

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 8: Batı'da Müslüman Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 8 : Batı'da Müslüman Düşüncesi
Editör : Lütfi Sunar
Yayın No : 19-4
ISBN : 978-975-17-5086-0

1. Basım, 2021

Tasarım : Seyfullah Bayram
Baskı ve Cilt : XXX Matbaası
XXX

© 2020, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 8: Batı'da Müslüman Düşüncesi)

1. Basım: xii + 426 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5086-0

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Batı Düşüncesi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 8: Batı'da Müslüman Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



İçindekiler

Kültür ve Turizm Bakanı Takdimi	vi
Takdim	viii
Sunuş	x
Modern Sosyal Teoride İslam'ın Yeri	1
Lütfi Sunar	
İslam ve Batı: Batı-Ötesi Geleceğin Tarihini Yazmak	29
S. Sayyid	
Dini Çoğulculuğun Var Olduğu Bir Toplumda Yaşamak: Günümüzde Kapsayıcılık Üzerine Müslümanca Bir Bakış	57
Abdullah Saeed	
İslamofobi Çağında Malcolm X'in Siyaset Felsefesini Anlamak	83
Farid Hafez	
Gelenekselci Ekolün Doğuşu, Gelişimi ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri	105
Hüseyin Yılmaz	
Batı'da Tasavvufi Anlayışların Gelişimi ve Güncel Durumu	149
Nurullah Koltaş	

Muhammed Esed'in Çağdaş Düşüncedeki Katkıları ve Etkileri	191
İsmail Çalışkan	
Çağdaş Bir Düşünür Olarak Garaudy ve Etkileri	233
Nermin Hanay	
Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nün (IIIT) Bilginin İslamileştirilmesine Katkıları	277
Yasein Mohamed	
Avrupa'da Revizyonist-Liberal İslam Tartışmaları: "Avrupa İslamı" mı, Avrupa'da İslam mı?	303
Özcan Hıdır	
Amerika'da Müslüman Aktivizmi: Amerikan Müslüman Gruplarının Entelektüel-Siyasal Görüntüsü	337
Ahmet Selim Tekelioğlu	
Batı'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi Kronolojisi	377
Yazarlar Hakkında	414
Dizin	416

Kültür ve Turizm Bakanı Takdimi

Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan İslam dini ve medeniyeti Doğu Avrupa'dan, Güney Doğu Asya'ya, Afrika içlerinden Orta Asya'ya kadar dünyanın farklı kıta ve bölgelerinde çeşitli Müslüman toplumların oluşmasına vesile olmuştur.

Modern çağlara gelindiğinde bu toplumlar kendilerini oluşturan geçmiş düşünce birikimlerinden kopmadan ve ona ek olarak yeni bilgi ve düşünce birikimleri oluşturmaya başlamıştır.

Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) tarafından daha önce basılan ve oldukça ilgi gören “Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce” adlı eser Türkiye, İran, Mısır ve Hint Alt Kıtası olmak üzere 4 ciltten oluşmuş ve çalışmanın her bölümünde geniş, derinlikli ve bütünlüklü bir çerçeve sunulmuştur.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce serisinin devamı niteliğindeki bu yeni çalışma ile de; Kuzey Afrika'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi, Balkanlarda Çağdaş Müslüman Düşüncesi, Güney Doğu Asya'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi ve Batı'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi başlıkları kapsamında araştırmalar yürütülmüştür. Araştırmalar neticesinde ortaya çıkan fikrî birikimin gelecekte oluşturulacak ilişkiler ve iş birlikleri için de bir zemin oluşturacağı değerlendirilmektedir.

21. yüzyılın ilk çeyreğini tamamlamak üzere olduğumuz bu günlerde, başta ulaşım ve telekomünikasyon olmak üzere gelişen teknolojik imkânlar ile ülkeler ya da bölgeler arasında artan ticari ilişkilere karşın dünyamızı saran sorunların çokluğu göz önüne alındığında

toplumların birbirlerini anlamaya hl ne kadar çok ihtiyaçları olduğu görülmektedir. Çalışmanın, bu anlamda, Müslüman toplumlardaki düşünce yapısının ve gelişiminin incelenip anlaşılması yönünde önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

YTB tarafından ülkemiz ile kardeş toplulukların ortak tarih ve kültürel mirasını temsil eden fikr, edeb, felsefi, ilm ve kültürel birikimin korunması ve geliştirilmesi, aynı zamanda genç kuşaklara aktarılması amacıyla kardeş topluluklara yönelik uzun soluklu çalışmalar yürütülmektedir. Müslüman Dünyada ağdaş Düşünce alışması ile de ülkemiz ile benzer tarih ve kültürel dönüşüm süreçleri yaşayan toplumların düşünsel birikiminin sistematik biçimde ele alınarak ilm literatüre aktarılması gerçekleştirilmiştir.

Bu vesile ile gerek ülkemizin gerekse diğer Müslüman toplumların akademik ve düşünce hayatına önemli katkılar sağlayacağını düşündüğüm bu değerli projede emeği geçenlere şükranlarımı sunarım.

Takdim

Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) olarak dünyanın dört bir yanında akraba ve soydaş topluluklarımızla çok düzeyli bir teması ve birlikteliği kurmak üzere çalışmalar yapmaktayız. Bu çalışmalar aracılığıyla gerek yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızla gerekse kardeş topluluklarla ilişkilerimizi güçlendirilmek, iktisadi, sosyal ve kültürel olarak daha yakın ilişkiler tesis etmekteyiz. Türkiye Bursları ile dünyanın dört bir yanından nitelikli insanları seçip ülkemizde nitelikli bir eğitim almalarını ve sonrasında ülkemizin gönüllü elçileri olmalarını temin ediyoruz. Ayrıca yürüttüğümüz araştırmalar ve yayımladığımız araştırmalar ile ortak meseleleri derinleştirmeye ve bakış açılarını birbirine yaklaştırmaya çabalıyoruz. YTB olarak Türkiye'nin dünyaya açılan kalbi ve fikri olma noktasında 11 yılda büyük mesafeler kat ettik.

Bu anlamda üç yıl önce başlattığımız Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce projesi kapsamında ilişkide olduğumuz toplumların ve toplulukların fikri gelişimlerini ve entelektüel gündemlerini takip etmeyi, bu gündemlerden beslenerek katkılar yapmayı amaçladık. Geçtiğimiz yıl bu seriden çıkan ilk dört eserde Türkiye, Mısır, İran ve Hin Alt Kıtasında çağdaş dönemde gelişen düşünceleri ele aldık. Bu eserler entelektüel ve ilmi kamuoyunda büyük beğeni aldı ve faydalarını hızlı bir biçimde gösterdi. Ayrıca bu eserlerden seçilen 33 yazının yer aldığı *The Routledge International Handbook of Contemporary Muslim Socio-Political Thought* isimli bir eser dünyanın önde gelen yayıncılarından birisi tarafından yakın bir zamanda yayımlandı. Böylece ortaya çıkan birikimin ülkemizi aşan bir biçimde küresel ölçekte bir yayılım göstermesini sağlamış olduk. Bu eserlerin gördüğü ilgi, tetiklediği tartışmalar ve beslediği yeni araştırmalar konuya olan ihtiyacı çok açık bir biçimde bize yeniden

gösterdi. Bu eserlerin bizi kurumsal vizyonumuza yaklaştırmasının sevinci yaşayarak seriyi genişletme kararı aldık.

Bu karar doğrultusunda yakın ilişkilerimizin ve iş birliklerimizin olduğu Batı Balkan coğrafyası ve Kuzey Afrika başta olmak üzere Güney Doğu Asya ve Batı'daki fikri gelişme ve eğilimleri ele alan ikinci bir dört ciltlik eseri neşrettik. Bu eserlerde tarihsel konulardan ziyade bugün toplumsal, siyasal ve entelektüel gündemi şekillendiren mesele, isim, akım ve tartışmalara eğilen yazılara yer verildi. Zira güncel olanı takip etmek ve gerekli aksiyonları almak bizim için büyük önem arz etmektedir. Elinizdeki dört ciltlik eser yakın ilişkilerimizin olduğu coğrafyalardaki fikri, ilmi ve akademik gündemi takip etmek için eşsiz bir fırsat sunuyor.

YTB olarak gönül coğrafyamızla ilişkilerimizi zenginleştirmek üzere çok kapsamlı çalışmalar yapmaktayız. Bu bağlamda yürüttüğümüz pek çok çalışma arasında coğrafyalar arasında kopmaz fikri ve duygusal bağlar tesis etmeyi ayrıca önemsiyoruz. Bu bağlamda dost, akraba ve kardeş toplulukların oluşturduğu birikimin birbirlerine aktarılmasının gerekliliği ortadadır. Bakış açıların ve düşüncelerin birbirine yaklaşması ve ortak gündemlerin oluşması Türkiye'nin ortaya koyduğu küresel barış ve işbirliği için önemli bir katkı oluşturacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında uzunca bir süredir destek ve katkılarını esirgemeyen başta Prof. Dr. Lütfi Sunar olmak üzere çalışmaya katkı yapan 17 farklı ülkeden 48 yazarımıza çok teşekkür ederim.

Bu eserlerin Türkiye'nin oluşturmaya çalıştığı ortak vizyona katkı sağlaması dileğiyle.

Sunuş

Çağdaş dönemde Müslüman dünyada canlı bir düşünce dünyası mevcuttur. Bu dönemde Müslüman toplumlar yeni meselelerle ve sorunlarla karşılaşmış ve yeni çözümler geliştirmeye çabalamıştır. Bu dönemde oluşturulan düşüncelerin önemli ölçüde Batılı modernite ile karşılaşmalar çerçevesinde gerçekleştiğini ve aynı zamanda geçmişte üretilen düşünce birikimi ile temas ve ilişki halinde oluştuğunu söylemek mümkündür. Gelenek, yenilenme, tarih fikri, gelecek tasavvuru, toplum ve bilim anlayışları, siyasal tahayyüller düşünce için geniş zemin meydana çıkarmıştır. Bu zeminin farklı bakış açılarından ortaya çıkan yorumlarını sistematik bir biçimde tahlil etmek ve bu birikimden faydalanmak geleceğe yönelik bir bakışın ve çeşitli yolların oluşması için gereklidir.

Genel olarak, Müslüman toplumlarda ve topluluklarda entelektüeller, ilim adamları, akademisyenler, siyasi ve dinli elitler çağdaş dönemde iki temel konu ile ilgilenmişlerdir: Bu iki temel konudan birincisi sömürgecilik ve siyasi bağımsızlık meselesidir. Müslüman ülkeler 19. yüzyılın başlarından itibaren sömürge altına girmeye başlamış ve önemli bir kısmı bağımsızlıklarını 20. yüzyılın ikinci yarısında ancak kazanmışlardır. Müslüman toplumların siyasi, iktisadi ve idari yapısını alt üst eden ve büyük yıkımlara yol açan sömürgecilik aynı zamanda ilmi ve fikri olarak da çöküntülerin ve süreksizliklerin oluşmasına yol açmıştır. Çağdaş dönemin ikinci temel meselesi ise modern düşünce ile karşılaşma ve yüzleşme sorunudur. Sömürgeciliğin ve askeri kaybın ikliminde gerek içsel fikri bunalımlar gerekse harici meydan okumalar neticesinde Müslümanların tarihi, tabiatı ve hayatı anlayabilecek ve açıklayabilecek fikri çerçeveleri işlememeye başlamıştır. Bu anlamda fikri mirasın sürdürülmesinde sorun olduğu gibi çağdaş düşüncenin anlaşılmasında da sorunlar meydana gelmiştir.

Sıklıkla Müslüman toplumların modernleşme döneminde mukallit bir düşünce yaşamına sahip oldukları iddia edilir. Gerçekten de modernite her bakımdan tehdit edici ve dönüştürücü geniş çaplı bir meydan okumadır. Bu meydan okuma karşısında bir varlık sergileyebilmek bütüncül bir bakışı gerektirir. Müslüman toplumların tarihte karşılaştıkları bütün meydan okumaları aşan bir tehdit düzeyine sahip olan bu karşılaşma ileri düzeyde bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Dünya görüşünün, hayat anlayışının ve düşünce kalıplarının çok esaslı bir şekilde sarsıldığı bu meydan okumaya karşı Müslüman alimlerin ve entelektüellerin çok farklı düzeylerden çeşitli yanıtlar üretmiştir. Bu yenilenme çabasının azımsanmayacak bir birikim oluşturduğu görülmelidir.

Bugün ilmi, fikri ve teknik gelişmelerin son derece hızlandığı bir zaman diliminde Müslüman toplumların düşünce birikiminin anlaşılması bu toplumların hayatiyetlerini sürdürmeleri için çok ehemmiyetli bir hale gelmiştir. Zira kendi düşünce birikimini oluşturamamış, koruyamamış ve aktaramamış toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri çok güçtür. Bu sebeple Müslüman dünyada çağdaş düşünce birikiminin bir muhasebeye tabi tutulup incelenmesi tanımak, anlamak ve sürdürmek için önemlidir.

YTB tarafından yürütülen Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Projesi kapsamında Müslüman toplumların güncel fikri çerçevesinin bir panoraması ortaya konması amaçlanmaktadır. Projenin ilk dört kitabı Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası üzerine Mayıs 2020’de yayınlanmıştır. Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce serisinde hazırladığımız ilk dört cildin gördüğü ilgiden cesaret alarak neşrettiğimiz bu ikinci dört ciltte Kuzey Afrika, Güneydoğu Asya, Balkanlar ve Batı’da (Avrupa / ABD) Müslüman toplumların çağdaş düşüncesi

üzerine eserler yer almaktadır. Bu kitaplar ele alınan her bir bölgedeki çağdaş düşünceye panoramik bir bakış oluşturmaktadır. İleride farklı dillerde neşredilmesi planlanan bu eserlerin aynı zamanda çağdaş dönemdeki düşünceleri tanımak ve faydalanmak isteyenler için de bir başlangıç noktası oluşturmaları amaçlanmaktadır.

Elinizdeki eserlerde Türkiye’de üzerinde derli toplu bir çalışmanın yer almadığı dört bölgedeki düşünce yaşamını ele aldık. Bunlar arasında özellikle çok yakın ilişkilerimizin bulunduğu Balkanlar, Kuzey Afrika gibi bölgeler olduğu gibi Güney Doğu Asya gibi son zamanlarda daha fazla münasebetlerin geliştiği bir bölgeye de yer verdik. Bu anlamda ayrıca Batı’da gelişen Müslüman düşüncesinin de ele alınması gerekmektedir. Zira son kırk yılda Batı dünyasında yerleşik hale gelen toplulukların çabaları, Batılı üniversitelerde çalışmalarını yürüten Müslüman akademisyenlerin ortaya koyduğu birikim, şarkiyatçı araştırma geleneklerinin oluşturduğu zemin ve özellikle mühtedi ilim insanlarının çabalarının da değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Çağdaş Müslüman Düşüncesinin bütünlüklü bir çerçevesini çizmek için detayları ihmal etmeyen bir kapsayıcılık kurmaya çabaladık.

Elinizdeki eserler içeriği birbirine benzer ve denk olacak şekilde hazırlanmıştır. Ele alınan bölgelerin kendi özgün koşullarını ihmal etmeksizin her bir ciltte güncel düşünce dünyasına odaklanılmıştır. Ayrıca yazıların arasında bölgede yer alan önemli bir ismin biyografisi ve bir kurumun tanıtımı yer almaktadır. Bu ara yazılar ile kitaptaki perspektif tamamlanmaya çalışılmıştır.

Bu eserler dünyadaki güncel birikimi bir araya getirmesi bakımından da özgün bir tasarım içeriyor. Bu eserin ortaya çıkmasındaki en büyük davetimize cevap veren ve bu esere katkı veren hocalarımıza çok müteşekkirim. Bu eser YTB’nin desteği olmaksızın gerçekleşemezdi. Bu anlamda başından itibaren her türlü desteği esirgemeyen YTB Başkanı kıymetli sayın Abdullah Eren’e çok teşekkür ederim. Ayrıca YTB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanı Murat Kazancı ve uzman Zeki Çelik teşekkürden fazlasını hak ediyor. Eserin yayıma hazırlanmasında emeği geçen tüm ekip düşüncenin kolektif bir çabanın eseri olarak vücut bulabileceğini bir kez daha bize gösterdi.

Bu anlamda bu çalışmanın yeni ilgileri beslemesini ve fikri etkileşimlere zemin hazırlamasını temenni ediyorum.

Modern Sosyal Teoride İslam'ın Yeri

Lütfi Sunar

Giriş

Modern düşüncede İslam'ın yeri nedir? Bu soruya genellikle birbiriyle çelişen çeşitli cevaplar verilmiştir. İslam'ın modern düşünceye sınırlı da olsa katkılarda bulunmadığını öne süren ana akım görüşün aksine, diğerleri modern düşüncenin İslam düşüncesinin katkılarını hesaba katmadan tam olarak anlaşılamayacağını savunmaktadır. Bu ikinci görüş esas olarak, Avrupa ile Uzak Doğu ve Hindistan alt kıtası gibi dünyanın diğer bölgeleri arasında bir iletken gibi hareket ederek, eski metinleri ve düşünceleri modern zamanlara aktarmada ve korumada Müslümanların sahip olduğu role odaklanmaktadır. Genel olarak bu görüş, Avrupa'da meydana gelen ekonomik ve siyasi gelişmelerin, Akdeniz'in güneyindeki bölgelerin ve Ortadoğu'nun etkisi göz ardı edilirse açıklanamaz olduğunu vurgulamaktadır (Braudel, 2001; Hazard, 1963).

Ancak bu açıklamalarda hala önemli bir konu eksiktir. Dünya medeniyetlerinin ortaya çıkışını ve yayılmasını incelerken, iki temel faktörle karşılaşılır: Hareketlilik ve etkileşim. Müslümanlar dünya sahnesine

çıktıklarında eski medeniyetlerle etkileşime girmişlerdir (Hodgson, 1993). Bu etkileşim onları daha da hareketli hale getirmiş ve böylece bu bölümün yazarının İslam'ın "muhteşem bin yılı" olarak adlandırdığı dönem başlamıştır. Benzer bir durum modernitenin başlangıcında Avrupa'da da gözlemlenebilir. Uzun bir sosyal, kültürel, politik ve ekonomik izolasyon döneminden sonra, Avrupa diğer medeniyetlerle temasa geçmiş ve daha fazla hareketlilik kazanmıştır. Doğal olarak, Müslüman toplumlar dünyanın geri kalanıyla etkileşimlerinin merkezindeydiler.

