda İslam'ın çokluğunda birliği ve birleştiriciliği temsil eder. Kalkınma, askerî ve maddi güç tedarik etme gibi konulara değil, hayatı bir bütün olarak kavrayan epistemolojik konulara öncelik verir. Ana yönelimi modern dünya ile ekonomi ve teknoloji alanında rekabet değil, modern dünyayı farklı bir referanstan hareketle aşabilme gücünü gösterebilmektir.

4.Yüksek İslam-Halk (Volk) İslam: Bu çalışmada üzerinde durmak istediğimiz son kavramsallaştırma Ernest Gellner'in geliştirdiği model olacaktır.[13]

Gellner, İslam'ın modern dünyada takındığı özgün tutumu belirlemek için diğer dinlerin dünyasında kısa bir gezinti yapar. Bu gezinti sonunda elde ettiği sonuç, diğer bütün dinler ve kadim gelenekler modernlikle bir şekilde uzlaşma yolunu bulurlarken, İslam'ın farklı bir konumda tutum belirleme direncini gösterdiği hususu olur. Sözgelimi Hıristiyanlık'a baktığımız zaman bu dinin tarih içinde din adamları tarafından değiştirildiğini; modern dünyanın bütün taleplerine uyum sağlamak için özünden çok şeyler kaybetmeye razı olduğunu görürüz. Taoizm'in ve Konfüçyanizm'in hüküm sürdüğü Çin'de seküler bir inanç egemenliğini ilan etmiş ve dinî liderler safdışı kılınmış durumdadır. Hind'de astrolojinin varlığını sürdürdüğü doğru olmasına rağmen, devlet ve seçkinler halk dinine karşı en azından tarafsız, hatta sekülerlikten yana bir tutum içinde bulunuyorlar. Yahudilik'in bu olayda sözünü etmek bile gerekmez; zira İslam kadar otantik değil. Yayılma ve başka dinlerden insanlara yahudiliğin inanç esaslarını tebliğ etme gibi bir derdi ve isteği yok. Yahudiliğin yahudi olmayanlara sunma iddiasında olduğu bir mesajı mevcut değil.

Bu geniş yelpazede sadece İslam farklı bir konumda ve iddiada bulunuyor. Çünkü özünden hiçbir şey kaybetmeden varlığını sürdürebilmekte olan tek dinî öğretidir; bunu da İslam'ın içinde modernite ile uyuşabilir *Yüksek Kültür* aracılığıyla koruyabiliyor.

Ernest Gellner, hayli açıklayıcı olduğunu düşündüğü kavramsal modelini İslam'ın kendi içindeki otantik bir bölünmeye değil, mezhepler dışında kalan tarihsel tecrübesinin ortaya çıkardığı farklılığa dayandırır:

İslam ilk ortaya çıkışıyla birlikte erken ve hızlı bir başarı kazanmıştır. Bu, onu Hıristiyanlık gibi yabancısı veya düşmanı olduğu bir devlete bakarak kendini tanımlama türünden bir zorunluluktan uzak tutmuş önemli bir amildir. İslam'da niçin devlet-cami ikileminin çıkmayışının sebeplerinden biri budur. Burada hemen İslam'ın tarihsel bir tecrübeye girişmeden önceki teşekkül aşamasında gerek Kur'an'ın gerekse Hz.Peygamber'in dünyevi iktidar dışında kalan ruhani bir otoritenin teşekkülüne mani hükümler vaz'ettiklerini hatırlatmak gerekir. Bu şu demektir: İslam tarihi zaten başka şekilde olamazdı; çünkü tarihin sosyal ve maddi şartları değil, dinin tarihi dönüştüren ilkeleri ümmetin hayatında belirleyici ol-

muştur.

