

bu sayıda...

Son yıllarda birbirinden bağımsız görünen bir dizi gelişme, İslâmiyet'i ve İslâmiyet'in Ortadoğu ve Mağrib toplumları için önemini hem akademik hem de siyasal kamuoyları için zorunlu bir tartışma konusu haline getirdi.

Bir yandan, akademik düzlemde kendisi de genel olarak bilimsel söylemlerin iktidar ilişkileri ile içiçeliğini gösteren bir bilim eleştirisi bağlamında yer alan Şarkiyatçılık eleştirisi, İslâmiyet ve Ortadoğu toplumları hakkında üretilmiş açıklamalar hakkında derin bir kuşkunun doğmasına yol açtı. Böylelikle, Ortadoğu toplumları ve İslâmiyet'i düşünmek için yeni terim ve yaklaşımlar aranırken, İslâmî toplum ve hareketlerin kendi kendilerini tarif ve ifade edişleri daha ciddiye alınmaya başlandı. Bu ise İslâmiyet'in özgüllüğü sorununu tartışmaların odak noktasına yerleştirdi. Ancak, İslâmiyet'in kendine özgüllüğünü vurgulamak adına, kendileri, ister istemez Batı kökenli düşünsel pratiklerce üretilmiş kavramlarla beslenen araştırmacıların dili ile araştırma konusu olan İslâmiyet'in dili arasında mutlak bir kopukluk (birbirlerine çevrilemezlik) olduğunu iddia etmek, geleneksel Şarkiyatçılığın, bütün İslâmî toplumların tarihini, kendisi tarih-dışı bir özün tezahürüne indirgeyen kültürcü söylemine geri dönme tehlikesini barındırıyor. Diğer yandan, belli bir açıklama sisteminin evrenselleştirilmesi, bu açıklama sistemini üretmiş olan toplumsal oluşum ya da sınıfların, araştırmanın konusu olan toplumsal oluşumlara yönelik iradesini meşrulaştırmak tehlikesini, yani Şarkiyatçılık eleştirisinin işaret ettiği emperyalizm ile Ortadoğu araştırmaları ilişkisinin yeniden üretilmesi tehlikesini barındırıyor. Bu açmaz ve bu açmazın bilinci, Ortadoğu ve İslâmiyet üzerinde yapılan ampirik araştırma ve gözlemlerin bile belli bir teorik derinlik kazanmasına, felsefi (epistemolojik) diyebileceğimiz bir tartışma düzleminde sürdürülmesine yol açıyor.

İslâmiyet'in geniş bir kamuoyunun gündeme gelişinde siyasal düzlemde etkili olmuş unsurların en önemlisi, kuşkusuz son yıllarda çeşitli

toplumsal muhalefet hareketlerinin kendilerini İslâmî terim ve simgelerle ifade etmesi ve giderek, bu hareketlerden birinin İran'da toplumsal bir devrime dönüşmesi. Kitlelerin muhalefetlerini, modern kapitalizmin dayattığı açılımları değişik derecelerde reddeden ve sınıfsal çıkarılardan ziyade, dayanışmacı bir cemaat anlayışını vurgulayan İslâmî söylemlerle ifade etmesi, hem modernleşmeci/ilerlemeci/liberal hem de Marksist siyasal programlar için çözülmesi ve anlaşılması güç bir sorun oluşturuyor.

Aziz el-Azmeh'in bu sayıda yayınlanan yazısı, siyasal, akademik bütün bu kayguların kesişme noktasında yer alan bir yazı. İslâmiyet'i "adlandırma düzeyinde varolan bir olgu" olarak tanımlayan el-Azmeh böylelikle, örtük olarak da olsa, hem geleneksel Şarkiyatçılığın kültürücü/özcü söylemiyle hem de İslâmcı söylemle kendi arasına belli bir mesafe koymuş oluyor ve İslâmiyet'in özgüllüğünü, kendisini İslâmiyet'le ifade eden grupların özgül pratik ve ilişkilerinde arıyor. Bu bağlamda en önemli rol, merkezi unsurunu, gücünü küçük ticari sermayeden alan eşraf oluşturulan şehir örgütlenmelerine düşüyor. El-Azmeh'e göre Ortadoğu'da modern siyasal ideolojilerin tarihine bakıldığında göze çarpan şey, Nasırcılık ve Arap milliyetçiliği olsun, Baasçılık olsun, güçlü olabilmiş bütün ideolojilerin hayatîyetlerini sözkonusu şehir eşrafının sağladığı destekten almış olmaları, Aynı kesimin geleneksel, dayanışmacı cemaat anlayışlarını ifade eden İslâmiyet ise, 1970'lere kadar özgün ve özerk bir ideoloji olmaktan çok, adı geçen diğer ideolojilerin zaman zaman vurguladıkları bir öge olmak durumunda. 1970'lerden itibaren İslâmcılığın özerk bir muhalefet ideolojisine doğru evrilmesi ve Arap milliyetçiliği ile giderek derinleşen bir çelişkiye girmesi süreci ise, Arap milliyetçiliği çevresinde örgütlenen merkezi devletin yeni bir patronaj ağı yaratarak, şehirli eşraf tabanına giderek yabancılaşması sürecine tekabül ediyor. Ancak el-Azmeh, şehirli eşrafın İslâmiyet aracılığıyla, ülkeyi giderek kapitalist dünya dolaşım sistemine eklemlenme işlevini üstlenen merkezi devlete karşı dile getirdiği muhalefetin, simgesel düzeyi aşarak gerçek bir siyasal programa dönüşemediğinin altını çiziyor. Farklı terimlerle de olsa, Ali Yaşar Sarıbay'la Nur Vergin de kendi yazılarında değişik İslâmî hareketlerle ilgili olarak bu simgesellik özelliğine dikkat çekiyorlar.