Aydınlanma ile ortaya çıkan iki kritik kavramsallaştırma (ilerlemecilik ve despotizm), medeniyetler arasındaki etkileşimli rolün ihmal edilmesiyle sonuçlanmıştır. 18. yüzyıldan bu yana Aydınlanma düşüncüleri, Hume ve Montesquieu'nun önemli ölçüde katkıda bulunduğu gelişen sosyal oluşumu yeni bir şekilde teorileştirmişlerdir, bu teorileştirmenin köklerini ilerlemeci bir tarih anlayışıyla şekillendirilen medeniyet anlayışına dayandırmışlardır. Böylece tüm insanlık tarihi, moderniteyi merkeze alarak ve medeniyet kavramının Avrupa ile sınırlı olduğu varsayılarak sıfırdan tasnif edilmiştir. O dönemde siyasal düşünceye geri dönen despotizm kavramı, uygarlığın/medeniyetin sadece Avrupa ile ilişkilendirilmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Despotizm teorisinin bir uzantısı da diğer toplumların bir sivil toplum geliştiremeyeceği fikridir. Despotizm kavramı, özellikle Müslüman toplumları (Osmanlı, Babür ve Pers İmparatorlukları) tasvir etmede hayati bir rol oynamıştır. Bu iki kavram, uzun vadede İslam'ın moderniteden, diğer bir deyişle Müslüman toplumların Avrupa'dan kopmasına neden olmuştur.

Ancak Müslüman toplumların Avrupa'dan kopması sadece entelektüel bir mesele değildir. Sömürgecilik, modernitenin gelişmesinde de merkezi düzeyde belirleyici olmuştur. Avrupa'da modernitenin yükselişine yol açan siyasi gelişmeler, sömürgeciliğin yarattığı ekonomik refah yapılarıyla yakından ilişkilidir. Sömürgecilik, Avrupa'nın diğer toplumların egemenliğine ve fethine dayalı ilişkiler kurduğu bir ortam yaratmıştır. Ayrıca, siyasi hegemonyayı koruma arzusu, Avrupa'nın

Müslüman toplumlara yönelik anlayışını çarpıtmıştır. 18. yüzyılın sonlarında geliştirilen şark tılsımı bu kopuşta eşsiz bir role sahiptir. Sömürgeci yayılmanın entelektüel bir temel sağlayıcısı ve meşrulaştırıcısı olarak oryantalizm, Müslüman toplumlar hakkında hem geniş bir bilgi yaratmış hem de onun anlaşılmasıyla ilgili çarpıtmalarda bulunmuştur. Bunu yaparak, sosyal teoride modernite için dışlayıcı bir temelin yolunu açmıştır.

Modern sosyal teorinin 19. yüzyılda moderniteyi açıklamak ve kavramsallaştırmak için üretildiği iddia edilebilir. Modern toplumun alternatif açıklamalarını geliştirmek için Aydınlanma düşüncesinde bulunan temel sorunları, kavramları ve argümanları kullanmıştır. Ancak bu bakış açıları modern toplumun doğası ve geleceği açısından birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, çoğunlukla Avrupa medeniyetinin biricikliği üzerinde anlaşmışlardır. Bu anlamda 18. yüzyıl sosyal teorisi etkileşimli medeniyetler arası dinamikleri yok etmiştir.

Oryantalizm tarafından kurulan ve güçlendirilen Batı vizyonu, İslam'ı geri dönebilecek bastırılmış bir düşman olarak görmektedir. Bu bölüm, Müslüman toplumlara ilişkin oryantalist çalışmanın yükselişini ve çöküşünü analiz edecek ve modern sosyal teoride İslam'ın yerini sorgulayacaktır. Temel tez, İslam'ın sadece modern Batı kimliği için "öteki" değil, aynı zamanda modern dünyanın kurucusu olduğudur. Tocqueville, Marx ve Weber gibi sosyal teorinin kurucularının tartışmalarında İslam'ın merkezi yerini ele almak, bize modern dünyanın kuruluşu hakkında daha belirgin bir perspektif kazandıracaktır.

Dikotomik Perspektifin Temeli

Büyük ölçekli sosyotarihsel modeller, büyük ölçekli teorik modeller gerektirir. Önceki bölümde tartışıldığı gibi, Avrupa, yeni sosyal modelin ortaya çıkışı sırasında Avrupa dışı toplumlardan hem yararlanmış hem de onlara model olmuştur. 18. yüzyılda meydana gelen iki değişiklik, bu yeni modelin diğer sosyal modellerin karşısında tarihsel bir anlam ve konum kazanmasına olanak sağlamıştır. Bunlardan

biri moderniteyi dünya tarihi bağlamına yerleştiren ilerlemecilik, diğeri ise modernite anlayışını diğerlerinden farklılaştıran despotizm kavramıdır.

Hobbes tarafından ilk kez yeni toplumsal oluşumu ifade etmek için kullanılan sivil toplum kavramı, zamanla modernin ne anlama geldiğini tanımlamak için benimsenmiştir (Khilani, 2001, s. 18). Bir zaman algısını da bünyesinde barındıran medeniyet kavramı, Avrupa'yı tanımlayan ve diğer toplumlardan ayıran ilk kavramdır. Yeni düzenin ana özellikleri, ilerlemecilik kullanılarak tarihsel bir bağlama yerleştirilen medeniyet kavramına referansla belirlenmiştir. Bu iki tanımlayıcının yardımıyla toplum, 19. yüzyılda felsefi bir soyutlama olmaktan çıkıp somut, canlı bir varlık haline gelmiştir. Ortaya çıkan modern toplumu bir medeniyet olarak tasvir etmek, onun dışlayıcı ve kapsayıcı yönlerini özetlemiştir. Bu çerçevede dünya tarihinin belirli çağlara bölünmesi ve bu aşamalara eşlik eden toplum tiplerinin sınıflandırılması, modern toplumun bir medeniyet olarak açıklanmasında önemli bir rol oynamıştır.

Despotizm kavramı olmasaydı, ilerleme ve medeniyet kavramlarının bu kadar büyük bir etkisi olmazdı. Despotizm, Doğu toplumlarını değerlendirmek için temel bir kavram olarak kullanılmıştır. Despotizm kavramı antik çağlardan beri sürekli değişse bile, değişmeyen şey, onun Batı'yı diğerleriyle ikili karşıtlığı üzerinden tanımlamak için kullanılmasıdır (Rubiés, 2005, s. 110). Modern zamanlarda genel bir kavram haline gelmiş ve oryantal sosyal ve politik sistemleri tanımlayan bütünsel bir fikir olarak kabul edilmiştir. Sosyolojik düşüncenin babası olarak da bilinen Montesquieu (2011), despotizm kavramının kapsamlı çerçevesine temel oluşturmuştur. Toplamlar üzerine karşılaştırmalı çalışması toplumsal yapı, hukuk ve siyasal biçimler üzerine kuruludur. Despotizm kavramına başvurmasının nedenlerinden biri de budur. Despotizm kavramı onun çizdiği yoldan hareketle modern Batı modelinin üstünlüğünün temeli ve dünya üzerindeki hâkimiyetinin gerekçesi olarak kullanılmıştır. Montesquieu'nun ardından Adam Ferguson (1819, s. 120) despotizmi Avrupa siyasi ve sosyal sisteminin

tam karşısı olarak dile getirmiştir. Onun sivil toplum teorisi, modern bir toplum olmanın gelişim aşamaları üzerine temel bir teoridir. Despotizm üzerine yapılan analizlerin bir betimleme olmaktan öte bir teori olmasına da yardımcı olmuştur. Benzer bir çaba içinde, Adam Smith (1976, ss. 35-36) 19. yüzyılda despotizmin ekonomik bir boyuttan analizine katkıda bulunmuştur.

Despotizm ve ilerlemecilik, Müslüman toplumları tarihin dışına itmek için güçlerini birleştirmiştir. Bu nedenle, Avrupa'yı ileri ve demokratik bir uygarlığın beşiği olarak tasvir etmişlerdir (Hobson, 2004, s. 224-228). Doğu despotizmi teorisi, Müslüman toplumları gerici ve pasif nesnelere indirirken, Batı'yı dünya tarihi boyunca sürekli olarak ilerleyen hususi bir özne olarak resmeder. Arnold Toynbee (1958, ss. 196-197) ve Joseph Needham'ın (1959) belirttiği gibi, oryantal despotizm fikrinin ampirik olarak doğu toplumlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Tam tersine, bu zayıf aydınlanma fikri 19. yüzyıldan itibaren oryantalist çalışmalarla derinleştirilmiştir.

Buna karşılık, Tocqueville, Marx ve Weber gibi etkili sosyologların elindeki patrimonyalizm tezleri çerçevesinde daha da yerleşik ve ayrıntılı hale gelmiştir.

Alexis de Tocqueville: Oryantalizmin İşlevsel Perspektifi

Dinin dünya ile olan ilişkileri, özgürlük ve devlet, Tocqueville'in İslam'a bakış açısının merkezinde yer alır. Tocqueville'in din anlayışı hakkında önemli bir literatür bulunmaktadır (Herold, 2015; Kessler, 1977). Onun dindarlığı (Goldstein, 1960) ve *Democracy in America and the Old Regime and the Revolution*'da dinin sosyal ve politik işlevleri geniş çapta tartışılmıştır (bkz. Kahan, 2013). Tocqueville'in düşüncesinde sömürgecilik, Cezayir ve kölelik hayati bir yere sahip olduğundan, genellikle betimsel de olsa İslam hakkında atıf ve değerlendirmelerde bulunmuştur (Kelly, 1995; Hashemi, 2003). Ayrıca Tocqueville'in

modern toplum teorisi, onun İslam hakkındaki görüşleriyle yakından bağlantılıdır. Son olarak, Akdeniz'i Fransa için doğal bir yayılma alanı olarak görmüştür. Bu nedenle Ortadoğu hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini itiraf etmiştir.

Çağdaşlarının çoğu gibi Tocqueville de din konusunda şüphecidir. Ancak o, ekonomik ve bilimsel ilerleme ile dinin yok olmaya mahkûm olduğunu düşünmemiştir. Ona göre, insanlar doğal olarak özgürlüğe olan eğilimlerine benzer şekilde inanmaya da eğilimlidirler (Tocqueville 2010a, s. 966). Bununla birlikte Tocqueville, dinin demokratik bir toplumda azalmayla ilişkisi üzerine de düşünmüştür. Muhafazakâr ve eski bir aristokrat olarak, dinin kültürel değerini kabul etmiş ve dinin “aristokrat yüzyılların en değerli mirası olarak özenle” korunması gerektiğini hissetmiştir (Tocqueville 2010a, s. 958). Ona göre dinsiz bir toplumda hazcılık hüküm sürer ve toplum çürür.

Tocqueville Amerika'ya ulaştığında, Fransa'dakinin tersine, din ve özgürlüğün zıt şeyler olmadığı düşüncesine şaşırmıştır. Amerika'da kurulduğu günden beri siyaset ve din hiçbir zaman dağılmayan bir ittifak içinde olmuştur. Bu nedenle Amerika'da din, kurumlardaki merkezi siyasi müesseselerden biri olarak görülmelidir. Ona göre, “Amerika Birleşik Devletleri'nde demokratik ve cumhuriyetçi kurumlara düşman olan tek bir dini doktrin bile yoktur” (Tocqueville, 2010b, s. 471). Avrupa'dan gelen göçmenler “Yeni Dünya'ya demokratik ve cumhuriyetçi” olarak tanımlanabilecek bir Hristiyanlığı getirdiklerinden (Tocqueville, 2010c, p. 468), geniş coğrafyası nedeniyle dinî çeşitlilik Avrupa'da olduğu gibi çatışmalara neden olmamıştır. Dinsel çeşitlilik, Amerikan demokrasisinde gerekli bir unsur olan siyasi izolasyonun oluşmasına da katkıda bulunmuştur (Zuckert, 1981).

Democracy in America'nın birinci cildi, İslam'a yalnızca bir özel referans içerir. Ancak başarısız seçim kampanyası sırasında 23 Haziran ve 22 Ağustos 1837'de Cezayir hakkında iki uzun mektup yazmıştır. Tocqueville'e göre Fransa'nın Cezayir'deki başarısızlığının en kritik nedeni Cezayir dinini ve toplumunu tanımamasıdır (Tocqueville, 2001c, p.

14). Arkadaşlarına sık sık Cezayir tarihinin, sosyal yapısının, Osmanlı yönetiminin, İslam hukukunun ve İslam inanç sisteminin incelenmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre, Cezayir'i yönetmek için "yerli nüfusu oluşturan çeşitli unsurları" bilmek (Tocqueville, 2001a, p. 130) gereklidir. 1838'de Tocqueville, ünlü oryantalist Silvestre de Sacy'ye bazı sorular sormak için bir mektup yazmıştır. Arapça öğrenmek istediğini ancak bunu başaramadığını ifade etmiştir.

Democracy in America'nın ikinci cildi üzerine 1838'de yaptığı çalışmada, Claude-Étienne Savary'nin Kuran çevirisini okumuş ve özellikle hukukla ilgili bölümlerden notlar almıştır (detaylar için bkz. Tocqueville, 2001b). Tocqueville, Cezayir toplumu üzerindeki etkisinden dolayı Kuran'ı okumaya başlamıştır. Parlamentodayken aktif siyasi ilgisini Cezayir ve köleliğe adanmıştır. 1841 ve 1846 yıllarında Cezayir'e iki araştırma ziyareti yapmış, gözlemlerini mektuplarında, notlarında, gazete yazılarında, meclis konuşmalarında, İslam ve Müslüman toplumlar hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini yansıtan komisyon raporlarında paylaşmıştır.

Alan, s. Kahan'ın (2013) belirttiği gibi Tocqueville, toplumsal gerçekliği şekillendiren dünya görüşlerinin analizine özel bir önem vermiştir. İlk bakışta Kuran'ın insanı melek ve şeytan arasında bir yere koyarak maneviyat ile materyalizmi dengelediğini düşünmüştür. Böylece dönemin her iki eğilimini de aynı anda kabul etmiştir. O dönemde Kuran'ın (ve İslam'ın) İncil'e kıyasla şehvetli ve dünyevi olduğu düşünülüyordu. Öte yandan, diğer bir görüşe göre İslam, güçlü uhrevi yönelimi ile diğer tüm dinler gibi insanı bu dünyadan uzak tutuyordu. Tocqueville açıkça bu iki görüşü aynı anda kabul etmiştir. Bu nedenle Fransa'nın Akdeniz'de sömürgeci bir güç olarak ortaya çıkması için dünyayı ve siyaseti düzenleyen bir İslam'dan ziyade maneviyatçı ve mistik bir İslam'ı tercih etmiştir. Bu nedenle Müslümanların güçlü dünyevilikleri ve siyasi düzen kurabilmeleri onu korkutmuştur.

Cezayir'den Richard Milnes'e yazdığı bir mektupta, kendi ifadesiyle, "Muhammed'in kurumlarına" değinmiştir (Tocqueville, 2010a, s. 747). İslam hukukunun Müslüman toplumların şekillenmesindeki

yerini anlamış, medreselerin öneminin farkına varmış, dini liderliğin ve şeyhlerin belirleyici rolünü görmüş ve İslam'ın Cezayir'de farklı din ve inanç mensuplarını bir arada tutma yeteneğine tanık olmuştur. İslam'ı öğrenme arzusu, modern oryantalizmin kurucu babası Silvestre de Sacy'den Arapça öğrenmeye başlamasına neden olmuştur. Ancak İslam üzerine yaptığı araştırmalar çok ileri gitmemiştir. Tocqueville, İslam'a karşı daha az eleştirel olan Lord Milnes'i suçlamıştır. Lamartine gibi Milnes'in de oryantallerden etkilendiğini iddia etmiştir. Cezayir'e yaptığı ziyaretlerden edindiği bilgileri, Cezayir'in sömürgeleştirilmesini kolaylaştırmak için kullanmış ve yerli halk hakkındaki bilgilerin stratejik kullanımının farkında olmuştur. Bunu yaparken de modeli kuşkusuz İngilizlerin Hindistan üzerine yaptığı araştırmalara dayanmaktadır. Modern oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki stratejik ilişkiyi ilk gören Tocqueville, Batılı olmayan dünya üzerinde egemenliği garanti eden bilgiyi aramıştır.

Arthur de Gobineau'ya 22 Ekim 1843'te yazdığı bir mektupta, "Dünyada insanlar için Muhammed'inki kadar ölümcül çok az din vardır" diye yazmıştır. Tocqueville, İslam dünyasının çürümesinin başlıca nedenleri olarak Kuran'ı ve İslam'ı görmüştür. Ona göre İslam, eski çoktanrıçılıktan daha az saçma olsa da sosyal ve politik eğilimleri korkutucudur (Tocqueville, 2002, s. 229). Tocqueville, Kuran'daki ifadelerle bakarak İslam'ın temelini cihat olduğuna karar vermiştir. Örneğin *Ancien Régime*'de "dünyayı askerleri, havarileri ve şehitleriyle dolduran" devrim ile İslam arasında bir bağlantı kurmuştur ([1856] 2011, s. 21).

Tocqueville, 1840 yılında, İslam'ın dini ve dünyayı birlikte düzenlediği gerçeğine dikkat çekmiştir: "Muhammed sadece dini doktrinler değil, aynı zamanda siyasi düsturlar, medeni kanunlar ve ceza kanunları da yaptığı için" İslam totaliter bir dine dönüşmüştür (Tocqueville, 2010b, s. 746-47). Tocqueville, Mayıs-Haziran 1841'de Cezayir'e ilk seyahatine hazırlanırken çeşitli materyalleri okumuş, Cezayir ve nüfusu hakkında notlar almış ve "Müslümanlar Arasında Neden Rahiplik Yok?" başlıklı bir makale yazmıştır. Bu notlarda, "ilk bakışta kendi içinde çok sıra dışı görünen" bir gerçekliği keşfettiğini itiraf etmiştir (Kahan 2015,

s. 185'te aktarıldığı gibi). Ona göre rahiplik, din ve dünyayı bütünleştirdiği için ortaya çıkmamıştır (veya bunun yerine, din dünyaya yer bırakmaz). Ona göre bu iyidir çünkü rahiplik dinin kullanışlı bir şekil almasını engeller. Yine de korkunçtur çünkü sekülerleşme meydana gelmemektedir.