Gellner, İslam'ın en ilginç özelliğini bilgelerin Yüksek İslamı ile Halkın İslamı arasındaki iç bölünmede görür. Bu ikisi arasındaki çizgi pek kesin olmamakla beraber, "siyasal bir merkezden etkinlikle yönetilen bir ülkeyle, yerel kabileler ve önderlerinin denetimindeki bir ülke arasındaki sınıra" benzetilebilir. Gellner'e göre bu bölünme bir tür iki din arasındaki ayırım gibidir —burada Hıristiyan mezheplerinin her birinin otantik anlamda ayrı bir din olması hususunu hatırlayabiliriz— . "Yüksek İslamı izleyenler kentli bilgelerdir; genellikle ticari burjuvazi arasından devşirilmişlerdir; sıklıkla ticaret ve bilgeliği bir arada yürütürler. Kentli orta sınıfların doğal tercih ve değerlerini yansıtırlar. Bu değerler düzen, kurallara uyma, sabır ve öğrenimi içerir. Histeri ve coşkulu aşırılıklara, dinin ses ve görüntüyle aşırı desteklenmesine tepkiyi de birlikte getiren değerlerdir bunlar. Bu Yüksek İslam, İslam'ın katı tektanrıcı ve şeriata dayalı (nomokratik) doğasını özellikle vurgular. Tanrı ile insan arasında aracılık işlevi görmeye kalkışan savların yasaklanmasına özen gösterir; arınmacılık ve ana kaynaklara sıkı sıkıya bağlılık yönsemesini benimser."

"Halk İslamı ise çok farklıdır. Bu sınıfa bağlı bir kişi okuma yazma bilmesi durumunda bunu bilgi için değil "büyü" amacıyla (muska yazmak gibi) kullanır. Halk İslamı öğretiden çok büyüyü, yasalardan çok dinî coşkuyu vurgular. Kırsal kesimler için yazının büyüsel amaçlar bakımından bir işlevi var. Aracılardan kaçınmak bir yana, Halk İslamı gerçekte aracılara dayalı olarak kurumsallaşmaktadır. Halk İslamı'nın en belirleyici kurumu, veli kültüdür. Veliler, çoğu zaman yaşayan kişiler değil, artık yaşamayan kişilerdir (bu babadan oğula sürüp giden bir kurumdur). Bu inanç biçimi genellikle tekke, zaviye ya da uhuvvet kurumları diye bilinen velilik şeyhlik dergahlarında göze çarpıyor."[14]

Gellner İslam'ın modern topluma katılımını Yüksek İslam'ın gösterdiği yeni performansta bulur; çünkü temel özellikleriyle modern toplumun merkeziyetçi doğasına uygun düşmektedir. Yüksek İslam, bireylerin ve grupların merkezî kültüre katılmasını sağlayan okur yazarlığı teşvik eder, bu her iki olgu sanayileşmenin doğurduğu sonuçlardır. Yüksek İslam, merkeze yakın, kitabî, kentli ve kuralcı kimliğiyle, heterodox, sözlü geleneğe bağlı, göçebe ve düzensiz Halk İslamı'na galebe çaldıkça müslüman dünyada modernleşme süreci hızlanacaktır.

İlk gözlemlerden hareket edildiğinde genelde işleyen süreç bu tezi doğrulamaktadır. Çünkü uluslaşmanın sanayi toplumunun bir sonucu olması gibi Yüksek İslam da modernleşmeyle birlikte güçlenerek Halk İslamı'na galebe çalmak istemektedir. Ancak bu tezin doğruluğundan tam olarak emin olacak henüz yeterli tecrübeye sahip değiliz. Görünen o ki, Yüksek İslam müslüman toplumları dönüştürücü bir misyon görmek isterken, istemediği halde Halk İslamı tarafından da dönüşümlere uğramaktadır.

Yüksek İslam'ın yüklendiği uluslaşma misyonu sanayi toplumunun bir tercihi ve ürünüdür; İslam'ın yüksek kültürü Batı'da uluslaşmanın gördüğü fonksiyonları görmektedir ve bu sayede İslam kendine özgü biçimiyle modernleşmeye katılmaktadır. Bu İslam'ın milliyetçi ve modernleştirici karakteri en belirgin şekillerde siyasal akımlarda ve özellikle müslüman aydınların geliştirdiği profilde kendini göstermektedir. Ulusçuluk modern topluma gerekli türdeşliği sağlamakta ve geleneksel insanın sonsuz farklılığını ve yerelliğini ortadan kaldırmaktadır. Bunu da insanın kimliğini kültüre bağlamakla yapar.