Popüler İslâmiyet'e aynı sorunsal çerçevesinde yaklaşan Nur Vergin, yazısında ampirik bir araştırmanın sonuçlarını değerlendiriyor. Nur Vergin, Ereğli kasabasında Nakşibendi tarikatini benimsemiş kişilerin gündelik hayat ve davranışlar düzeyinde kendilerini tarikat mensubu olmayan kişilerden ayırtıramadıklarını göstererek bir kez daha İslâmî hareketlerin sembolik niteliğine işaret ediyor. Ama Nur Vergin'in yazısının

asıl önemli yönü, modernleşme süreci ile dinsellikteki artış ilişkisi hakkında öne sürdüğü hipotez: Dinsellikte artışı modernleşmede bir gedik olarak yorumlayan görüşlere karşı çıkan Vergin, Nakşibendi tarikatına mensup olmanın, tarikatın gelenekçi söyleminin düşündüreceğinin tam aksine, geleneksel yapıları çözücü bir etkisi olduğunu yazıyor. Bu bakımdan, Nakşibendi tarikatına duyulan ilgiyle simgelenen dinsellikte artış, her ne kadar modernleşme sürecinin anomi yaratan sonuçlarına bir tepki olarak ortaya çıkıyorsa da, modernleşme mantığının öngöreceği çözüme ve yeniden yapılanma olgularının üretilmesine katkıda bulunduğu ölçüde, kendisi bu sürecin bir uğrağı sayılır.

Nur Vergin tarikat mensuplarının kültürel bir grevi andırır siyasal tavırlarına, siyasal düzlemi reddetme eğilimlerine de işaret ediyorsa da, kendisi tarikatların net etkilerinin (modernleşme hipotezlerinin öngördüğü biçimde) toplumsal ve siyasal katılım arttırmak yönünde olacağına inanıyorsa benziyor.

İslâmî hareketlerin siyasal düzlemi reddetme eğilimi, Ali Yaşar Sarıbay'ın yazısında da önemli bir yer tutuyor. Büyük dinlerin birbirlerinden yalnızca ibadete ve sembolizme ilişkin ayrıntılarda ayrıldığını düşünen Aziz el-Azmeh'in aksine, Ali Yaşar Sarıbay, İslâmiyet'in Hinduizmle paylaştığı ve her ikisini de Katolik'lik ve Budizm'den ayıran bir özelliğinin, Türkiye'de MSP hareketini ve onun dinsel tabanını anlamak bakımından önemli olduğunu yazıyor. Bu özellik İslâmiyet'in bir kilise sistemi değil, organik bir dinsel sistem olması. Ona göre organik sistemler, din ile toplum arasında bir özdeşlik ilişkisi gördüklerinden, ayrı ve özerk dinsel örgütlenmelere daha az önem veriyorlar ve dolayısıyla modernleşmenin yol açtığı değişimlere karşı daha az dirençli oluyorlar.

İslâmiyet'in bu özelliği, Ali Yaşar Sarıbay'a göre, Osmanlı'daki devlet-toplum ilişkisinin sınırlılığına katkıda bulunan faktörlerden biriydi, ancak yine de tarikatlar, kısmen bir aracı yapı işlevini görebiliyorlardı. Cumhuriyet bürokrasisinin tarikatları yasaklaması, bunların aracı birer yapı olarak işlev görmesini engelleyerek muhalif bir konuma itti. Ama Sarıbay'a göre, gerek tarikatların etkili bir muhalefeti sürdüreceği örgütlülük düzeyine erişememiş olmalarından, gerekse Sünnî İslâm'ın geleneksel olarak muhalefetten çok yönetimi meşrulaştırmak gibi bir işlevi olmasından ötürü, Cumhuriyet döneminde din, merkezi bürokrasiye alternatif olabilecek bir hareketin oluşmasından çok, merkez-çevre kopukluğunun yeniden üretimine katkıda bulundu. Öyle ki, siyasal düzlemin kendisi, Batıcı ve din düşmanı olduğu için karşı olunan merkezi devlet düzeninin bir parçası olarak görülmeye başlandı. Bu yüzden hâlâ tarikatlar çevresinde örgütlenmiş dinsel kesimin temsilciliğini üstlenen MSP