Democracy in America'da kamusal yaşamı desteklemek için Protestanlığın dünyevi püritenliğini öne sürmüştür. Ancak İslam'a gelindiğinde bu durum tersine çevrilmektedir. Amerika'da dinin maneviyatçı yönünü dünya kapitalizmini dengelemek için değerlendirirken, İslam'ın demokratik bir denge kurmaktan ziyade otoriteyi güçlendireceğini varsayılmaktaydı çünkü ona göre İncil'den farklı olarak Kuran maddi ve manevi her şeyi bir arada açıklamaktadır. İsa ile karşılaştırıldığında, Muhammed sadece dini bir lider değil, aynı zamanda siyasi bir otoritedir. Bu nedenle, Aydınlanma Yüzyılı'nda Hıristiyanlık siyasi iktidar üzerindeki baskıcı duruşunu terk ederken, İslam siyasi otoriteyi elinde tutmuştur (Tocqueville, 2010a, s. 746-47).

Tocqueville, kutsal ve tarihi metinleri oryantalist bir tarzda okuyup inşa ederek kadim despotizm tezini yeniden üretmiştir. Montesquieu'nun Tocqueville'i etkilediğini biliyoruz. Montesquieu, iklim ve coğrafi koşullar ile siyasi sistemler arasında yakın bir ilişki olduğunu varsayarak despotizm tezlerini popülerleştirmiştir. *Spirit of Laws* ve *Persian Letters*'da Montesquieu, Tocqueville'in de kabul ettiği gibi Müslüman toplumların despotik olduğu fikrini ortaya koymuştur. "Her dinin yanında, kendisine yakınlıkla bağlanan bir siyasi görüş bulunur" diye düşünmüştür (Tocqueville, 2010b, 467). Müslüman dünyasında din, despotizmin oluşumunda daha kritik bir rol oynamıştır. Ona göre ([1835] 2010c, s. 157-160), İslam'da demokrasiyi koruyan siyasi özgürlük ve sosyal hareketliliğe yer yoktur. Bu tür bir despotluğun ancak özgür irade ve katılımı ile çözülebileceğini düşünmektedir.

Tocqueville ([1847] 2001d) ikinci seyahatinden sonra 1847'de kaleme aldığı *Second Report on Algeria*'da Cezayir'i değiştirmek yerine egemenlik kurmayı teklif etmiştir. Ona göre İslam, sadece hâkim olduğu

toplumlar için değil, modernite için de önemli bir tehdittir. Tocqueville'in modernite vizyonu zamanla netleştikçe, İslam'a ve Müslümanlara karşı tutumu düşmanca hale gelmiştir.

Daha önceki bir çalışmada tartıştığım gibi, Tocqueville şüphecidir ve modern toplumun geleceği konusunda endişelidir (detaylı bir tartışma için bkz. Sunar 2014). Tocqueville, Marx gibi, burjuva sisteminin tehditleri ve Avrupa'ya sağladığı üstünlük konusunda bir ikilem içindedir. Sanayi burjuvazisinin aristokratik bir tutkuyla yarattığı “yumuşak despotizme” karşı eleştireldir (Tocqueville, 2010d, s. 1248). Ona göre, sanayi burjuvazisinin egemenliği, Türklerin uzun süredir yaşadığı sisteme benzer bir sistem yaratabilirdi (Tocqueville, 2010c, s. 158). Sanayicilerin kurduğu toplumda soylu toplumsal duygular yerini bireysel çıkarlara bırakmıştır. Tocqueville, bu bireyci bencilliğin insanları toplumdan ayırdığını ve yeni bir tür demokratik despotizme kapı açtığını düşünmüştür (Tocqueville, 2010c, 76). Onun sosyal teorisi, bu tehdidi dengeleyecek bir unsur arayışı etrafında şekillenmektedir. Tocqueville, sömürgeciliği ve yayılmacılığı, burjuvazinin uygar insanlar üzerindeki sorgusuz sualsiz egemenliğine bir çözüm olarak görmüştür. Ona göre bu yumuşak despotluğu sınırlamanın tek yolu, halkı savaş ve sömürgecilik yoluyla siyasi olarak harekete geçirmektir. Onun İslam ve Müslüman toplumlara bakışı bu fikrin uygulanmasından kaynaklanmaktadır.

Marx ve İslam: Tepetaklak Bir Teori

Marx'ın sosyal teorisi çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Çalışmalarında bulunabilecek konuların çeşitliliğine rağmen, teorisinde genellikle üzerinde anlaşmaya varılan ana konu, kapitalizmin gelişimi ve geleceğidir. Başka bir yerde Marx'ın teorisini anlamak için Doğu toplumlarına yaklaşımını anlamamanın gerekliliğini tartıştım (Sunar, 2016). Bu anlamda Doğu toplumlarının Marx'ın teorisindeki yeri onun metodolojisine dayanmaktadır. Marx, diyalektiğin gereği olarak bir aynaya ihtiyaç duymuş, kapitalizmi ve Batı medeniyetini açıklarken bir

karşılaştırma noktasına ihtiyaç duyduğu her yerde Doğu toplumlarına başvurmuştur. Doğu toplumları üzerine teorisi olmasaydı, modernite üzerine çalışmaları eksik kalırdı. Bu nedenle doğu toplumlarına ilişkin açıklamasını kanıtlayarak yaklaşımını pekiştirmeye çalışmıştır.

Marx'ın dine yaklaşımı, çoğunlukla, “Din kitlelerin afyonudur” (Marx, 1970a, s. 131) şeklindeki ünlü önermesi etrafında şekillenir. Ancak bu tasvir aynı zamanda acı karşısında dinin sakinleştirici gücünü vurgulamayı da içerir. Marx, dinleri toplumsal üst yapının bir parçası ve bir epifenomen olarak görmüştür. Bu anlamda din, toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki toplumsal yapının bir yansıması, sosyoekonomik gelişme düzeyinin bir sonucu ve tamamlayıcı bir unsurdur. Her gelişim aşamasının bir dindarlığı vardır. *Komünist Manifesto*'nun başında kapitalizm için ilan ettiği gibi, “katı olan her şey buharlaşır” (Marx ve Engels, 1976). Kapitalizm, gerçekliğin sert tarafını göstermiş ve katı görünen her şeyi eritip buharlaştırmıştır; tek gerçek olarak kendine işaret etmiştir. Burjuvazi, kiliseyi ve dini geri dönülmez bir şekilde geçmişe gömmüştür. Bu anlamda ve bir Hegelci olarak Marx, dinin sahneden çekilmesi gibi, insanı artık doğa ile baş başa görmekteydi; artık insanların doğayı fethederek kendilerini tam olarak gerçekleştirmelerinin yolu açılmıştır.

Marx, bir din olarak İslam'a özel bir ilgi göstermemiştir. İslam ve Müslüman toplumlara ilişkin açıklamaları, kapitalizm ve modern toplum konusundaki çalışmalarının bir parçasıdır. Marx, zamanının yaygın oryantalist söylemine dayanarak, İslam'ı Yahudilik ve Hristiyanlığın bir versiyonu olarak görmüştür. Bununla birlikte, Müslüman toplumların incelenmesi, onun doğu toplumlarına ilişkin analizinin merkezinde yer almaktadır. “Doğu toplumları” veya “Asya toplumları” olarak genelleştirse de teorisini geliştirirken yoğun olarak incelediği toplumlar İran, Osmanlı ve Hint toplumları gibi Müslüman toplumlardır.

İlginç bir şekilde, Marx bu toplumları incelerken kendi üretim tarzı teorisini bir kenara bırakmıştır. Siyasi analizini uygulayarak Müslüman toplumları incelemiştir. Despotizm eleştirisinde, siyasetin belirleyici

gücü ekonomininkini geçmiş ve bu siyasetlerin oluşumunda dinin rolünü vurgulamıştır.

Marx, döneminin diğer düşünürleri gibi, Müslüman toplumlara ilişkin temel toplumsal analizlerini Doğu despotizmi tezine dayandırmıştır. Oryantal despotizm fikrini önce Engels'ten almış, Bernier ile geliştirmiş ve Richard Jones ve Adam Smith'in ekonomik analizleri ve James Mill, Sir Thomas Raffles ve George Campbell'in politik analizleriyle zenginleştirmiştir. Marx'a göre, nehirlerin şekli, nehir havzalarının hemen yanında yükselen dağlar ve Doğu'daki çöller, çeşitli verimlilik seviyelerine sahip topraklar yaratmıştır. Nehirlerin derin vadilerde akması ve yılın belirli zamanlarında çevresini sular altında bırakması nedeniyle insanlar toprağı işleyebilmek için barajlara ve kanallara ihtiyaç duymuşlardır. Bu sorun herhangi bir kişinin çözebileceğı bir sorun değildir ve onların bir araya gelip örgütlenmelerini gerektirmiştir. Marx'a göre (1996, s. 515, n2), despotik devletin doğuşunun altında yatan neden bu ihtiyaçtır. Devlet (despot), sulama sorununu çözmek karşılığında toprağı kendisine almıştır (Marx, 1986, s. 417-421). Dolayısıyla özel mülkiyet kavramı burada icat edilmemiştir ve bireyler topluma bağlıdır. Bu tür koşullar istikrar yaratır. Marx'a göre ([1857-1858] 1986, s 419) bu istikrar Doğu toplumlarında genelleştirilmiş kölelik ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla emeğı özgürleştirmek için gerekli üretim ilişkileri mevcut değildir ve bu toplumlarda kapitalizm ortaya çıkamamıştır. Bunun için "her şeyden önce işçinin doğal atölyesi işlevi gören topraktan ayrılması" (Marx, 1986, s. 399) ve özel mülkiyetin ortaya çıkması sağlanmalıdır.

Marx, kapitalizm öncesi üretim tarzlarını düşündüğünde ilk kez İslam medeniyetine ilgi göstermiştir. Müslüman toplumlar hakkındaki görüşleri çoğunlukla Edward Gibbon tarafından şekillendirilmiştir. 18 Mayıs 1853 tarihli bir mektupta Engels, tarihi coğrafya ile ilgili bazı hataları düzelterek Peder Charles Forster'ın *The Historical Geography of Arabia*'sını övmüştür (Marx, 1983a, s. 326-327). Kitap, Hint Okyanusu üzerinden Yemen'e yapılan bir yolculuk sırasında yazılmıştır. Engels, Forster'a atıfta bulunarak, Muhammed'in dini devriminin temel

amacının, diğer tüm dini devrimlerde olduğu gibi, daha eski, daha basit zamanlara geri dönmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre İslam'ın temel karakteri, Hristiyanlıktan ve hatta Musevilik'ten daha önce gelen ve uzun zamandır unutulmuş bir ilkel tek tanrıcılığa dönmektir.

Marx, Engels ile anlaşmazlığını ortaya koyan 2 Haziran 1853 (Marx, 1983b, s. 330) tarihli mektubunda bu konuyu yorumlamıştır. Marx, Yahudiler ve Bedeviler arasındaki ilişkinin doğrulanmadığını ve bunun önemli olduğunu iddia etmiş ve “Bütün doğu kabileleri arasında bir bağlantı kurulabilir” demiştir. Aynı mektupta Marx, Engels'e ticaretin İslam'ın yayılmasındaki rolünü hatırlatmıştır. Gibbon'un, ticaret yolunun bozulması ile İslam'ın bir güç olarak yükselişi arasında güçlü bir ilişki olduğunu iddia eden İslam'ın laik kökleri hakkındaki tezini yeniden dile getirmiştir. Bereketli Hilal'de büyük şehirlerin ortaya çıkışı ve İslam'ın şehir uygarlığı ile olan ilişkisine dair yazarken, Bernier'in Moğol egemenliği altındaki Hint şehirleri hakkındaki yazılarına atıfta bulunmuştur. Marx, Bernier'i Müslüman toplumlar konusunda en yetkin kaynak olarak görmektedir.

Marx, Engels'in İslam medeniyetinin Bin Halid Arapları ile Fırat vadisine göç ettiği veya Bağdat'ın artan meta üretiminin bir sonucu olarak yaratıldığı fikrine tamamen katılmamıştır. Bunun nedeni, Marx'ın Doğu'nun şehirleri olmadığını düşünmesidir. “Doğu şehirleri” ve Bernier'in kitabında Moğol askeri sistemi ile ilgili bölümle ilgili olarak Marx, siyasi bir kontrol sistemi kurmanın şehirlerin doğuşu üzerindeki etkisini açıklamıştır. Başka bir deyişle, onun görüşü, doğu şehirlerinin askeri amaçlar için yaratıldığı yönündedir (Marx, 1991, s. 357). Marx mektubunu Bernier ile hemfikir olarak bitirir: İslam dünyasında “özel mülkiyet yoktur” (Marx, 1983b, s. 330). Bu despotik devletin temelini coğrafi ve iklimsel faktörler nedeniyle sulama sistemlerinin kurulması ve işletilmesi olduğu fikrini de ortaya atmıştır. Marx ayrıca Müslüman toplumlardaki hükümet sistemi ve yasal yapı (Engels, 1983, s. 339-342), şehirlerin veya askeri sistemin eksikliği (Marx, 1979) ve finansal ve ticari operasyonlar (Marx, 1991, s. 308) gibi Doğu despotizminin temel önermelerini formüle etmede Bernier'den çok yararlanmıştır.

14 Haziran 1853 tarihli mektubunda, açıkça, “Her halükârda, Müslümanlar, toprakta mülkiyet olmaması ilkesini tüm Asya’da ilk kuranlar gibi görünüyor” demektedir (Marx, 1983c, s. 344). Marx, makro-teorik sonuçlarını Avrupa deneyimine dayanarak geliştirmiştir. Çalışmaları konuyu yalnızca Roma hukuku ışığında ele almıştır; ancak, sömürge öncesi Hindistan’ın (kısmi özel mülkiyetin var olduğu) toprak ilişkileri hakkında fazla bir şey bilmemektedir. Öte yandan, tüm Asya’yı tek bir varlık olarak ele almış ve herhangi bir spesifik bilgiyi tüm Asya toplumlarına uygulamıştır. Marx ayrıca fikirlerini test etmek için alternatif bilgi kaynakları bulma konusunda fazla istek göstermemiştir. Kapitalizm açıklamalarında tüm alternatifleri değerlendirmiş ve tartışmış bir teorisyen olarak Müslüman toplumların alternatif görüşlerini görmezden gelmeyi tercih etmiştir.

Marx, İslam toplumları üzerinde çalışırken, aldığı sınırlı bilgileri kullanarak oluşturduğu bazı formülasyonları kısmen revize etmiştir. *New York Daily Tribune*’de yayınlanan “Hindistan’da Arazi Mülkiyeti” adlı makalesinde, vergi toplayıcılarını “feodal toprak sahipleri” olarak tanımlamıştır: “Onların haklarının kaynağı ne olursa olsun ve kendi lehlerine mülkiyet hakları iddia edebilseler de bu iddialarını bir dereceye kadar yasal olarak tanımamak mümkün değildir” (Marx ve Engels, 1969, s. 92-93). 20 yıl sonra Marx, *Anti-Dühring*’de¹ Türklerin fethettikleri doğu topraklarında feodal mülkiyet kurduklarını iddia etmiştir (Engels 1987, ss. 25, 164). Zamanla Hindistan dışındaki yerlere dair okumalar yapmış ve farklı sonuçlara ulaşmıştır. Ancak referans noktası aynı kalmıştır.

Marx, teorisinde Doğu toplumlarının analizine merkezi bir rol vermiştir ve Müslüman toplumlar bu analizin merkezinde yer almaktadır. “Doğu dünyasında” İslam’ın ve Müslüman toplulukların merkeziliğini bilmektedir. Ancak teorisinin detaylarından memnun değildir. Bu nedenle, teorisini dayandığı Müslüman toplumlardaki durgunluk, despotizm ve özel mülkiyet eksikliği gibi konularda temel tezlerini

1 *Anti-Dühring* Engels’in adıyla yayınlanmış olsa da bazı bölümlerin Marx tarafından yazıldığı bilinmektedir.

güçlendirme ihtiyacı hissetmiştir (Krader, 1975, s. 3-4). Bu konular hakkında daha olgusal bilgilere ancak 1870'ten sonra yaptığı etnolojik araştırmalar sayesinde ulaşabilmiştir. Bu bağlamda Marx, Elphinstone'un *History of India*, Robert Swell'in *The Analytical History of India* ve Maksim Kovalevsky'nin *Communal Landownership: The Causes, Course, Consequences of Its Decline* isimli Müslüman toplumlar üzerine etnolojik çalışmalarını okumuştur (Marx, 1970b, s. 11). Zamanla, bu etnolojik malzeme Marx'a ilerleme ve gelişmenin genel aşamaları ve yönü hakkında kanıtlar sağlamıştır. Müslüman toplumların sosyopolitik kurumları hakkında belirli teknik terimleri, tanımları ve genel ifadeleri vurgulamıştır. Altını çizdiği belirli terimler ve ifadeler, onun düşünce tarzına paraleldir (Marx, 1970b, ss. 18, 42).

Bu etnologlar arasında Müslüman toplumların toprak sistemini inceleyen Maksim Kovalevsky önemli bir yere sahiptir. Kovalevsky, 1875 ve 1879 yılları arasında Londra'da Marx ile kişisel olarak bir araya gelmiş ve daha sonra Marksist etnografinin gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Kovalevsky, kitabını yazarken Marx'la mektuplaşmıştır. Marx daha sonra onun kitabından özellikle toprak sistemi üzerine önemli notlar almıştır (Krader 1975, s. 346). Ancak Kovalevsky'nin Hindistan ile Cezayir arasında yaptığı karşılaştırmaya Marx'ın çeşitli itirazları vardır. Marx ısrarla özel mülkiyetin varlığını reddetmiş ve Müslüman toplumlardaki toprak sisteminin yarı feodal olduğunu iddia etmiştir (Krader 1975, s. 362).