Yüksek İslam'ın kültürü ulusçuluk gibi merkezileştirici, türdeşleştirici ve rasyonalize edici bir rol oynar; yerel deneyimleri, şeyh, cemaat vb. dinî geleneksel olguları tasfiye eder. Geçmişte bir devlet dini olarak İslam dinin coşkulu bir söyleme bürünmesine, Kur'an ve Sünnet'in genel çerçevesini aşan heterodox eğilimlerin güçlenmesine ve tabiî aracıların meşrulaştırılmasına direnmiştir. Burada da durup bir noktanın altını çizmekte yarar var: Kitabî İslam'ın en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye, Muhammed İbn Abdulvahhab ve onların 20. yüzyıldaki izleyicilerinin ana iddiaları, müslüman toplumlarda siyasi iktidarların tam aksi bir tutum içinde oldukları yönündedir. Buna rağmen Abduh'tan bu yana işleyen süreçte Gellner'in işaret ettiği Yük-

sek İslam'ın modernliği güçlendirdiği doğrudur; çünkü ancak bu sayede İslam motive edici, meşrulaştırıcı bir araç oluyor, aynı zamanda bir ulus devletin sosyal mutabakatını sağlayan kurucu bir unsuru şeklinde tanımlanıyor.

Gellner'in kavramsallaştırmasıyla ilgili son söyleyeceğimiz şu: Özellikle Osmanlı tarihi bağlamında Halk İslamı'nın genel söylemi şeklinde gösterdiği tasavvuf ve kurumsal tezahürleri tarikatların Çevre yanında yer almakla beraber Merkez'le de iyi ilişkiler içinde olduklarını söylemek gerekir. Devletin aktif kurucu unsurlarından biri hiç şüphesiz Sufi hareketler olmuştur ve padişahlar da çoğu zaman tasavvufi hareketlerle aralarını iyi tutmaya özen göstermişlerdir. Sözkonusu kavramsal modeli sarsan bir başka husus, özellikle Nakşibendiliğin bu yüzyılın başından beri siyasi anlamda da bir muhalefeti sürdürmüş olmasıdır. Bugün de İslami uyanış hareketlerinin önemli odaklarından biri, giderek sözlü söylemlerini Yüksek İslam'ın referanslarıyla tashih ve teyid eden tasavvufi tarikatlardır.

Kitabî İslam-Ümmî İslam ya da
Kitaba dönen Ümmet'in tarihsel yükselişi

İslam tarihi ve müslümanların bu tarihte yaşadığı tecrübeyi anlamak için başka açıklayıcı kavramlara ihtiyacımız var. *Çevre-Merkez, Yüksek-Volk, Elitizim-Popülizm, Kültürel-Politik* vb. kavramlar bir başka kültür ikliminin kendine özgü şartlarında ortaya çıkmışlardır. Sınırlı amaçlarla kullanıldıkları takdirde açıklayıcı ve kullanışlı olabilirler; ama İslam gibi bir alem tasavvuru ve bütüncül bir hayat biçiminin epistemoloji ve itikad esaslarının şekillendiği mahrem alanları tanımlayacak ve *ed-Din* olan bir dini kategorilere ayıracak kapsamlarda geniş tutulacak kadar kullanıldıklarında burada biraz durup düşünmek lazım. Çünkü dinin metafizik, ahlâkî, tarihsel ve güncel realitesini ne ölçülerde ve doğru olarak açıklayabildikleri tartışma konusudur. Belki de temeli *vahy, hikmet* ve *irfan* olan bir dinin maddi ve maddi olmayan tezahürlerini açıklayabilmek için bu dinin yine vahy, hikmet ve irfan hazinelerinden devşirilmiş anahtar terimlere başvurma zarureti var.

Bizim bu bağlamda önereceğimiz iki anahtar terim *"Kitap" ve "Ümmilik"*tir.

Kitap, gündelik kullanımının ötesinde "el-Kitab" olarak ele alındığında Kur'an-ı Kerim'i ifade eder. Kur'an, son vahy kitabı olup Allah'ın insana seslendiği ilahi kelamdır. Vahyin gelişinden sonra bu Kelam'ın hayat üzerinde akmaya başlamasıyla birlikte ruhun kendi hakiki kökünü arayışında, zihnin varlığı kavrayışında ve eylemin dünyayı içeren ilişki biçimlerinin tümünde köklü değişiklikler meydana gelmiş, bu Kelam'ın ilham ve yönlendirmesiyle tarihin sahnesine adına *Ümmet* dediğimiz yepyeni bir kurucu özne giriş yapmıştır. Ümmet'in çok yönlü hayatında mekana ve şehre ait medeniyetler, ruha ait irfan, zihne ait kelam ve hikmet (felsefe), davranışların dünyasına ait fıkıh; kısaca İslam tarihinde çiçeklenen bütün maddi ve maddi olmayan, yazılı ve sözlü ürünler bu Kitab'ın ilham ve meşruiyetiyle varlık alanındaki yerlerini alabilmişlerdir. Şu gözden kaçırılmaması gereken bir husus ki, *İslam ümmeti* çok geniş bir yelpazede ve çoğulcu mahiyette tarihe katılırken her bir yelpaze ve oluşumun, fırka ve mezhebin yaptığı Kur'an'ı suistimal etmek değil, meşruiyetini Kur'an'a dayandırarak varolabilmek ve temel yönelimi Allah'a doğru bir yürüyüş olan tarihe katılmaktır. Kur'an'ı manipüle etmek suretiyle varolma yolunu seçenlerin yeri bugün sadece mezhepler tarihini konu alan kitapların ilgilileri tarafından okunan metruk sahifelerindedir.