bir açmazla karşı karşıya kaldı. Tabanının siyasal düzene muhalefetini tekrarladığı ölçüde, modernleşmenin etkilerini "telafi edici" sembolik bir jest olmaktan öteye gidemiyor, ancak etkili bir iktidar alternatifini olmak üzere siyasal düzleme angaje olduğu ve bir programa yöneldiği ölçüde de, taraftarları tarafından düzene teslim olmuş olarak görülüyordu.

Edmund Burke'ün kendisini İslâmî bir söylemle ifade etmiş halk ayaklanmalarının tarihini konu edinen yazısı, Aziz el-Azmeh, Nur Verain ve Ali Yaşar Sarıbay gibi yazarların işaret ettiği İslâmî söylemin "simaes- sel" ya da "telafi edici" niteliğinin nisbeten yeni bir olgu olduğunu düşündürmesi bakımından ilginç. Özellikle 18. yüzyılda, alternatif bir devlet (ya da sehir) yönetimi kuracak kadar siyasal bakımdan 'mücehhez' halk ayaklanmalarıyla, siyasal taleplerini toplumsal yaşamla ilaîli çok genel bir iki dikeyle sınırlandıran çağdaş İslâmî hareketler arasında çarpıcı bir karşıtlık var.

Ali Yaşar Sarıbay'ın da işaret ettiği gibi, bugün taraftarları olsun, muhalifleri olsun İslâmî hareketleri bir din-bilim çatışması bağlamında görüyorlar. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yazısı bu çatışmanın tarihi hakkındaki yerleşik görüşleri sorularan bir değerlendirme niteliğinde. Yerleşik görüşlere göre 18. yüzyılda bilimsel zihniyetin Osmanlı toplumunda yaygınlaşması, İslâmîyet'in devlet katındaki resmî sözcüsü olan ulema tarafından aktif bir biçimde engellenmişti. Oysa Ekmeleddin İhsanoğlu, 18. yüzyılın sonunda, fen derslerinin bizzat medresede yetişmiş ulema tarafından verildiğini, bilimsel ve teknik çalışmaların yine onlar tarafından yapıldığını gösteriyor. Bu bulgulardan hareketle Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı toplumunda din-bilim çatışmasının ancak 18. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktığı sonucuna varıyor.

Ancak bu sonuç, buüne kadar ulemanın muhalefetiyle açıklanan bir olgunun 18. yüzyılda başlayan modern bilimsel eğitimin faydacı ve pragmatik hedeflerle sınırlı kalması ve fizik, kimya gibi "temel bilimlerin" ihmal edilmesi olgunun, nedenlerinin başka yerlerde, büyük bir olasılıkla egemen zihniyetinin yapısal özellik ve belirlenmelerinde aranması ve özellikle de bu zihniyetin içersinde fizik ve kimya gibi disiplinlerin kendilerine konu edildiği varlık alanlarının nasıl bir yer tuttuğunun ve değerlendirildiğinin araştırılmasının gerektiğini gösteriyor.

19. yüzyıl öncesinde, ulema için henüz bir din-bilim çatışması sözkonusu olmamış olabilir ama 19. yüzyıldan başlayarak çeşitli Müslüman düşünürler Batı bilimi ve düşünce akımlarının yaygınlaşmasının İslâmîyet için bir sorun oluşturduğunu sezmeye başladılar. Hayrettin Karaman, bu sorunla ilgilenerek muktedir Batı karşısında İslâm kültürünün yerini

saptamaya çalışan Müslüman düşünürlerin ve görüşlerinin bir dökümünü veriyor. Başlangıçta daha çok münferit tepkiler halinde varolan bu düşünsel çabalar, bugün İslâmî hareketlerin perspektifinden bakıldığında, muhalif bir düşünce geleneğinin uğrakları olarak görülmeye çalışılıyor.

Ali Bulaç'ın yazısı ise İslâmî hareketlerle Batı kültürü arasındaki ilişkinin "dîn-bilim çatışması" şeklinde betimlenmesinin, Batı'nın özgül kültürel gelişmesinin bir ürünü olduğunu hatırlatıyor ve Gazali'de felsefe-din ilişkisinin nasıl tartışıldığından hareketle, modern-öncesi düşünsel tartışmaların bu çerçeve içerisinde düşünülmesine karşı çıkıyor.

İskender Savaşır