Marx'ın Müslüman toplumlar hakkındaki temel teorisi ampirik temeller üzerinde değil, Doğu despotizmi tezinin klişeleri ve oryantalist safsataları etrafında şekillenmiştir. Marx'ın teorisini ampirik olarak çürütmek işe yaramamaktadır çünkü teorisi onun ötesinde bir şeye dayanmaktadır: Müslüman toplumlar modernliği temellendirmek için bir ayna olarak kullanılmaktadır. Ayna ne kadar kırılrsa ve buğulansa da teorilerini değiştirmemiştir.

Weber'in Müslüman Toplamlar Hakkındaki Yanılgıları

Weber de Doğu despotizmi üzerine geleneksel tezi benimsemiş ve Müslüman toplumlar da dahil olmak üzere Batılı olmayan toplumların açıklamasını patrimonyalizm modeliyle son biçimine getirmiştir. Weberci teorinin tanımlayıcı bir eğilimi, modern toplumu benzersiz olarak sunmaktır. Bunu yaparken rasyonalizmin gelişimi etrafında bir teori oluşturmuştur (detaylı bir tartışma için bkz. Sunar 2016, s. 69-162). Weber'e göre, toplumun gelişimi Doğu ve Batı'da farklı yollar izlemiştir.

Weber'in amacı, dünya dinlerinin ekonomik etiğini karşılaştırmalı olarak incelemektir. Hinduizm (Hint dini), Jainizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyüsçülük, Yahudilik ve Hristiyanlığın ekonomik etiğini kuruluş ve kader anlayışlarının yanı sıra rasyonalizasyon düzeylerine dayalı olarak araştırmıştır. Ancak, bir din olarak İslam veya bir medeniyet olarak Müslüman toplumlar hakkında bağımsız bir çalışma yapmamıştır.

Weber'in İslam üzerine kapsamlı analizler yapmak istediğini biliyoruz. Ancak birkaç nedenden dolayı bu projeyi gerçekleştirememiştir. Almanya'da İslam üzerine oryantalist çalışmalar, Indology, Egyptology ve Sinology gibi diğer araştırma alanlarına kıyasla daha az gelişmiştir (Wokoeck 2009, s. 164–166; Kontje 2004). Diğer bir sebep ise, onun doğu mistisizmi ile batılı çilecilik arasında tasvir ettiği karşıtlığın İslam teolojisine uygulanmamasıdır. İslam, Weber'in şemasını bozan bir yapıya sahiptir. Üçüncü neden, coğrafi bağlam ve bağlantılardır. Mısır, Mezopotamya ve Anadolu, eski Yunan döneminden beri Avrupa ile yakın ilişki içinde olmuş, Yahudilik ve Hristiyanlığı doğurmuştur. Bu nedenlerle, bu bölgeler onun Batı ve Doğu şemasında Batı'nın bir parçasıdır. Weber'e göre İslam, tanrılarının doğası bakımından Yahudilik ve Hristiyanlığa Hint ve Çin dinlerinden daha yakındır ve bir inancı temelden şekillendiren ana unsur olarak semavi aşkın bir tanrıya sahiptir. Bunun yanında nübüvvet fikri de İslam'ı batılı dünya

görüşüne yaklaştırmaktadır. Weber'in dünya dinleri sınıflandırması, dualist olmaktan ziyade üç alt kategoriye sahip olmalıdır. Mezopotamya ve Mısır'a yüklediği işlev ve Müslüman toplumların oynadığı tarihsel rol, İslam'ı Doğu ve Batı olarak adlandırarak birbirinden ayırdığı kategoriler arasında bir aracı ve bağlayıcı kılmaktadır. Ancak Weber, İslam'ın rolünü bu şekilde tanımlamamıştır. Bunun nedeni, eğer böyle yaparsa, tüm kategorilerinin ve şemalarının revizyon gerektirmesidir.

Bu nedenle Weber, İslam'ı hususen inceleme projesini defalarca ertelemiştir. Bunun sebebi, İslam'ın kapsamlı bir analizini yapabilmek için teorisini gözden geçirmesi gerekliliğidir. Alternatif olarak, dağınık referanslarında olduğu gibi, tarihsel ve çağdaş gözlemlerle tamamen uyumlu olmayan açıklamalar yapmak zorunda kalacaktır. Ancak bu olumsuzluklar ve sorunlar onun İslam'ı değerlendirmeye verdiği önemi engellememiştir. Bilakis İslam üzerine yaptığı tahlillerin bütün eserlerinde örtük bir temel karşılaştırma ölçütü haline geldiğini görüyoruz.

Weber, İslam konusunda çağdaş araştırmacılardan geniş ölçüde yararlanmıştır. Yüzyılın başında Almanya'nın değişen dış politikası nedeniyle İslam araştırmalarına önemli yatırımlar yapılmıştır. Daha sonra Alman üniversiteleri üzerinde önemli etkileri olacak birçok uzman bu dönemde öne çıkmıştır. A. von Kramer, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Carl Heinrich Becker, Joseph Kohler ve Christian Snouck Hurgronje gibi İslam araştırmaları akademisyenleri ve Leopold von Ranke ve Jacob Burckhardt gibi tarihçiler (bazıları Weber'in yakın arkadaşlarıdır) Weber'in İslam hakkında düşünme yolunu şekillendirmiştir. Yararlandığı kaynaklar, İslam'a ilişkin aynı oryantalist bakış açısını paylaşmaktadır. Temel oryantalist önermelere dayanarak Weber'in bir din olarak İslam'a ve Müslüman toplumlara yaklaşımını şekillendiren üç temel varsayımı vardır: (1) İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığı taklit ederek yaratılan ve özgün olmayan bir dindir; (2) İslam, Arap Bedevilerinin savaşçı bir dinidir ve bu nedenle onun sosyal sistemini oluşturmamış, bunun yerine karşılaştığı patrimonyalizme katılmıştır ve (3) başlangıçta rasyonel bir kader anlayışına sahip olmasına

rağmen, patrimonyal siyasi sistem bu anlayışı kaderci ve tasavvufi bir nasip-kismet anlayışına dönüştürmüştür.

Weber, İslam ve Müslüman toplumları bu üç varsayım çerçevesinde konumlandırmış ve bunları patrimonyalizm iddialarını güçlendirmek için kullanmıştır. Ona göre üç tür geleneksel tahakküm vardır: gerontokrazi, ataerkillik ve patrimonyalizm. Weber'e göre patrimonyalizmin ayırt edici özelliği, egemenliğin tıpkı bir nesne gibi efendinin (idarecinin) malı olarak görülmesidir (Weber, 1978, s. 231-232). Ancak ona göre patrimonyalizmin en uç biçimi olan mutlak siyasi gücü temsil eden sultanlık, patrimonyalizmin özgün bir biçimi olarak özellikle Müslüman toplumlarda ortaya çıkmıştır.

Weber, arazi sisteminin daha kapsamlı bir açıklamasını sağlayarak Doğu despotizmi tezini yeniden üretmiştir. Onun patrimonyalizm tezi, tımarcılık (ikta veya tımar sistemi) ile feodalizm arasındaki farkların bir tanımına dayanmaktadır. Ona göre Müslüman toplumlarda toprak egemene aittir. Hükümdar, hizmet ve aynı vergi karşılığında bir maaş yerine arazi kullanımını memurlarına devreder. Bu bireyler, feodal beyler gibi toprağın gerçek sahipleri değildir (Weber, 1978, s. 149-150; 1968, s. 58). Bu nedenle feodalizm özgür, girişimci ve üretken üretimin temellerini atmıştır. Ancak bunun aksine, feodalite, özel mülkiyeti doğuramadığı için bir piyasa ekonomisi yaratamamıştır.

Weber, Müslüman toplumlarda patrimonyalizmi açıklarken bürokrasiye özel bir önem vermiştir. Bürokrasi ile arazi toplama arasındaki doğrudan ilişkinin onun gelişmesini engellediğini düşünmektedir. Ona göre (1978, s. 1014), “Aynı ödeme ve teslimata dayanan bir komünal ekonomi (Gemeinwirtschaft), patrimonyal politik yapının ihtiyaçlarını karşılamamanın birincil biçimidir”, ancak daha rasyonel bir ekonominin gelişmesini engeller. Weber'e göre böyle bir sistem, her türlü rasyonalist gelişmeyi engelleyen bir hayırsever refah devletini (Weber, 1978, s. 240) doğurur (Weber, 1967, ss. 303-304). Bu durağanlık istikrar ve düzen izlenimi verse de yavaş yavaş tüm sistemi çökertir.

Weber, Batı ve Müslüman dünyalarındaki loncaların oluşumu arasında uzun bir karşılaştırma yapar. İlginç bir şekilde, Müslüman

toplumlarda zanaatkârların bağımsızlıklarını kaybettiklerini ve padişahın sarayının bir parçası olduklarını iddia etmiştir. Ona göre şehirler patrimonyalizm nedeniyle gelişmemiştir (Weber, 1988, s. 108-109) ve bu da zanaatkarlığın gelişmesini engellemiştir. Ona göre zanaatkârlar hem üretim hem de tüketim için saraya ve bürokrasisine bağılıdırlar (Weber, [1968, s. 20; 1988, 117, s. 127). Ayrıca, zorunlu kamu hizmetleri düşünüldüğünde, bağımsız zanaatkarlığın ortaya çıkması mümkün değildir. Weber, oryantalist literatürde sıklıkla atıfta bulunulan tebaa kavramını yineler (Weber, 2003, s. 57).

Weber'e göre patrimonyalizm, bu bölümde şimdiye kadar tartışılan faktörler aracılığıyla ekonomide durgunluk yarattığı için rasyonalist kapitalizmin gelişimi üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır. Bu sistemin özellikle iki özelliği, gelenekçilik ve tiranlık, kapitalist gelişme olasılığını engellemiştir. Ancak kapitalizm yalnızca öngörülebilir ve istikrarlı bir yapı içinde gelişebilir. Bu sistemlerin çeşitli unsurlarından yararlanan bireysel kapitalistler, bunların içinde ortaya çıkabilirse de kapitalist bir sistem gelişemez. Bir endüstriyel kapitalist, kitle pazarını hedefleyen üretim için serbest bir emek piyasasına ve hesaplanabilirliğe ihtiyaç duyar. Ayrıca hukuk düzeni sürekli, istikrarlı ve öngörülebilir olmalıdır. Ancak patrimonyalizmin işleyiş biçimi tüm bu gelişmeleri engellemektedir.

Weber, İslam'ın başlangıçta rasyonel bir kader anlayışına sahip olduğunu düşünmüştür. Ancak bu, patrimonyalizmin baskıcı doğası nedeniyle tasavvufi nasip-kısmete dönüşmüştür. İslam zamanla Arabistan'dan Mezopotamya'ya, Mısır'a ve İran'a yayıldıkça Arapların aşiret temelli siyasi dayanışmasını geride bırakmış, bu coğrafyaların daha büyük toprakları yönetebilmek için ihtiyaç duyduğu siyasi hakimiyet türünü üstlenmiş ve kadercı bir patrimonyal din haline gelmiştir. Weber'e göre patrimonyalizm, kadercı sufizmi rasyonel teolojiden daha fazla desteklemektedir.

Weber'e göre Müslüman toplumlardaki değişim, ancak iklim koşulları veya askeri istila gibi dış etkenler nedeniyle gerçekleşebilir. Böyle bir gelişme durumunda da düzen değil, sadece egemen değişir (Weber,

1978, s. 227). Ona göre Müslüman toplumlar, kendi başlarına bırakılırsa modern toplum için önemli bir tehdit oluşturacaktır; bu nedenle, modernite adına Batı kontrolü altında olmalıdırlar.

Weber, teorik bir çerçeve geliştirmek için önceki oryantalistlerin despotizm konusundaki tezlerine ilişkin bakış açısını geliştirmiştir. Saïd Amir Arjomand (2013, s. 409), Weber'in askerileştirilmiş bir tahakküm türü olarak sultanlık fikrinin yanıltıcı olabileceğini belirtmiştir. Halil İnalcık (1992) ve Kemal Karpat (2001, s. 224) sultanlık kavramını indirgemeci ve anlamsız bularak eleştirmiştir. Armando Salvatore'a (1996, s. 457, n1) göre, "modern Batı toplumunu Batılı geçmişte ama özellikle de çağdaş Batılı-olmayan dünyada 'geleneksel' olan her şeyden ayırmak için Weber'in tipolojik sınıflandırmasının önemsizleştirilmiş versiyonlarının kabulü" onun İslam hakkındaki görüşünü özsel hale getirmiştir. Bu özelleştirme, modern toplumu diğer toplumlardan ayırmak için kullanılmıştır.

Sonuç olarak, Bryan, s. Turner'ın (1974, s. 2) belirttiği gibi, "Weber'e göre, rasyonel hukuk, serbest emek piyasası, özerk şehirler, para ekonomisi ve burjuva sınıfı gibi kapitalist ön koşulların ortaya çıkmasını engelleyen şey, Müslüman siyasi kurumların patrimonyal doğasıdır." Ve patrimonyalizm nedeniyle Müslüman dünyasında kendi kendine yeterli bir toplum ortaya çıkmamıştır. Müslüman toplumlar her zaman siyasi sistemlerin baskısıyla varlıklarını sürdürdüler. Salvatore'nin (2016) belirttiği gibi, sivil toplumun yokluğu fikri, Müslüman toplumlarda hiçbir zaman bir medeniyet sürecinin yaşanmadığının kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bununla birlikte, ona göre, Müslüman çoğunluklu toplumlar, uzun bir biçimlenmiş uygarlık yörüngesine sahiptir (Salvatore 2016, s. 288). Bu tezlerden hareketle Müslüman toplumları Batı'nın tam tersi olarak konumlandırmak mümkün olmuştur.

Sonuç: Batı Modernliğini Tanımlamak İçin Müslüman Toplamları Tanımak

Son 200 yıllık tarih, modernitenin ne olduğu ve Avrupa'da nasıl ortaya çıktığı konusunda tartışmalara sahne olmuştur. Bu tartışmalar sürecinde İslam ile karşılıklı diyalog önemli bir yer tutmuştur. Modern sosyal teorinin ataları moderniteye yaklaşımlarını geliştirirken, Müslüman toplumların dünya-tarihsel konumunu açıkça değerlendirmeleri gerekmiştir.

Modern toplum vizyonunun inşası 18. yüzyılın ortalarına doğru olgunlaşmıştır. İskoç ahlak filozofları buna önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Özellikle Hume'un geliştirdiği ilerlemeci tarih anlayışı ve Montesquieu'nun despotizmi popülerleştirmesi, Avrupa'yı farklı bir şekilde tanımlama fırsatı sağlamıştır. Bu iki kavram, yeni düzeni meşrulaştırmak için Müslüman toplumlardan örnekler bulma ve aktarma zorunluluğunu yeniden düzenlemiştir. Böylece Batı medeniyetine eşsiz olma ayrıcalığı verilmiştir. Antik Yunanistan'dan başlayarak Avrupa'nın yapay bir soy ağacı oluşturulmuş ve sonunda "Batı mucizesini" yaratacak ilerici tarihin başlangıç noktası icat edilmiştir.

18. yüzyılın başında ortaya çıkmaya başlayan oryantalizmin yanı sıra, Müslüman toplumlar hakkında bilgi aktarımı için yeni bir model kurulmuştur. Ancak değişmeyen bir şey vardır: İslam, yalnızca Avrupa'nın karşıtı olarak ve modernitenin yansıtılmış bir görüntüsü olarak görülmeye devam etmiştir. 19. yüzyılın sosyal teorisi bu anlamda Müslüman toplumları ısrarla ziyaret etmiştir. Müslüman toplumların tarihselleştirilmesi ve teorileştirilmesi, modern sosyal teorinin temelinde merkezi bir yere sahiptir. Bu yorumların üç biçimi (yani Tocqueville, Marx ve Weber), Müslüman toplumların bilgi ve yorumunun modern sosyal teorinin kurucu unsuru olma-ya devam ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak İslam, Salman Seyyid'in (2015) belirttiği gibi Batı için bir "temel korku" kaynağı haline gelmiştir.

Tocqueville, Marx ve Weber, modern toplumun gelişimine ve sorunlarına yönelik üç farklı yaklaşımı temsil etmektedirler. Marx ütopyik sosyalizmi alıp bilimsel sosyalizme dönüştürmüş, Weber anlayış sosyolojisinde liberal yaklaşımı yeniden üretmiş ve Tocqueville muhafazakâr düşünceyi liberal düşünceyle birleştirip pratik bir yaklaşım oluşturmuştur. Moderniteye yaklaşımları farklı entelektüel temellere dayanmaktadır; farklı metodolojiler kullanmışlar ve farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Ancak iki noktada birleşmişlerdir. Birincisi, her üçü de eşit olmasa da modernitenin mantığı ve geleceği ile ilgilidir. Mevcut durumları ve modernitenin geleceği konusunda karamsardılar.

İkincisi, bu üç düşünür, modernite teorilerini diğer medeniyetlerle karşılaştırma üzerine inşa etmişlerdir. Bu perspektiften, metodolojik olarak Marx, tarihsel olarak Weber ve politik olarak Tocqueville Müslüman toplumları modernite analizine dahil etmişlerdir. Üçü de Aydınlanma düşüncesi ve oryantalist çalışmalardan miras aldıkları teorik arka plan üzerine inşa ederek Avrupa modernitesinin tarihsel benzersizliğini göstermeye çalışmışlardır. Bu teorik arka plan, onların sosyal teorilerini ideolojik ve yüzeysel hale getirmiştir. Ancak bu, sadece Müslüman toplumların yanlış anlaşılmasına değil, aynı zamanda modernitenin yanlış yerleştirilmesine de neden olmuştur. Müslüman toplumları tarihsel ve teorik olarak doğru yere yerleştirmek, nesnel bir sosyal teori için başlangıç noktasıdır.