İnsanlar ve tabiî ki müslüman fırkalar arasında vukubulmuş ve halen sürmekte olan ihtilaflarda kuşkusuz son hükmü din gününde (*Yevmü'd-Din*) Allah verecektir; ama beşerin süren tarihinde ma'sumiyetin ölçüsü olan Ümmet de hükmünü vermiştir. Ümmet'in icmaı olan *Örf*, İslam irfanı ve ma'ruf olanın tarihe ve hayata katılmasıdır. Şu halde İslam bakış açısından olup biten herşeyin doğruluk derecesini Ümmet'in süren örfünde aramak gerekir; bu örf Kitap'tan neş'et eden hikmet ve irfanın ete kemiğe bürünmüş halidir. Bu ya *lisan-ı hal* ile olur (geniş aile örneğinde olduğu gibi); ya *sözlü/şifahi anlatım*la olur (ümmî halkın irfanı gibi); ya da *yazılı bir miras* olarak nesilden nesile intikal eder (kitap, risale vb. yazılı kaynaklar gibi).

İslam tarihinde Kur'an, Hakikat gibi farklı şekillerde tezahür etti; nasıl tabiattaki her bir varlık mertebesi ve bu mertebelerde varoluşunu sürdüren her bir fenomen Hakikat'ın bir başka yüzü ve tezahürü ise, Kur'an'ın her bir ayeti ve her bir mesajı farklı bir tezahür, farklı bir tecellidir. Zihinler bu farklı tezahür ve tecellilere ayarlı olduğu sürece irfan (kültür?) çoğulcudur. Kitabı yazılı bir metin olarak ele alıp da ondan somut hükümler çıkaran bir bilgin ile mesajı kendi arifane ve şiirsel anlatımıyla hayatına geçiren sıradan bir halk adamı arasında farklı epistemolojiler yok, aksine bir ve aynı olan Kitap'ın farklı tezahürleri var. Ümmetin büyük bir bölümü tarihte ümmi olmuştur, ama ümmilerin yine büyük bir bölümü arif de olmuşlardır. Ümmilik cehalet değil, bir ümmetin ruh, zihin ve sosyal hayatını inşa eden Kitap'la olan doğrudan irtibatı, yalınkat içselleştirilmiş sadakati, saf bağlılığıdır.