Kaynakça

- Arjomand, S.A. (2013). "Patrimonial State." In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, edited by Gerhard Böwering, 409–410. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Braudel, F. 2001. *Memory and the Mediterranean*. Translated by Sian Reynolds. New York: A. A. Knopf.
- Cole, R.G. (1972). "Sixteenth-Century Travel Books as a Source of European Attitudes toward Non-White and Non-Western Culture." *Proceedings of the American Philosophical Society* 116 (1): 59–67.

- de-Tocqueville, A. (2001a). "First Report on Algeria (1847)." In *Writings on Empire and Slavery*, edited and translated by Jennifer Pitts, 129–173. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- de-Tocqueville, A. (2001b). "Notes on the Koran." In *Writings on Empire and Slavery*, edited and translated by Jennifer Pitts, 27–35. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- de-Tocqueville, A. (2001c). "Second Letter on Algeria (22 August 1837)." In *Writings on Empire and Slavery*, edited and translated by Jennifer Pitts, 14–26. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- de-Tocqueville, A. (2001d). "Second Report on Algeria (1847)." In *Writings on Empire and Slavery*, edited and translated by Jennifer Pitts, 174–198. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- de-Tocqueville, A. (2002). *The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics*. Edited by Olivier Zunz and Alan, s. Kahan. Oxford: Wiley Blackwell.
- de-Tocqueville, A. (2010a). *Democracy in America*. Edited by Eduardo Nolla. Translated by James T. Schleifer. Historical-critical edition of *De la démocratie en Amérique*, vol. 3. Indianapolis: Liberty Fund.
- de-Tocqueville, A. (2010b). *Democracy in America*. Edited by Eduardo Nolla. Translated by James T. Schleifer. Historical-critical edition of *De la démocratie en Amérique*, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund.
- de-Tocqueville, A. (2010c). *Democracy in America*. Edited by Eduardo Nolla. Translated by James T. Schleifer. Historical-critical edition of *De la démocratie en Amérique*, vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund.
- de-Tocqueville, A. (2010d). *Democracy in America*. Edited by Eduardo Nolla. Translated by James T. Schleifer. Historical-critical edition of *De la démocratie en Amérique*, vol. 4. Indianapolis: Liberty Fund.
- de-Tocqueville, A. (2011). *Ancient Regime and French Revolution*. Edited by Jon Elster. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delanty, G. (1995). *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. New York: St. Martin's Press.
- Engels, F. (1983). "Engels to Marx in London, 6 June 1853." In *Marx Engels Collected Volumes*, vol. 39, 335–342. New York: International Publishers.
- Engels, F. (1987). *Anti-Dühring: Dialectics of Nature*. Vol. 25. New York: International Publishers.
- Ferguson, A. (1819). *An Essay on the History of Civil Society* (8th ed.). Philadelphia: A. Finley.
- Gibbon, E. and Ockley, s. (1899). *The Saracens: Their History and the Rise and Fall of Their Empire*. London: F. Warne.
- Goldstein, D.S. (1960). "The Religious Beliefs of Alexis de Tocqueville." *French Historical Studies* 1 (4): 379–393.
- Hashemi, N. (2003). "Islam, Democracy and Alexis de Tocqueville." *Queen's Quarterly* 110 (1): 21–31.
- Hazard, P. (1963). *The Crises of the European Mind, 1680–1715*. Cleveland, OH: World Publishing.

- Herold, A.L. (2015). "Tocqueville on Religion, the Enlightenment, and the Democratic Soul." *American Political Science Review* 109 (3): 523–534.
- Hobson, J.M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, M.G., s. (1993). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, edited by Edmund Burke. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inalcik, H. (1992). "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of Ottoman Polity." *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1: 49–73.
- Kahan, A.S. (2013). "Tocqueville and Religion: Beyond the Frontier of Christendom." In *Tocqueville and the Frontiers of Democracy*, edited by Richard Boyd and Ewa Atanassow, 89–110. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahan, A.S. (2015). *Tocqueville, Democracy, and Religion: Checks and Balances for Democratic Souls*. New York: Oxford University Press.
- Karpat, K.H. (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press.
- Kelly, C. (1995). "Civil and Uncivil Religions: Tocqueville on Hinduism and Islam." *History of European Ideas* 20 (4–6): 845–850.
- Kessler, s. 1977. "Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy." *Journal of Politics* 39 (1): 119–146.
- Khilani, s. (2001). "The Development of Civil Society." In *Civil Society: History and Possibilities*, edited by Sunil Khilani and Sudipta Kaviraj, 11–32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kontje, T.C. (2004). *German Orientalisms*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Krader, L. (1975). *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*. Assen, The Netherlands: Van Gorcum.
- Marx, K. (1970a). *Critique of Hegels Philosophy of Right*. Translated by Joseph J. O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1970b). *Notes on Indian History (1664–1855)*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K. (1979). "The British Rule in India." In *Marx Engels Collected Volumes (MECW)*, vol. 12, 125–133. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1983a). "Engels to Marx in London, Before 28 May 1853." In *Marx Engels Collected Volumes (MECW)*, vol. 39, 325–328. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1983b). "Marx to Engels in Manchester, 2 June 1853." In *Marx Engels Collected Volumes (MECW)*, vol. 39, 330–335. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1983c). "Marx to Engels in Manchester, 14 June 1853." In *Marx Engels Collected Volumes (MECW)*, vol. 39, 344–348. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1986). *Economic Manuscripts of 1857–58 (Grundrisse)*. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1991). *Economic Manuscript of 1861–63: A Contribution to the Critique of Political Economy (Theories of Surplus Value)*. New York: International Publishers.

- Marx, K. (1996). *Capital*, vol. 1. New York: International Publishers.
- Marx, K. and Engels, F. (1969). *On Colonialism*. Moscow: Foreign Language Publishing House.
- Marx, K. and Engels, F. (1976). "Manifesto of the Communist Party." In *Marx Engels Collected Volumes (MECW)*, vol. 6, 477–520. New York: International Publishers.
- Montesquieu, C.B. (2011). *The Spirit of Laws*. New York: Cosimo Publications.
- Needham, J. (1959). "Review of K.A. Wittfogel's Oriental Despotism." *Science and Society* 23 (1): 58–65.
- Rubiés, J.P. (2005). "Oriental Despotism and European Orientalism: Boteroto Montesquieu." *Journal of Early Modern History* 9 (1–2): 109–180.
- Said, E.W. (1978). *Orientalism*. London: Penguin.
- Salvatore, A. (1996). "Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of 'Essentialism' in the Study of Islam." *Arabica* 43 (3): 457–485.
- Salvatore, A. (2016). *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Sayyid, s. (2015). *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Smith, A. (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, edited by R. H. Campbell and A., s. Skinner, vols. 1 and 2. New York: Oxford University Press.
- Sunar, L. (2014). "From Democracy to Despotism: Tocqueville on Slavery, Colonialism and 'Other.'" *İlahiyat Studies* 5 (2): 155–188.
- Sunar, L. (2016). *Marx and Weber on Oriental Societies: In the Shadow of Western Modernity*. New York: Routledge.
- Toynbee, A. (1958). "Wittfogel's Oriental Despotism." *American Political Science Review* 52 (1): 195–198.
- Turner, B.S. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Weber, M. (1967). *Ancient Judaism*. Translated by Hans H. Gerth. New York: Free Press.
- Weber, M. (1968). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Translated by Hans H. Gerth. New York: Free Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1988). *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. Translated by Richard I. Frank. London: Verso Books.
- Weber, M. (2003). *General Economic History*. Translated by Frank H. Knight. Mineola, NY: Dover.
- Wokoeck, U. (2009). *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London and New York: Routledge.
- Zuckert, C. (1981). "Not by Preaching: Tocqueville on the Role of Religion in American Democracy." *Review of Politics* 43 (2): 259–280.



TALAL ASAD

(1932-...)

Sekülerizm, Antropoloji ve
Sömürgecilik alanlarında
çalışmalar yapan araştırmacı

Talal Asad, 1932 yılının Nisan ayında Suudi Arabistan'ın Medine şehrinde dünyaya geldi. Babası, 20'li yaşların ortalarında İslam'a geçen Yahudi Avusturyalı diplomat, yazar ve reformcu Muhammed Esed'dir. Talal ve ailesi sadece sekiz aylıkken babasının Pakistan hareketinde önemli bir rol oynayacağı İngiliz idaresindeki Hindistan'a taşındı. 1947 yılında Pakistan'ın bağımsızlığını takiben babası ülkeye çeşitli idari ve diplomatik görevlerde hizmet etmek amacıyla Pakistan hükümetine katıldı. Talal Asad Pakistan'da büyüyüp Hristiyanlar tarafından işletilen bir misyoner yatılı okuluna gitti ve Lahor'daki St. Anthony Lisesi'nden mezun oldu.

Talal Asad, Ortadoğu ve İslam'a özel ilgi duyan din antropolojisi konusunda uzmanlaşmış uluslararası bir sosyokültürel antropologdur. Edinburgh Üniversitesi'nde lisans ve yüksek lisans derecesi aldı, doktorasını ise Oxford Üniversitesi'nde yapan Asad, doktora tezi için ünlü sosyal antropolog E. E. Evans-Pritchard ile birlikte çalıştı. New School'da ders vermek için Amerika Birleşik Devletleri'ne gelmeden önce,

Sudan'daki Khartoun Üniversitesi ve İngiltere'deki Hull Üniversitesi'nde dersler verdi. 1989'dan 1995'e kadar New School'un lisansüstü fakültesinin bir üyesi olarak görev yaptı daha sonra Johns Hopkins Üniversitesi'nde fakülteye katıldı. 1979 yılının bahar döneminde Berkeley'de bulunan California Üniversitesi'nde misafir profesör olarak çalıştı.

Doktora çalışmalarının ardından Asad, Kuzey Sudan'da İngiliz sömürge yönetimi altında oluşan göçebe bir grup olan Kababış'ın siyasi yapıları üzerine saha çalışmasını tamamladı. 1970 yılında The Kababish Arabs: Power, Authority, and Consent in a Nomadic Tribe'i yayınladı. Asad, çalışmaları boyunca dindarlık, güç ve Oryantalizm ile giderek daha fazla ilgilenmeye başladı. 1960'ların sonlarında, Ortadoğu'da yazılmış materyallere odaklanan bir okuma grubu kurdu. Oryantalist yazının önyargısı ve "teorik yoksulluğu" üzerine süregelen çalışma ve araştırmalar yaptı. Asad, özellikle güç ve disiplin fikirleriyle ilgili olarak Edward Said ve Michel Foucault'nun çalışmalarına dayanmaktadır. Entelektüel soykütüğünün

Yaşadığı Yerler: Suudi Arabistan, Hindistan, Pakistan, İngiltere

Görev Yaptığı Kurumlar: Oxford Üniversitesi, Pakistan Bağımsızlık Hareketi

Önemli Eserleri: Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin, Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamîyet ve Modernlik

bir parçası olarak tanımladığı diğer akademisyenler arasında John Milbank ve Stanley Hauerwas ile Judith Butler ve Saba Mahmood gibi akranları yer alıyor.

Hristiyanlık, İslam, Sekülerizm, post-kolonyalizm, gelenek tartışmaları ve ritüel çalışmaları gibi alanlara önemli akademik ve entelektüel katkıları bulunur. Bu alanlardaki soy kütüğü incelemeleri ile tanınan Asad'ın *Antropoloji ve Sömürgecilik* (1973), *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda Disiplin ve İktidarın Nedenleri* (2008), *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık ve İslamîyet ve Modernlik* (2007) Türkçeye tercüme edilen eserleri arasındadır.

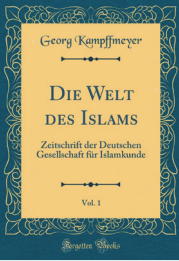
Asad sekülerliğin evrensel bir fikir değil, Hristiyan tarihi içinde yapılandırılmış olduğunu ve dolayısıyla yerel bir Avrupa tarihine bağlı olarak tartışılması gerektiğini savunan antropologdur.

Talal Asad, Dinin Soykütükleri'nin giriş bölümünde ikili bir yöntem ilan eder. Hristiyanlık ve post-Hristiyanlık tarihinin “kavramsal jeolojisinin, günümüzde Batı-dışı geleneklerin gelişim ve değişim

imkânları açısından derin içerimler taşıdığı”nı ifade eden Asad, burada “metodolojik Avrupamerkezci” gibi bir imaj oluşturur. Asad, dini veya seküler olana dair düşünmeye bu kavramların Avrupa'daki kavramsal jeolojisinden başlar.

Asad, dünyanın başka yerlerinde bulunan diğer önceki laiklik biçimlerinden ayıran belirgin özelliklere sahip olmadığını düşündüğü daha yaygın laiklik kavramını da eleştiriyor. Bunun yerine, modern laikliği incelemek için başka bir yaklaşımı tercih ediyor: “benim görüşüme göre, laik, bir dizi özel muhalefetle çalışmasına rağmen, tarihsel kimliğinde ne tekil ne de istikrarlı değildir.”

Talal Asad'ın *Antropoloji ve Sömürgecilik* kitabı, antropoloji kuramları tarihinde yeni bir tartışma alanı açmıştır. Antropoloji disiplininin Batı Avrupa ve özellikle İngiltere'deki tarihinde konumlandığı sömürgecilik bağlamının gecikmiş bir keşif olması esere ayrı bir önem kazandırır. Sömürgeciliğin birer veri olarak ele alındığı antropoloji alanı, bundan sonra içerisinde bulunduğu bağlamı dikkate almak durumundadır.



Deutsche Gesellschaft für Islamkunde

Almanya'da İslam araştırmaları yapan şarkiyatçı kurum ve akademik dergisi

Kuruluş-Kapanış Tarihi: 1912-1955

Bulunduğu Yer: Berlin

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Martin Hartmann

Kurumun Etkisi: Deutsche Gesellschaft für Islamkunde kurumu ve dergisi Almanya'da İslam araştırmalarında uzun bir süre nitelikli çalışmalara ön ayak olmuşlardır.

Alman İslam Araştırmaları Cemiyeti'nin kurucu üyeleri arasında ilk başkan olarak Alman İslamîyatçı Martin Hartmann (1851-1918) ve iletişimlerinin ikinci başkanı ve editörü Georg Kampffmeyer (1864-1936) vardı. Şirket ile ilişkili diğer kişiler şunlardır: Otto Spies, Gotthard Jäschke, Eugen Çarşamba, Josef Froberger, Carl Heinrich Becker (1876-1933) ve Goltz Pascha der von. Orijinal tüzüğünün 1. bölümüne göre, topluluğun esas amacı "İslam üzerine araştırmayı teşvik etmekti, yani İslam dünyasının dini, sosyal ve kültürel koşullarını günümüze özel olarak incelemektir." Daha sonra (1931) bu şöyle yazıyordu: "Siyasi veya dini amaçları bir kenara bırakarak İslam araştırmasının teşviki, yani günümüze özel olarak etnik, kültürel, dini ve ekonomik koşulların araştırılması konusunda ortam hazırlamaktır.

Kurumun akademik dergisi olan *Die Welt des Islams* (İslam Dünyası) ise on sekizinci yüzyılın sonlarından günümüze kadar İslam halkının tarihine ve kültürüne odaklanmaktadır. Bu dönemden itibaren literatüre özel önem verilmektedir. *Die Welt des Islams*, son 40 yılda kendi alanında rakipsiz bir dergi olarak kendini kanıtlamıştır. Hem dünyanın en büyük araştırma kütüphanelerinde hem

de profesörlerin, akademisyenlerin ve öğrencilerin özel kütüphanelerinde bulunması, bu derginin disiplininizin üstünde kalmanın kolay bir yolu olduğunu göstermektedir. Büyük bir uluslararası tiraja sahip olan *Die Welt des Islams*, okuyucularına İngilizce, Fransızca ve Almanca makaleler sunmaya özen göstermektedir. Ayrıntılı notlar zaten son derece açıklayıcı makalelere eklenir. İlgili kitapların kapsamlı incelemeleri, İslam alanına daha geniş bir bakış açısı kazandıran uzmanlar tarafından yazılmıştır. II. Dünya Savaşı sırasında dergi çıkmaya devam ettiyse de bu yıllardaki sayılarında daha ziyade Annemarie Schimmel, Otto Spies ve Jäschke gibi yazarların hacimli çalışmaları basılmış, bunlar daha sonra kitap şeklinde de neşredilmiştir. 1941 yılı sayısı Friedrich Giese'ye armağan edilen dergide 1943'te Otto Spies'in "Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart" başlıklı çalışması XXV. cildin birinci sayısı olarak basıldıktan sonra yayın hayatına son verilmiş, dergiyi çıkaran Deutsche Gesellschaft für Islamkunde cemiyetinin varlığı sona ermiştir. Her halükarda Deutsche Gesellschaft für Islamkunde kurumu ve dergisi Almanya'da İslam araştırmalarında uzun bir süre nitelikli çalışmalara ön ayak olmuşlardır.

İslam ve Batı

Batı-Ötesi Geleceğin Tarihini Yazmak

S. Sayyid

Batı ile İslam arasındaki ilişkiyi tanımlamanın iki ana yolu vardır: Bunu ya keskin bir antagonizma ile yaparsınız ya da iki varlık arasında herhangi bir ayrım yapma girişimini alt üst eden bir dizi karmaşık uzlaşma ile. Bu ilişkilerin açıklamaları çok çeşitli platformlarda dolaylıdır: haber bültenleri, sosyal medya, kurgusal anlatılar, video oyunları, antropolojik çalışmalar, etnografik seyahat günlükleri ve geleneksel tarihler. Başka bir deyişle, İslam ve Batı arasındaki ilişki, tüm çelişkili karmaşıklığı içinde, Oryantalizm söyleminin tüm yelpazesini haritalandırmaktadır. İslam ve Batı arasındaki ilişkiye odaklanmak, bu varlıkların doğası hakkındaki bir soruyu gözden kaçırmakta ve dolayısıyla ilişkinin kendisinin ontolojik olarak anlaşılmasını engellemektedir. İşte bu belirsizliğe değineceğim ama bunu İslam ile Batı arasındaki sınırın yapısını bozmak veya ilerici yönelimimi geçerli kılmak için yapmayacağım. Ayrıca İslam ile Batı arasındaki ayrımı onaylayıp gerici doğamı teyit etmeyeceğim gibi, bir ölçülülük işareti olarak orta yolu da istemeyeceğim. Bunun yerine, ilişkinin ontolojisini anlayarak, İslam ve Batı'nın karışık hikayesinin bu tanıdık nakaratını, Batı-Ötesi'nin (Post-Western) tarihini yeniden yazmanın bir

parçası olarak bilinmeyen bir araziye götürmek istiyorum. Bu makale dört hareketi tartışacak: ilk olarak İslam'ın ne olduğunu keşfedeceğim. İkinci olarak, siyah-karşıtlığını hem İslamofobik uluslararası düzenin bir karşılaştırmacı olarak hem de dünyanın Avrupa merkezli devamına alternatif bir anlatı fikri olarak tartışacağım. Üçüncü olarak, modernite ve modernleşme fikri aracılığıyla Batı'yı yalnızca Avrupa olarak ve hatta Avrupa kökenli olarak değil, aynı zamanda küresel adına da tanımlayabileceğimiz yolları çizeceğim. Son olarak, Batı'nın yapısökümüne ve Batı kavramını altüst etmede İslam'ın rolüne değineceğim. Bu dört hareket, argümanlardan ziyade bir dizi yansıma içinde ortaya konmuştur.

İslam Nedir?

Şimdiye kadar, İslam ve Batı hakkında sorunsuzca ve sadece terimlere ve anlamlarına erişmenin bir yolu olarak belirli bağlamlarda nasıl kullanıldıklarına odaklanan pragmatik bir ruha sadık kalarak konuştum. Batı İslamının (İslam-West) ne anlama geldiğini hepimiz biliyoruz. Batı bir temel noktaysa ve/fakat jeopolitik, kültürel, sosyo-ekonomik bir felsefi oluşumu ifade ediyorsa, o zaman İslam nedir? Tarihsel ve çağdaş bir oluşum olan “din” bir yaşam biçimidir (form of life), ancak tam olarak jeopolitik bir varlık veya sosyo-ekonomik bir kompleks değildir. İslam ile Batı arasındaki herhangi bir karşılaştırma, elma ile armudu karşılaştırmaya çalışıp çalışmadığımız sorusunu gündeme getirecektir. Dolayısıyla İslam ve Batı'dan ne kastettiğimizi daha net anlamamız gerekiyor. Böyle bir görev, Batı'yı, araştırma yaparken kullanılan bir bakış açısı olarak değil, bir araştırma nesnesi olarak ortaya çıkarma zorluğuyla hemen karşı karşıya kalır. Batı her şeyin ölçüsü ise, o zaman Batı nasıl ölçülebilir?¹ Bu ampirik değil, epistemolojik bir problemdir. Batı'nın normatifliği, sosyal bilimlere ve beşerî bilimlere

1 *Felsefi Soruşturmalar*'ın, [Philosophical Investigations] 50. paragrafında Wittgenstein (1958), Paris'teki standart metre çubuğunun kendisinin bir metre uzunluğunda olup olmadığını belirlemek için kullanılamayacağını söyler. Bu önerme, profesyonel filozoflar arasında pek çok spekülasyona konu olmuştur.

derinden gömülüdür. Bu nedenle Batı'nın kendisinin nasıl ölçülebileceğini veya yargılanabileceğini anlamak zorlaşmaktadır. İster insan hakları isterse yeme ve giyinme alışkanlıkları açısından Batı'yı yargılamaya yönelik herhangi bir teşebbüsün sıklığı, anlaşılmazlık veya inanmazlığa (şüpheciliğe) yol açmaktadır. Oryantalizm söyleminde kullanıldığı şekliyle İslam'ın Batı'daki anlamı yeterince açıktır. Ancak bu açıklık, bu iki oluşum arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde bir karışıklık kaynağıdır. Dolayısıyla, bu kafa karışıklığını gidermeye çalışmak, İslam ve Batı hakkında bir araştırma yapmayı, onların orijinal özünü ortaya çıkarmayı değil, daha çok içinde göründükleri dil oyunlarının kurallarının haritasını çıkarmayı gerektirir.

Oryantalizm içinde çerçevelenmediğinde İslam nedir? Basit bir cevap, Müslümanlara bunun ne olduğunu sormamız gerektiğidir. İslam'ın Müslümanların yaptığı şey olduğu öne sürülüyor gibi görünmektedir. Ancak birçok Müslüman (belki de çoğu) yaptıklarının İslam olmadığını kabul etmeye isteklidir. İnsani zaafı, İslam'ın cemaatçi eğilimlerinin ve beklentilerinin ötesinde tam olarak uygulanmasına hakkını veren çok az güvenleri olduğu anlamına gelmektedir. İslam'ın Müslüman çabasının bir ürünü olduğu fikri, birden çok İslam'ın olduğu bir evrene giden yoldur.² Bu yolda seyahat etmek, İslam'ın birliğini, özgürleşme ve kurtuluş olasılığını bu yolda arayan veya İslam'ı yeryüzünde seküler olan bilgi üretim makinesinin bir parçası yapmak için İslam'ı yeryüzüne indirebilecek tarihselci bir şevk umutlarına yatırım yapan birçokları için bir teselli kaynağıdır. İslam'ın birden fazla olduğu (çoklu İslam) fikri, İslam'ın ilişkiselliğini reddetmektedir. Sıradan Müslüman deneyimleriyle doğrulanmış bir tanım peşinde koşulduğunda İslamîleştirme (*Islamicate*) projesinin önemi kavranamamaktadır. Açe'deki İslam'ın Saraybosna'daki İslam'dan farklı olduğu veya bunun Bradford'daki, Chicago'daki ve Kaşgar, Arakan veya Gazze'deki İslam ile aynı olmadığı çizgisinde banal içgörüler üretmekten başka bir şey

2 Pek çok antropolojik veya yüzeysel post-modern okumada, İslam'ı çok sayıda küçük İslam ile değiştirme arzusu vardır. "Çoklu küçük İslamlar" fikrinin bir eleştirisi için bkz. Seyyid, 2015: 36-38.

yapılamıyor. Böyle bir parçalama, tüm bu farklı yerlerde İslam'dan bahsetmeye izin veren örtüşen ve uyumlu bağlantıları açıklayamaz. Şirazlı Müslümanların Cape Town, Buenos Aires veya Dearborn'dan Müslümanlarla karşılaştıklarında kendilerini anlamalarına ve uyum sağlamalarına izin veren şey, Müslümanlığın çeşitleri ve ifadeleri arasındaki bu ailevi benzerliktir. Çeşitlilik, birlik, İslam'ın ortaya çıkışının düzenliliği ve dağılımı sorunuyla başa çıkmak için tercih ettiğim çözüm, onu belirli bir anlamı olmayan terim veya daha doğrusu ana imleyen (belirleyici) olarak kuramsallaştırmaktır. Şimdi ve öncesinde, anlamı için mücadele alanını oluşturan şey İslam'ın adıdır.

İslam'ın nadiren tartışılan bazı imleyenlere (örneğin tevhit vb.) sahip olduğunu söylemek mümkündür. (Fakat bir imleyen tartışılmaz bir doğasının olduğu durumlar bile onları yorum konusundaki çekişmelerden kurtarmaz. Örneğin, Allah'ın birliği hakkındaki mutabakat, Sufi “azizler” veya masum Caferi imamlar vb. gibi ayrıcalıklı araçların rollerine dair yoğun tartışmaları engellememiştir.) Böyle bir açıklama, en iyi haliyle, belirli bir konjonktür üzerine hegemonik bir rapordur. İslam serüveninin sicili bu mücadelenin mevcut olduğu birçok örneklerle doludur: Hac sırasında hacıları öldüren ve bedenlerine saygısızlık eden Karmatiler'in Haceru'l Esved'i Kâbe'den almasından, Baasçılığın İslam'ın bir formu olarak dile getiren neo-Baasçı-tekfircilerin tahribatına, alkol tüketimi ve faiz yasakları konusundaki tartışmalara kadar. İslam'ın anlamı için verilen tüm bu mücadeleler, İslam'ın kişisel ve bölgesel anlamda çokluğu ile ilgili değil, daha çok İslam'ın olası tüm bağlamlarda ne anlama geldiği ile ilgilidir. Bu ihtilaf ve anlaşmazlıkların varlığı ve bunları çözmek için verilen sürekli mücadele “İslam”ın bir eksikliği değil, farklı mekânsal ve zamansal ortamlarda Müslümanlığın bitmek bilmeyen bir yeniden onayını oluşturmaya yönelik hermenötik bir provokasyondur. İslam hakkındaki çeşitli argümanları çözmeye yönelik karmaşık ve kılcal çabalar, yalnızca hayatlarının çoğunu İslamî mirası araştırmaya adanmış bilginleri veya Müslüman çocuklara Kuran'ı ezberleyerek öğreten yerel imamları değil, köy ve kasabalarındaki medreselerde İslam'ın anlamını tasdik ve rasyonelleştirmelerde

ortaya koyan ebeveynleri ve yaşlı aile üyelerini de içermektedir. Bu çabalar, biyografileri ile inançlarının toplum tarafından anlaşılması arasındaki hayali boşluğu şevkle kavramaya çalışan kadın ve gençlerden oluşan çalışma grupları temin etmektedir. Talal Asad'ın İslam'ı söylemsel bir gelenek olarak kuramlaştırması, Müslümanlık ile İslam'ın nasıl kesiştiğini ve Müslümanları avam (sıradan halk) ve havas (yüksek tabaka) İslamının oryantalist kavramlarının esaretinden veya birden fazla İslam'dan nasıl kurtardığını yansıtır ve İslam'ı sadece bir dine indirgenmenin dışına çıkmamıza yardımcı olur.

Din, Avrupamerkezciliğin en güçlü işaretleyicilerinden (marker) biridir. Avrupa tarihini taşradan çıkarır ve yörüngesini evrensel olarak belirler. Yine de “dünya dinlerinin icadı”nın nasıl Avrupa sömürgeci gücü için anahtar araçlardan biri olduğu görmezden gelinir. Din kavramı, epistemik şiddeti Avrupa emperyalizminin düzenli ihlalleriyle ilişkilendirir. Dinde kök salmak, Avrupamerkezciliğe kök salmaktan başka bir şey değildir. Asad'ın İslam'ı ve İslamîleşmiş anlamak için din kategorisinin şiddetinden (zorlama) memnuniyetsizliği tamamen paylaştığım bir şeydir. Dinin Müslümanlık ifadelerine dayattığı kavramsal kafesten ne kadar çabuk vazgeçersek o kadar iyidir.

Kavramdan vazgeçmenin sonuçları sadece soyut olarak değil, aynı zamanda varsayımsal olarak da incelenmelidir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam'ın din statüsünü kaldırmaya yönelik yerel çabalar vardır, bu şekilde Müslümanların Müslümanlıklarını ifade etmelerine olanak tanıyan anayasal koruma da kaldırılmaktadır.³ Bu din kategorisi sosyal hayatın içine yerleştirilmiştir. Sadece ortak konuşma

3 Örneğin Tennessee, Nashville'deki Murfreesboro İslam Merkezi'nin inşaatına karşı çıkanlar, güvenlik tehdidi olduğu için Müslümanların haklarının kısıtlanması gerektiğini savunmak için dava açtı. Mahkeme, karar 2012'de bozulmadan önce camiye karşı çıktı (Smietana 2014). Bu davada mahkemeler, 2014 yılında camiye karşı açılan tüm davaları reddetmiştir. Ancak o zamandan beri cami yapımını engellemeye yönelik sayısız girişimde bulunulmuştur. New America düşünce kuruluşu, 2012-2018 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri'nde belgelenen yerelleştirilmiş Müslüman karşıtı olayların haritasını çıkarıyor. <https://www.newamerica.org/in-depth/anti-muslim-activity/>. Asma Uddin'in (2019) *When Islam Is Not a Religion* adlı kitabı, bu Müslüman karşıtı çabalara daha genel bir bakış sunuyor.

malzemesi değil, aynı zamanda kurumsal bir mevcudiyeti de vardır. İslamî bir gücün yokluğunda, Müslümanlar başkalarının tanımlarıyla belirlenen bir dünyada yaşamak zorunda kalırlar. Bu itibarla, modern biyoiktidar düzenekleri aracılığıyla inşa edilen diğer boyun eğdirilmiş öznelliklerde (subjectivity) olduğu gibi kendinden şüphe etme durumuyla karşı karşıyadırlar.

Eğer İslam bir din ise, sekülerite onun varlığını bir skandal yapar. Ancak İslam'ın sadece bir din olmadığını, aynı zamanda tüm dinler için bir mecaz-ı mürsel olduğunu varsayalım. Bu durumda, tarihsel ilerlemenin bir anlatısının küresel olarak yansıtılmasını sağlar. Batı, evrensel modernitenin bir işaretleyicisi haline gelir. Batı'nın sınırı dışında sayılan diğer oluşumlar, artık Müslümanlığın anti-modernitesine karşı bir tür müttefik olarak onun kucağında toparlanabilir. O halde İslamofobinin küreselleşmesi, İslam'ın yalnızca bir din olarak değil, aynı zamanda “en kötü din türü” olarak ya da “hiçbir din değil” olarak bir dizi çelişkili tanımlamasına dayanmaktadır. Bu karşıt tanımlamalar, Sağ'ın İslamofobisi ile Sol'un İslamofobisi arasında ayırım yapılmasına izin verir. Sağcılar için İslamofobi bir din değildir, Solcular için sorun, onun bir din olmasıdır.

İslam'ı, İslamîyi ve İslamîleşmiş din prizması üzerinden kuramlaştırmayı bırakmak istiyorum. Bunu yapmak istiyorum çünkü oryantalist çerçeveyi kırmanın ancak İslam'ı İslam olarak ifade ederek mümkün olduğuna inanıyorum. Bu tür çerçevelemenin olumsuz yanları, Müslüman toplumları etkileyen sosyo-ekonomik fırsatlardan yoksunluk, despotik ve kaotik yönetim ya da onurlu ve özverili bir yaşam sürdürmedeki yetersizlikler gibi problemlerde bulunabilmektedir. Daha önce, bir din olarak İslam'ı yerinden etmeye (displacement) yardımcı olduğuna inandığım için, Asad'ın söylemsel bir gelenek olarak İslam'a ilişkin tutumuyla İslam'ın bir dil olarak faydalı bir şekilde anlaşılabilirliğini öne sürmüştüm (Seyyid, 2014, s. 190): İslam'ın bir dil olarak formüle edilmesi ne katkı sunabilir ve bu katkı çabaya değer mi? Asad'ın dini yapısökümüne uğratmasına dayanan tutarlı bir teori, İslam'ı dünya tarihinin saflarına çekmenin daha etkili bir yolunu

mümkün kılacaktır ve bu süreçte sadece gezegenin indirgenemez çeşitliliğini garanti altına almakla kalmayıp aynı zamanda yaratıcılığı, kültürel ve sosyo-ekonomik politika seçeneklerinin (ki bunlar yalnızca küresel zorluklarla başa çıkmak için değil, aynı zamanda söz konusu zorlukların siyasi oluşumuyla da ilgilenmek için kullanılırlar) damasının genişletilmesine yardımcı olan yabancılıkla temasın bir ürünü (McNeill) olarak kabul edilen bu tarihin ufuklarını çoğullaştıracaktır.

Bir dereceye kadar tüm gelenekler söylemseldir, çünkü gelenekler çokdeğerlidir ve bu çokdeğerlilik, iktidar ilişkileri ve hiyerarşilerin ve heterotopilerin varlığı tarafından vurgulanır. Asad'ın İslam'ı söylemsel bir gelenek olarak ele alarak vurguladığı kilit noktalardan biri de budur. Bununla birlikte, "söylemsel" terimini, tartışmanın veya konuşmanın belirli bir özelliği olarak değil, dilbilimsel ve dil dışı olanın karışımı olarak gören başka bir düşünce yolu vardır. Bu, gerçekçi bir maddesellik anlayışına dönmedikçe, söylemsel ilişkilerin sosyal ilişkilerle eşbiçimli olduğu anlamına gelir. Bu, Pozitivizm olarak tanımlayacağım şeyin temel ilkesidir. Pozitivizm, yalnızca doğa bilimleri metodolojilerinin kullanımını sosyal fenomenlere dayatma gerekliliği konusundaki ısrar değil, aynı zamanda 19. yüzyıl Avrupa doğa bilimi yaklaşımlarında çok net şekilde sınırlandırılmış gibi görünen nesnel ve öznel arasındaki ayrımın tarihten ziyade gerçekliğin bir tanımı olduğu varsayımdır. Bu tür yaklaşımlar, modernin Batı'ya dayandığı ve Batılı olmayanın geleneksel olanı örneklediği modern ve geleneksel arasında genellikle temel bir karşıtlık oluşturur. Bu tür betimlemelerde, Batılılaşmanın ortaya çıkışı olarak Avrupa-merkezci tarih açıklamalarının tüm dramı özetlenir. İslam'ın söylemsel bir gelenek olarak anlamının amaçlanmayan bir sonucu, modernite ve gelenek arasındaki Oryantalist karşıtlıklar içinde İslam'ın devam eden planıdır. Söylemsel geleneğin sorunlu din kategorisini yerinden etmeye yardımcı olma derecesi önemlidir ve gelenek ve Batılı-olmayan ile ilişkilendirilmenin böyle bir yerinden etme için ödemeye değer bir bedel olabileceği ileri sürülebilir. Çünkü orada bize felsefi teselli sağlayabilecek ve dilin büyüüne son verebilecek mükemmel bir kelime olduğu konusunda

hiçbir yanılgıya sahip değilim. İslam'ı bir dil olarak tanımlamak, devam eden bir büyülenmeyi öneriyor gibi görünmektedir. Çünkü İslam kesinlikle bir konuşma kalıbından daha fazlasıdır; üstelik Müslümanların pek çok doğal dili konuşmaları da söz konusudur: Hausa, Swahili, Fransızca, Bengalce, Malayca... İslam, ritüelleri ve uygulamaları ifade eder. Metinlere atıfta bulunur. Cami ve medrese gibi kurumları ifade eder. Kişinin davranışına ve farklı vücut şekillendirme türlerine, yani bir yaşam biçimine atıfta bulunur. Elbette, kelimelerden daha fazlasını ifade eder.