Burada araştırmaya mevzu olan temel ilişki *Kitap* ile *Ümmet* arasında vukubulup sürmektedir. Bu anlamda *lisan-ı hal*, *sözlü* ve *yazılı* irfan arasında mahiyet farkı değil, anlatım ve form farkı aranabilir ancak. Sözgelimi Yunus Emre'nin dili ile Mevlana Celaleddin'in sofistike söylemi, Karacaoğlan ile Baki'nin şiiri arasında epistemolojik bir kopuştan bahsedilemez. Yunus ve Karacaoğlan da Mevlana ve Baki de Kur'an'ın farklı anlatımlarda tezahür eden mesajını seslendirmişlerdir. Bu, şiddetli görünen görüş ayrılığına rağmen İbn Teymiye ile Muhyiddin İbn Arabi arasındaki tartışmanın özüyle ilgili de öyledir. Batılı sosyoloji ve siyaset biliminin temel kavramları açısından baktığımızda Yunus Emre ile Molla Kasım ilginç bir karşıtlık teşkil eder. Bu açıdan Yunus Çevre, Popülist, Kültürel ve Halk İslamı'nın, Molla Kasım Merkez, Elitist, Siyasal ve Yüksek İslam'ın temsilcisi görünür. Gerçekte ise Yunus gibi büyük bir irfan adamını Molla Kasım fıkıhla tamamlayan sembolik bir tiptir. Burada serazad dünyanın kanatları olan irfanı ve hayatın sürmesini sağlayan hükümlerin, kural ve hududun bilgisi olan fıkhı birbirine karşıt değil, tam aksine biri diğerini tamamlayan iki önemli geleneksel bakış açısı şeklinde görmek gerekir. Biri ruhun zaptetedilemez engin dünyasını, diğeri sosyal ilişkilerin kural yönünü temsil eder. Her ikisi de gereklidir ve nihayetinde gerekli olduklarını dile getiren bizzat büyük arif Yunus'tur. Yunus'a göre Molla Kasım dışarıda değil, kendi içindedir; arifin özeleştiri (*Muhasebe-i nefs*) yapmasını sağlayan zihnin bir başka yönüdür. Molla Kasım, Yunus'a daima geçerli ve zorunlu kurallar dahilinde kalmayacak olursa irfan denizinde boğulacağını hatırlatır; Yunus da Molla Kasım'a kuralları içleri hakiki özlerinden, hikmet ve maksatlarından boşaltılmış, katılaştırılmış kalıplar olarak değil, fakat yaşayarak ve ruhen tecrübe ederek, yani bizzat denizde öğrenmenin onların gerçek maksatlarına uygun olduğunu söyleyerek karşılık verir. Yunus, fakih olmadığı halde bu söylemiyle aslında fıkhın özü ve ruhu olan Mekasidü'ş-şeria'ya (*Şeirat'ın maksatları*) atıflarda bulunmaktadır. Bu her ikisi de doğrudur ve herhalde dengeyi sadece birinin aleyhine değiştirmek doğru olmaz. Yunus kendini Molla Kasım'ın aynasında görür; o aynada gözüne ilişen pürüzleri, yanlışlıkları gidermeye çalışır. Çünkü Yunus'a "*Bir Molla Kasım gelir*" diye hatırlatmada bulunan yine Yunus'un kendisidir.

O halde burada Yunus, geleneksel, şifahi ve halka ait *Ümmi İslam*'ı, Molla Kasım kural, hüküm ve yazılı olana atıf olan *Kitabi İslam*'ı temsil etmektedirler. Bir ölçüde bu ayırıma Gazali vb. sayısız bilgin ve bilgenin işaret ettiği *Havass-Avam* ayırımı gözüyle de bakabiliriz. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu ayırımın birbirinden tümüyle kopmuş veya koparılmış sosyal ve kültürel sınıflara değil, fakat tamamen entellektüel algı ve kavrayış düzeylerinde insanlar arasındaki beşeri/fıtri farklılığa olan göndermedir. Batı'da ise herkesin bildiği gibi sosyal sınıflar otantiktir, birbirlerinden kesin olarak ayrılmışlardır, herşeyleri farklı ve yabancıdır.

Havass-Avam ayırımının bilginin farklı düzeyleri bakımından büyük bir önem taşıdığını en iyi İbn Tufeyl'in işrak felsefesinde görüyoruz. İbn Tufeyl'in roman kahramanı Hayy ibn Yakzan, insan elinin değmediği tabiatın çevresinde Hakikat'le yüzyüze geldikten sonra, peygamberlerin niçin bu Hakikat'i yalın ve çıplak olarak halka anlatmadıklarına hayret eder; ama bir sonra fıtratın farklılığını öğrenip peygamberlerin doğru bir

talimde bulunduklarını teslim ve teyid eder.

Elbette belli bir zamandan sonra Ulema, Resmi Toplum'un bir parçası konumunda iş görmeye başladı; Seyfiye ve Kalemiye ile devletin üç sac ayağından biri olma rolünü kabul etti. Ancak bugünkü İslam'ın sosyal kökleri devlet değil sivil toplumun heterojen katmanlarıdır. Ulema Cumhuriyetle birlikte kesildi; Cumhuriyet'in uleması laik/seküler aydınlardır; bu da geleneksel bir yapının form değiştirerek varlığını sürdürmesi olarak görülebilir. Orta zamanlardan beri bütün İslam dünyasında Kitabi İslam'ın tarihteki öncüleri aslında Ümmi İslam'ın sosyal ortamında neşvünema bulmuşlardır. Belli bir süre bu öncüler halktan kopmuşlarsa da, mesela İbn Teymiye ve Muhammed bin Abdulvahhab Volk İslam'ın olduğu kadar Yüksek İslam'ın da dışındadırlar.