Philosophical Investigations'ın 19. paragrafında Wittgenstein (1958, prg. 127) şunu gözlemler: "...bir dili tahayyül etmek, bir yaşam biçimini tahayyül etmektir." Daha sonraki yazılarında bir dizi değerlendirme de dil ile yaşam biçimi arasındaki bağlantı fikri bazen geçerken, bazen de dikkat çekici görüntülerde vurgulanmaktadır: Örneğin "Aslan konuşabilseydi, onu anlayamazdık" (PE, prg. 327). Bu açıklama, dilin amacının basitçe gerçekliği betimlemek olduğu temsili dil anlayışını (sesleri çeşitli nesnelerle eşleştirmek) bozmaya hizmet eder. Dilin ve yaşam biçiminin bölünemez olduğunu öne sürerek, öznelliklerin oluşumunda temel olan toplumsal bir etkinlik olarak dilin durumu daha açık hale gelmektedir.

Wittgenstein'in yaşam biçimini kullanımı, muhtemelen 1920'lerin Alman entelektüel tarihinde bu yaşam biçimi kavramına önem veren Eduard Spranger'ın *Lebensformen* adlı kitabından etkilenmesiyle ilgilidir (Janggi, 2018, s. 36). Yaşam biçimi fikri, çeşitli insan etkinlikleri arasında köprü kurar ve onları çoğunlukla doğal, yani aksiyomatik, sıradan ve banal olduğu düşünülen ilişkiler ve rutinler ve aynı zamanda yansıma meseleleri ve retorik olarak sunar. *Philosophical Investigations* üzerine yorumlarında Backer ve Hacker, bu terimin Wittgenstein tarafından nispeten seyrek kullanıldığına işaret eder; yine de Wittgenstein'a göre dil ile yaşam biçimi arasındaki ilişkinin tesadüfi olmadığı açıktır. Wittgenstein tarafından bırakılan ufak tefek kırıntılardan yeniden oluşturulabilecek bir yaşam biçimi, "... dilin kullanımlarıyla ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş ve kısmen bunlar tarafından oluşturulmuş bir

faaliyetler, eylemler, etkileşimler ve duygular örüntüsü önerir. Doğanın çok genel yaygın gerçeklerine dayanır. Ortak doğal ve dilsel tepkileri, tanımlarda ve yargılarda geniş anlaşmayı ve buna karşılık gelen davranışları içerir” (Baker ve Hacker 2009, s. 74). Bir yaşam tarzı olarak yaşam biçimi fikri, mesela, bir avam İslamı ve İslam antropoloğunun belirli tiplerinin sevdiği havas İslamı arasındaki bölünmeyi ortadan kaldırır. Ayrıca Müslümanları İslam’ı bilmedikleri veya anlamadıkları konusunda sorgulayan gazeteciler ve yorumcular tarafından sorulan soruların yanlış anlaşıldığını veya yanlış yerleştirildiğini de gösterecektir. “Uygulayıcı Müslüman” fikri, yalnızca bir kişinin Müslüman olmak için ne kadar pratik yapması gerektiği konusunda şüpheli ampirik sorunları ortaya çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda antropolojik yargı veya hangi tekniklerin Müslüman olmanın eşiği olarak kabul edildiği meselesini de gündeme getirir.⁴

İslam’ı bir dil olarak tanımlamanın amacı hem taktik hem de stratejiktir. Taktik olarak, Aydınlanma sonrası Hristiyanlık kültürel paketiyle din kategorisinin yerini almaktadır. Stratejik olarak, dilin ve yaşam biçimlerinin basitçe silinemeyeceği yollara karşı bizi uyarmaktadır. İslam’dan kaçanlar bunu Müslümanların kalabalıktan kaçtığı gibi yaparlar. Başka bir deyişle, dil öznellikte o kadar derinden kökleşmiştir ki, onun dışına çıkmak veya onu bir dışsallık olarak düşünmek neredeyse imkânsız hale gelir. Bu, Aydınlanma sonrası düşünürlerin dini, dindar olan ya da olmayan otantik varlığa bir dayatma olarak görme eğilimiyle çelişir. İslam’ı Müslümanların kendileri hakkında hikayeler anlatmak için kullandıkları bir dil olarak tanımlayarak, İslam sorununu onun dini veya kültürel boyuta indirgemesi durumundan izale ediyoruz. Bir dil olarak İslam fikri, İslam’ın etnografik bir fosil, yanlış bilinç veya dini algoritmalar olarak değil, Müslüman özelliğinin yaşadığı bir yer veya bir yaşam biçimi olarak anlaşılmasını sağlar. Yani İslam sosyal bir faaliyettir.

4 Örneğin, Shahab Ahmed’in (2016) *What Is Islam* adlı eserinde, Müslümanların yaptığı her şeyin İslam’ın kurucusu olduğunu iddia etmeye yönelik bir girişim vardır.

O zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: İslam'ın dil oyunu neden böylesine küresel bir ahlaki paniğe yol açsın? Alternatif olarak, daha kesin olmak gerekirse, neden Amerika Birleşik Devletleri, Fransa veya Avusturya'daki beyaz üstünlükçüler intikam duygularını İslamofobi aracılığıyla ifade ediyorlar? Veya neden Xi'nin Çin Komünist Partisi'ndeki Han Şovenleri kendilerini İslamofobiye kapılarak ifade ediyorlar? Veya neden Burma ve Hindistan'daki rejimler 70 yıldan fazla bir süredir Müslümanlığa resmi ve gayri resmi olarak boyun eğdirmeye çalışıyor? Müslümanlığın etnik temizlik ve amansız şiddetin hedefi olduğu haritada böylesine kanlı noktalarla karşı karşıya kalırken, Batı ile İslam arasındaki ilişkiyi salt bir boyun eğdirme olarak mı anlamalıyız? Müslümanlar İslamofobik bir dünyada yaşamıyorlar mı? İslamofobik bir dünya fikrini anlamamıza yardımcı olması için Afropesimizme ve onun siyah-karşıtı bir dünya anlayışına dönemez miyiz?

Anti-Dünyalar ve Batı-Ötesi

Afropesimist anlatımda, “siyah” insanlara yönelik evrensel kötü muamele olarak kabul edilen şeyi açıklamak için seferber edilen “siyah-karşıtı bir dünya” fikri vardır. Bu argümanların, herhangi bir Müslüman varlığını seyretilmiş uranyum toksisitesi ile selamlayan İslamofobik bir dünyanın teorileştirilmesi için herhangi bir yankısı olup olmadığı düşünülmeye değerdir. Bir uyarı: “Black Lives Matter (Siyahın Hayatı Önemlidir)” gibi bir sloganın retorik gücünü, siyah imleyenini mavi veya diğer renkler gibi imleyenlerle mecazi mantıkla değiştirerek birleştirmek çok yaygındır. Bununla birlikte, bu tür ikameler, sloganın gücünün ifadenin sözdiziminden değil, bu ifadenin bir baskı ve zulüm tarihini ifade etme biçiminden geldiği hususunu gözden kaçırmaktadır. Başka bir deyişle, siyahların hayatlarının önemli olduğunu söyleyen gösteriler yapıldığında, siyahın imleyeni her türlü özelliği aşar ve evrensellik kazanır. Soru, ne tür bir evrenselliğe ulaştığıdır. “siyah-karşıtı bir dünya”yı nasıl kuramsallaştırabiliriz?

Dünyayı yöneten ırksal tarihi blokta, birkaç figür dışlanmanın odak noktası olarak ortaya çıkmıştır: Yahudi, Müslüman, siyah, Roman, yerli... Bu, ırkçı dışlamaların odak noktası haline gelen tüm özne konumlarının kapsamlı bir listesi olmadığı gibi, en önemli özne konumlarının bir listesi de değildir ve bu özdeşleşmeler arasında baskılar ve hatta daha sorunlu olarak değer açısından bir denklik önermesi de değildir. Irkçı tarihsel blok, ırksallaştırılmış dışlanmışları yerel meseleler üzerinden ifade etmek suretiyle ilişkisel olarak varlığını sürdürmektedir. Irkçılığın küresel mi yoksa bölgesel mi olduğu arasındaki tartışmaların çoğunda, yerel mesele ile onun küresel bir mantığa dahil edilmesi arasında bir gerilim vardır. Bununla birlikte, ırksal dışlamanın esnek ama ısrarlı söylemini oluşturan bu figürlerin dile getirilmesi arasında bir aile benzerliği vardır. Müslümanlığın ifadelerini hedef alan farklı bir ırkçılık türü olarak İslamofobi açıklaması, birincil dışlamanın ampirik bir referans temelinde değil, daha ziyade herhangi bir maddi refahı aşan hayali bir figür temelinde aktarıldığı diğer ırkçılık yinelemeleriyle ilgili olmuştur. Bu tür figürler ampirik olarak “Yahudiler”, “siyahlar”, “Romanlar” ve “Müslümanlar” olarak vücut bulmaktadır, ama çok geçmeden bu göreceli toplumsal tahayyüllerdeki eksikliği temsil etmeye başlarlar.

Bu ırkçı temsiller tarafından kuşatılanları rahatsız eden soru, şaşkınlık içinde bir “Neden?” sorusudur. Bu temsillerin, temsil edilenlerin iyiliğini, “insanlığını ve sıradanlığını” silip diğer insanların fantazmagorisinde yer almasının nedenini nasıl açıklayabiliriz? Bu tür soruların açıklamaları veya cevapları, ırkçılığın epifenomenal olarak görüldüğü belirli teori türlerinde bulunanlardan, ırkçılığın insanlara içkin olduğu teorilerine kadar değişebilir. Örneğin, antisemitizmi “en uzun nefretin (the longest hatred)” ürünü olarak gören birkaç açıklama vardır. Bu tür açıklamalarda antisemitizm, olumsal olasılıkların birikiminden ziyade ebedidir. Bu tür açıklamaların aksine antisemitizmi araçsal terim, yani “gerçek” sosyal süreçleri gizleyen bir tür ideolojik maske olarak gören argümanlar vardır. Böyle bir anlayışta antisemitizm, insanların gerçek çıkarlarını görmelerini engelleyen bir yerinden etme

türüdür. Bazıları İslamofobiyi bu tür terimlerle açıklayacak ve siyasi projeler arasındaki ilişkiyi, seçim ve diğer siyasi avantajlar elde etmek için yüzeysel, kısa vadeli manevralar olarak görecektir. Bununla birlikte, Afropesimist açıklamalar, siyah-karşıtı ırkçılığın kalıcılığını açıklamaya çalışırken bu tür hesaplamaları reddediyor gibi görünmektedir. Sundukları açıklama, tarih-ötesi ve kıtalararası olan siyah-karşıtı bir dünya olduğudur. Afropesimizm, beyaz üstünlüğüne karşı en yaygın meydan okumalardan biri olan bir hashtag'in dolaşımına yardımcı olmada etkili olsa da Black Lives Matter hashtag'i ile sembolize edilen şey çok etnikli/çok ırklı/çok inançlı bir hareketin yaratılmasıdır. Birleşik Devletler'de ve bir dereceye kadar Birleşik Krallık'ta neoliberal düzene meydan okumak için dışlanmış ve mülksüzleştirilmiş bir "gökkuşağı" koalisyonunu (rainbow coalition) harekete geçirme girişimleri olmuştur. Afropesimizmin paradoksu ise bir gökkuşağı koalisyonu ilkesini veya vaadini reddederken bu mobilizasyon seviyesine ulaşmayı başarmasıdır. Black Lives Matter, yalnızca beyaz üstünlüğüne bir saldırı olarak değil, aynı zamanda Batı medeniyetinin kendisine de bir saldırı olarak sunulmuştur. İslam'ın Batı'nın bir yapısökümü olarak nasıl görüldüğünü anlamak istiyorsak, siyah-karşıtı bir dünya fikrinin hem Batı medeniyetine bir saldırı olarak hem de Amerika Birleşik Devletleri'nin ırksallaştırılmış sözlüğünde beyaz olarak tanımlanan ve beyaz ayrıcalıklarından yararlandıklarını kabul edenleri içeren çok etnikli bir toplumu harekete geçirmeye muktedir olarak nasıl görüldüğü incelenmeye değerdir. Black Lives Matter'ın oluşumunun ardındaki birincil motivasyon setinin, çoğunlukla Afrika kökenli insanlara karşı devlet onaylı ölümcül şiddete yönelik protestolar olduğuna şüphe yoktur. Hareket, bu şiddeti bireysel polis memurları (birkaç çürük elma) veya hatta bu tür şiddeti mümkün kılan protokoller ve uygulamalar açısından kurumsal olarak değil, daha çok siyah bedenlerin sistematik ihlallerinin sömürge-ırksal mirası açısından anlamıştır. Çağdaş bağlamda sömürgecilik fikrinin yeniden canlandırılmasının cesur ve yapısökümcü olduğunu kabul etmek çok önemlidir. Bu anlamda, 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başında anti-sömürgeciliğin zaferi,

sömürgecilik karşıtlığının ve ırkçılığın Batılı plütokrasilerin ve onların küresel eksarhlarının tüketiciliğine dönüşmesinin yolunu jeopolitik olarak temizleyen Solcu projelerin erozyonu ile aynı zamana denk gelmiştir.⁵ Dolayısıyla Black Lives Matter, çağdaş sahneyi sadece başlatmak yerine onu anlamının bir aracı olarak sömürge mirasını uyandırmaya başladığında, aynı zamanda, beyaz iktidarını geri püskürtmede çok başarısız olan sömürgecilik karşıtı ve ırkçılık karşıtı ifadelerin yeniden canlanmasını vaat etmiştir.⁶

Obama'nın seçilmesi, ırk-sonrası (post-racial) bir dönemin başlangıcına işaret ederken, sekiz yıllık başkanlığı, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtlığı arasındaki eklemlemenin nasıl bozulduğunun canlı bir göstergesi olmuştur. Bu ırk-sonrası başkan için, insansız hava araçlarını esas olarak Müslümanlara karşı kullanma konusundaki hevesi ve Latin Amerika'dan gelen göçmenlere duyduğu coşkuyla, ırk-sonrasının sömürgeciliğin sonu anlamına gelmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Obama'nın görevdeki dış politika sicili, Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından ABD'nin tek kutuplu döneminin mümkün kıldığı Neo-muhafazakâr yeniden kolonizasyon (re-colonisation) projesinin bir devamı olarak tanımlanabilir. Obama'nın başkanlığı, yeni Amerikan yüzyılı beyin takımının

5 Bu yaygın küresel dönüşümleri tarihlendirmek ve dönemselleştirmek her zaman zordur, ancak burada ilerlettiğim argümanın amaçları doğrultusunda, İran'daki İslam Devrimi'ni, Sandinistlerin Nikaragua'daki zaferini, beyazların sonunu görmek mantıklıdır. Zimbabwe'de yönetim ve bağımsızlık ilanı, Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali ve Çin-Vietnam savaşı hem sömürgecilik karşıtı hareketlerin sonunu hem de sömürgecilik karşıtı hareketlerin en yüksek noktasını işaret ediyor. Lorenz M. Luthi'nin, sömürgecilik karşıtlığının sona erdiğini ve sol jeopolitik gücün erozyona uğradığını gösteren benzer bir kilometre taşları listesine dikkat çektiği *Cold War*'na bakın (2020, 489-90, 596-601).

6 Örneğin bkz. el-Hac Malik Shabazz'ın bildirisi; beyaz dünyanın karanlık dünya üzerinde tek taraflı otorite ve kontrol uygulayabileceği zaman geride kaldı. Karanlık dünyanın bağımsızlığı ve gücü artıyor; sen ve ben tarihin bu dönüm noktasında doğduk; kehanetin gerçekleşmesine tanık oluyoruz. Şimdiki neslimiz sömürgeciliğin, Avrupalılığın, Batıcılığın ya da "Beyaz-cılığın"... beyaz üstünlüğünün, kötü beyaz adamın adaletsiz yönetiminin sonuna tanık oluyor" (X, 2011: 130). Sömürgecilik ve ırkçılık arasındaki bu eklemlemeler, Malcom X'in Soğuk Savaş jeopolitiğinin yarattığı arazi-yi Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırk düzenini kontrol altına almak ve baltalamak için kullanma becerisini gösteriyor., [Bkz. Malcolm X, EKSİK!]