Bir başka açıdan İran'a baktığımızda Kum'un uleması bu tasnifte heçbir yere oturmuyor. Kum medreseleri Kitabi İslam'ın en güçlü odaklarıdır; buralarda anlam kadar lafza ve kurallara da önem verilir, ama aynı zamanda bu medreseler irfani hayatın sürdüğü mekanlardır ve sonuçta Volk İslam'ın potansiyel gücünü harekete geçirerek Resmi Toplumu alaşağı etmişlerdir; şimdi de bu toplumun inisiyatifini ellerinde tutmaya devam etmektedirler. Türkiye örneğinde de tarikatların çoğunlukla muhalefetin öncüleri olduğu hususuna daha önce işaret etmiştik.

Mevcut durumda —nahif de olsa— İslam'ın ulema geleneğini sürdürmekte olan fakihler, gazete ve dergilerin "Fıkıh Köşeleri"nde ve özel olarak bu amaçla telif edilmiş kitaplarda halktan gelen sorulara cevaplar veriyor, pratik çözüm yolları göstermeye çalışıyorlar. Hayrettin Karaman, Halil Gönenç, Sadrettin Yüksel, Mehmet Er, Yusuf Kerimoğlu, Faruk Beşer, Ahmet Şahin vb. zatların fıkıh alanındaki faaliyetlerini kısmen de olsa Ümmi İslam diyebileceğimiz müslüman halkın soru ve çözüm istekleri yönlendirmektedir, Bu, Ümmi İslam'ın Kitabi İslam'la bir kere daha olumlu bağ kurması ya da bir başka ifade ile Ümmet'in Kitap'a dönmesidir.

Kitabi İslam ile Ümmi İslam birbirlerinden bağımsız iki alan veya özerk kategoriler olmâdıklarına göre, Kitabi İslam'ın modern zamanlarda ve bundan sonraki tarihte oynayacağı rolü anlayabilmek için Ümmi İslam'ın yönelim ve davranışlarına bakmak ve bir süre daha beklemek gerekecek. Resmi toplumlar ve özellikle aydınlar ümmeti modern dünyaya eklemlemek için her çareye başvurmak isteyeceklerdir. Ama Ümmi İslam, Kitabi İslam'ı doğru olarak içselleştirdiği oranda son üç yüz yılı utanç verici yenilgiler ve büyük acılarla geçmiş İslam ümmetinin hayata ve tarihe dönüşü mümkün olacaktır. Bu, 1400 senedir iman etmiş bir ümmetin *"yeniden iman etme"*si, Kitap'la arınmaya ve yükselmeye başlamasıdır. ❑

NOTLAR:

1. Bu konuda kısmen daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahy-Akıl İlişkisi*, 1994, İstanbul ve *Nuhun Gemisine Binmek*, 2.Bsk., 1994.
2. "Modern durum" modernlikle ilgili çeşitli yaklaşımlardan birine ve belki de en kullanışlı olanına bir atıftır. Her ne kadar "durum" nitelemisini Lyotard "Postmodernizm" için kullanıyorsa da (Jean-François Lyotard, Postmodern Durum, çev. Ahmet Çiğdem, 1990, İstanbul, s.10) gerçekte modernliğin kendisi de ne tarihsel bir kaçınılmazlık ne beşer türünün önüne geçilemez bir kaderi olduğu: dan sadece belli tarihsel ve zihni altüst oluşların sonucunda ortaya çıkmış ve en çok askerî ve siyasi-bürokratik gücün kullanımıyla everensel ölçeklerde yaygınlık kazanmış bir "durum"dur. Daha geniş bilgi için bkz. *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, 1995, İstanbul.
3. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 1991, İstanbul, s. 20.
4. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 1991, İstanbul, s. 145-146.
5. Şerif Mardin, *Age.*, s. 154.
6. Ali Yaşar Sarıbay, *İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı*; Birikim, Mart-1993, sayı: 47, s. 16.
7. A. Yaşar Sarıbay, *Agd.*, s.17.
8. Bkz. Binnaz Toprak, *İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel*, *Toplum ve Bilim*, 29/30 Bahar-Yaz, 1985, s. 145 vd.
9. A. Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam*, Toplum ve Bilim, 29/30 Bahar-Yaz, 1985, s. 53. Benzer bir yaklaşım için bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, 1991, İstanbul, s. 104.
10. Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, 1994, İstanbul, s. 47 vd.
11. Nilüfer Göle, Age., s. 105-106.
12. Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek*, s. 82 vd.
13. Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, çev. Bülent Peker, 1994, Ankara, s. 23 vd.
14. E.Gellner, Age., s. 25-26.