2006'da feshedildiğini ve Neo-con'ların arka plana çekildiğini gösterirken; ABD'nin derinlere nüfuz eden Irak ve Afganistan işgaline giden yolda Amerikan gücünün kullanımının özgürleştirici özündeki duygu ve inançlar alenen dile getirilmiştir. Guantanamo'nun kapatılamamasından “teröre karşı savaşın” daha az abartılı terimlerle devam etmesine kadar, tüm bunlar, İslamofobinin sadece Birleşik Devletler başkanının göbek adı Hüseyin olduğu için sona ermediğine dair uygun metaforlardır. Obama, beyaz intikamcılarını, güçlerini zayıflatmak için fazla bir şey yapmadan Trump'a oy verecek kadar kızdırmış gibi görünüyordu. Siyah bir Amerikan başkanının daha derin bir yeniden yapılanma getirme olasılığını engellemek için birçok sözleşmeyi sistematik olarak bozan Washington'daki hasımlar tarafından ırk-sonrasına misillemede bulunulmadı mı?⁷

Siyah-karşıtı bir dünya fikri, sadece beyazların kırılganlığını kötülüğe teşvik etmesi açısından değil, muhtemelen en azından Woodrow Wilson'dan bu yana en açık beyaz üstünlükçü başkan olan Trump'ın yolunu açması bakımından da Obama rejimiyle ilgili bir hayal kırıklığı bağlamında görülmelidir. Tarih-ötesi bir “siyah-karşıtı dünya” fikri, dünyanın dört bir yanındaki adalet mücadeleleri arasındaki eklemlenmelerin ya bir oyalama ve dikkat dağıtma ya da siyah-karşıtı dünyanın sürdürülmesiyle suç ortaklığı yaptığını öne sürmektedir. Oysa antisemitizm/İslamofobi açıklamaları, Afropesimizmi değil eylem çağrılarını tetiklemeyi amaçlayan eleştirilerdir. Afropesimizme göre siyahlığa yönelik antagonizma, insan kategorisinin esası veya temeli olarak anlaşılmalıdır. İnsanın kimliği siyahlık ile zıtlık üzerine kuruludur (Wilderson, 2020: 164). Bu ortak insanlık ilkesi etrafında örgütlenmiş bir dünya, siyahlığın boyun eğdirileceği veya dışlanacağı bir dünya olacaktır. Bunun ampirik göstergeleri, tüm insan gruplarının (yalnızca beyazlık aracılığıyla özdeşleşenlerin değil) kendilerini siyahlık ile bir antagonizma üzerine kurulu bir yapı üzerinde görme biçiminde bulunmaktadır. Afropesimist anlatıda siyahlık, beyazlığın değil

7 Obama'nın başka bir yeniden yapılanma için motive olmasının pek olası olmadığını söylemek doğru olur.

daha çok insanlığın kurucu dışsallığıdır. Afropesimizm mantığı, siyahlığı beyaz iktidarın ortaya çıkışının ve beyazlığın küresel eklemlenmesinin bir ürünü olarak gören karşı-hegemonik (hegemonik değilse de) tarih yazımını bozmaktadır.⁸

Siyah-karşıtı dünya anlayışı, jeopolitik veya sosyo-ekonomik mülazazalara dayanmaz; daha ziyade, bizzat insanlığın olasılığının koşulu olarak görülmektedir. Başka bir deyişle, ontolojik bir kategoridir. Siyah-karşıtı dünyanın mantığı hem psikolojik hem de libidinaldır. Dolayısıyla, Afropesimistlerin siyah-karşıtı bir dünyanın meydan okumasındaki ısrarı, zulüm kurumlarının reformu ve mülksüzleştirme ve boyun eğdirmelerin telafisi yoluyla çözülebilecek bir şey değildir. Siyah-karşıtı bir dünyanın varlığının siyasi, kültürel veya sosyal bir çaresi yoktur. İslamofobinin devamı için bir zorunluluk değil, dünyanın olumsal bir özelliği olduğunu iddia edersek; başka bir deyişle, İslamofobisiz bir dünya hayal edebileceğimizi iddia edersek, dünya ile İslamofobi arasındaki ilişki, kültürel veya sosyo-ekonomik biçimler alabilen ancak nihayetinde siyasi olan müdahalelere açıktır.

Hiç şüphe yok ki, ait oldukları gruba kendini adayan çoğu Afropesimist, dünyayı İslamofobik olarak anlama girişimini, diğer tüm insan toplulukları tarafından siyahi bedenlere uygulanan şiddetin istisnai doğasını kabul etmeyi reddederek, siyahlığı reddetmeye ve marjinalleştirmeye çalışan başka bir “analoji hilesi” olarak görecektirler (Wilderson, 2020, ss. 14,41, 163, 167-185). Afropesimizm, Müslümanlığı bir siyahlık veya Afrikalılık havuzundan dışlayarak Ali Mazrui’nin siyahi oryantalizm olarak tanımladığı şeyi özetlemektedir. Bu oryantalizm türü, Müslümanlık ile siyahlık arasında özsel ve kalıcı bir karşıtlığı öne sürmek için oryantalizmden derlenen mecazları harekete geçiren varsayımsal mantığa dayanmaktadır. Siyahilikte, Müslümanlık yırtıcı ve asalak olarak sunulmaktadır. Afrikalılığın oluşturucusu olmaktan

8 Bu tartışmada iki anormallik ortaya çıkıyor: biri Afrika ve siyahlık arasındaki ilişki, diğeri ise Liberya’da (Afrikalı Amerikalı bir siyahlık yinelemesinin Afrikalı Müslümanlar da dahil olmak üzere yerli bir nüfusu sömürgeleştirdiği yer) kristalize olan Müslümanlık ve Afrikalılık arasındaki ilişki.

ziyade onun dışında olduğu kabul edilir. İslam, Avrupa sömürge güçleri kadar Afrika'ya yabancı olarak kabul edilir ve Avrupalı sömürgecilerde olduğu gibi İslam'a da işgal ve köleleştirme eşlik etmiştir. Ayrıca siyah-karşıtlığının kökeninin bizzat İslam'ın oluşumuyla ilişkili olduğuna dair bir algı vardır.⁹

Batı ve Küresel Faraziyesi

Mevcut uluslararası düzenin, küresel bir gramer olarak İslamofobinin tesisıyla karakterize edildiğini iddia etmek, İblis'ten Irak'ın işgaline kadar İslamofobinin özcü sürekliliğini savunmak değildir. İslamofobinin, antisemitizmin (en uzun nefret) ve Afro karamsarlığının bazı çeşitleri gibi özcü terimlerle kuramlaştırıldığını görmek istemiyorum. İslamofobi, belirli zamansal ve mekânsal bağlamlara kilitlenmiş tarihsel bir olgudur. Kalıcı değildir (ve bu nedenle reform ve iyileştirme mümkündür). Bunun süresi tartışmaya açıktır ve nitekim bunu bir ırkçılık türü olarak ırkçılık araştırmaları türü içine yerleştirmenin, ırklaştırma mantığı içindeki kapsamına ilişkin bir fikir vermemize yardımcı olacağını ileri sürüyorum. Başka bir deyişle ırkçılığın uygulanması, Anglofonik küresel Kuzey'deki birçok "ilerici"nin şimdi tatsız bulduğunu iddia ettiği mecazların ve klişelerin kazılmasını değil, daha çok Batı'yı bir ufuk olarak kuran ırkın imleyenine atıfta bulunarak düzenleyen ve disipline eden bir yönetim mekanizması gerektirmektedir.

Bu bağlamda Müslümanlığın Batılılaşan bir geleceği engellediği görülmektedir. Müslümanlık; etnik temizlik (Rohingya, Boşnaklar), toplu hapsedmeler (Gazze, Doğu Türkistan, Keşmir), linç dahil gayri resmi şiddet eylemleri, mülkiyet ve refaha yönelik saldırılar, Müslüman olarak tanımlananların günlük sosyal etkileşimlerde kendilerini yönetmelerini engelleyen ayrımcı uygulamaların seferber edildiği,

9 Siyah oryantalizmin Blyden ve Du Bois gibi daha önceki Afro-Amerikan bilim adamlarının çalışmalarıyla çeliştiğini belirtmek önemlidir. Sylviane Diouf'un (1998) yaptığı gibi, Afrika'dan kaçırılan ve Amerika'ya nakledilenlerin üçte biri ile yarısının köleleştirilmiş Müslümanlardan oluştuğunu gösteren tarihsel araştırmalar da buna meydan okumaktadır.

geleceğe yönelik bir tehdittir. Bunlar Müslümanlık ifadelerini bastırmaya çalışan kampanyaları canlandırıyor gibi görünen, geleceğe yönelik bir Müslüman tehdidinin tahayyülüne verilen yanıtlardır. “İslam” ve “Batı” arasındaki ilişkiyi çerçeveleyen küresel İslamofobi bağlamıdır. Müslümanlık ifadesi dünyanın düzenini bozar. Bunu birkaç soru takip etmektedir: Xi veya Modi veya Beşşar Esad tarafından yönetilen rejimler neden beyaz milliyetçi ideologların öncülük ettiği söylemleri kullanmaktadır? Trump veya Macron gibi adamlar tarafından yönetilen ülkelerin beyazlık krizinden etkilenmesini anlamak mümkünken, Burma veya Xi veya Modi’deki cuntayı (kendi özgün milliyetçiliklerini vurgulayan ve Müslümanları toplumlarının bu milliyetçi çekirdeğine bir tehdit olarak gören rejimler) nasıl anlarız? Bu soruyu cevaplamak için Batı’nın ne olduğunu anlamamız gerekir.

Batı’yı anlamanın en yaygın yolu, basitçe, Hristiyanlığın ve Avrupa’nın gelişmesiyle eşanlamlı olmaktır. Coğrafi olarak bu, Avrupa’nın büyük bölümüne ve Outremer’larına (Haçlı Devletleri) atıfta bulunmak için kullanılır (Amerika ve Avustralya’nın büyük bölümü son 500 yılda Avrupa sakinleri tarafından zapt ve teşkil edilmiştir). Kurucu unsurlarının paylaştığı düşünülen bir dizi kültürel değere ve tarihsel anlatıya atıfta bulunmaktadır. Sömürgeleştirme sürecinde Batı, gezegeni kendi görüntüsünde yeniden şekillendirerek kendisini gezegene dayatabilmiştir. Batı’nın genişlemesi, coğrafi olarak sınırlandırılmış bir varlıktan ziyade küresel bir fenomene dönüşmüştür. Belirli bir coğrafyadan küreselliğe bu geçişte Batı, bir oluşumdan çok bir proje haline gelmektedir. Bu projeyi anlamanın bir yolu, onu modernleşme olarak görmektir. Modernleşme ve Batılı kimlikler o kadar iç içe geçmiştir ki, tarihin çoğuyla eşanlamlı olarak görülmekteydiler. Dünya ekonomisinde Batı’nın payı küçülürken, şimdi birden fazla modernleşme biçiminin ortaya çıktığı düşünülmektedir. Modernleşme, dünyanın Batı’nın bir parçası olarak kabul edilmeyen birçok bölgesinde ekonomik kalkınmayı yönlendiren süreçtir. Çin, Japonya, Hindistan; ekonomileri önemli olan ve kültürleri normalde Batılı-olmayan olarak anlatılmayan toplumların en bariz örnekleridir.

Çoklu modernitelerin en etkili açıklamalarından biri, moderniteyi özellikle Avrupa'ya özgü bir fenomen olarak değil, daha çok Avrasya Eksen Çağı uygarlıklarıyla bağlantılı aşkın ve dünyevi bir düzen arasındaki kopuşa köprü kurmak için kullanılan kültürel algoritmalarından geliştiğini gören, S. N. Eisenstadt'ın çalışmasında görülmektedir. Bu nedenle, modernite dünyanın çoğu için teleolojik veya dışsal değildir, aşkın ve dünyevi arasındaki gerilimlerin, tarihsel bilincin gelişiminin, toplumsalın ortaya çıkışının ve insan failliğinin tanınmasının sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır (Wittrock, 2012, s. 108-110). Eksen Çağı'nın temel özellikleri bunlardır. Çoklu moderniteler için bu tür argümanlar; modernitenin çekirdeğini M.Ö. birinci binyılın ortasındaki kavramsal ve yorumsal devrimlerde konumlandırarak, Avrupa on altıncı yüzyılının önemini merkezden uzaklaştırmaktadır. Çoklu modernite fikri, kendine özgü özelliklerini veren ortak bir dünya görüşleri dizisi önerir. Modernite çoktur, çünkü bu dünya görüşlerinin tartışmalı doğası ve belirli tarihsel anlara bağlı olarak tortulaşması, değişkenler olasılığını üretmektedir. Bu nedenle, çoklu modernite modeli, kültürel mirasların heterojenliğinin ve modernitenin meydan okumalarının, geçmişe dönük olarak şimdinin tarihini döşemek için çalışan toplumsal tahayyüllerin farklı hegemonik eklemlenmelerine nasıl yol açtığının bir ürünüdür. Çoklu moderniteleri üreten bağlantılı tarihler değil, daha ziyade, Eksen Çağı boyunca dünyada serbest bırakılan ortak edatlar ve tasavvurlardır.

Çoklu moderniteler açıklaması, dünya tarihine ilişkin Avrupa merkezli anlayışlarda bir ilerleme olsa da sömürgecilik unsurunu moderniteden ayırmada ve dünyanın sağduyulu "medeniyetler" olarak oluşumunu engellemede suç ortaklığı yapmaktır. Alternatif tarihte, modernitenin içsel biçimlerini geliştiren farklı politik-kültürel oluşumlar tasavvur edilebilir. Küresel bir erken modern oluşum fikri bu olasılığa işaret etmektedir. Ancak bu, Avrupa modernitesi aynı zamanda bir sömürgecilik olduğu için ele alınmayan bir olasılıktır ve sadece entelektüel ve felsefi ufuklarda bir değişime değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumların siyasi-askeri yeniden

şekillendirilmesine de işaret etmektedir. Küresel bir erken modern oluşum fikri, dünya tarihini Tarihsizliğe (Avrupa şiddetle kısıtlandığı için moderniteye merkezi referansla başlayan modernite yorumlarını ve tahayyüllerini tasavvur etme yeteneğine) indirgemıştır. “İslamî modernizm” gibi iyi niyetli projeler de belki bir kuruntu niteliğine sahiptir, çünkü en iyi ihtimalle Avrupa modernitesinin yerelleştirilmesini teklif etmektedirler.

Çin, Japonya ve Hindistan’ın, Batılıların hala modern tahayyülde egemen olması nedeniyle, çoklu modernitelerin varlığını kanıtlamadığını iddia ediyorum. Çatışan modernitelerin anlatılarında, Batılı-olmayan olarak tanımlanan toplumlarda sanayileşme varsa, o zaman çoklu moderniteler çerçevesinde olduğumuz kabul edilir. Bununla birlikte, bu tür görüşler, büyük tarihsel oluşumlar sorununun gerçekliğine özcü bir yaklaşım getirir. Çoklu modernitelerdeki çoğulluk, ampirik olmaktan biraz daha fazlası gibi görünmektedir. Batılı-olmayan oluşumların belirlenmesinin modernitenin kendisinin bir parçası olduğunu kabul etmez. Çoklu moderniteler, çağdaş yaşam biçimlerinin çokluğu yerine hegemonik bir modern oluşumun çoğalmasındır.

Avrupa sömürge girişimini düşünmenin bir yolu, dünyayı Batılı ve Batılı olmayan arasında şiddetli bir hiyerarşi üzerinden yeniden şekillendirmeye çalışan projedir. Batı ve geri-kalan arasındaki ayrım sosyal ilişkileri temsil etmez; daha doğrusu onları oluşturur. Başka bir deyişle, etnik köken veya kültürün değil, yalnızca modernitenin bir ürünü olarak Batılı olmayan ile Batı arasında ayrım yapabiliriz. Batılı ve Batılı olmayan arasındaki ayrımın ana hatlarını çizme girişimleri üç olası yolu izleyebilir: birincisi, kıtalararası oluşumları uygarlık başlığı altında basitçe harekete geçiririz. Arnold Toynbee’den Samuel Huntington’a kadar bu tür tarihsel analiz birimlerini belirleme girişimlerimiz var. Bu birimler, mevcut siyasi sınırlamaları aşan ve kültürel değişim devrelerinin *longue duree* görünümünü veren değişmez bir çekirdek etrafında organize edilen nesiller arası aktarımı içerir. İkinci olarak, beyaz olmayan dünyanın farklı kültürlerin, tarihlerin ve toplumların bir kaleydoskopu olduğu ve tek renkli

hegemonyadan dışlanmış varlıklar olduğu Batı ve geri-kalana ait çizgiler boyunca stratejiler izliyoruz. Batı ve geri-kalanlar arasında birincil ayrım için argüman, çoğunlukla Batı'nın en iyi olduğu ve Batılı olmayanın çeşitli açık ve kusur ölçeklerinde sıralandığı farklı bir sicilde ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü, belirli bir oluşumu beyazlığın baş-antagonisti olarak öne sürmek için stratejilerimiz var. Bu Mani-heist olasılık, özcü terimlerle ifade edilebilir (baş-antagonist, zaman ve mekânı aşıyor gibi görünür) ya da baş-antagonizmanın, yalnızca ampirik (ontik) göndergelerinden ziyade bir antagonizmanın kendisini temsil etmenin mümkün olduğu belirli bir konjonktürün bir ürünü olduğu için tamamen bağlamsal olabilir.

Alternatif Olarak İslam: Reddedilen Tarih

İslamîleşmiş, diğer oluşumlar gibi, bu yollardan herhangi biriyle eklemlenebilir (ve böyle de olmuştur). Ancak mevcut konjonktürde İslamîleştirme, İslam ile Batı arasındaki ilişkiye dair antagonistik okumaların hâkim olduğu bir durumdur. Bu tahakküm, yalnızca uzmanların ve blog yazarlarının işi değildir; dünya çapında devlet uygulamalarında da kurumsallaşmıştır. Batı ile İslam arasındaki ilişkiyi tanımlayan antagonizma mantığını yıkmanın bir yolu, Ian Almond'un (2014, s. 50) Avrupa'nın Derridacı bir yapısökümünden ziyade sıradan olarak tanımladığı şeyi gerçekleştirmektir. Afrika ya da Asya olarak adlandırılan komşu bölgelerden kökten farklı bir tarih ve kültüre sahip "büyük ölçüde kendi kendine yeten bir alan" olarak Avrupa fikrini ortadan kaldıran beş yaklaşım tanımlamaktadır. Bu stratejiler şunları içerir: kökenlerin yeniden yabancılaştırılması, Avrupa'nın yeniden yapılandırılması (örneğin Richard Bulliet'in İslamo-Hıristiyan uygarlığı veya Batı'yı Asya'nın bir yarımadası olarak yeniden çerçevelemek), Avrupa'nın içsel olarak ötekileştirilmesi veya Avrupa'nın merkezden uzaklaştırılması, onu evrensel olmaktan çok taşralı hale getirmek ve son olarak ortaklıklar stratejisi. Almond'un "yapısökümleri" belki de yararlı bir şekilde yalnızca tarihi Avrupa'yı değil, Batı'nın kendisini de

kapsayacak şekilde genişletilebilir ve böylece Batı ile İslamîleşmiş arasındaki ilişkinin doğası gereği uzlaşmaz olduğu yönündeki çağdaş yorumları alt üst edebilir (Almond, 2014, s. 51-59). Bu beş strateji, İslam ve Batı'nın uyumlu, tamamlayıcı olduğu ve ilişkilerinin ve etkileşimlerinin düşmanlıklar ve çatışmalardan ziyade barışçıl bir arada yaşama üzerine kurulu olduğu fikrini ifade etmek için (zaman ve mekân olarak ayrılmış) çeşitli girişimlerin yararlı bir indeksini sağlar. Sorun, İslamîleşmiş ile Batı arasındaki ilişkinin özünün çatışma mı yoksa uzlaşma mı olduğu değil, daha çok, bu soruyu ilk etapta ortaya koymanın doğasında var olan özcülüktür. Bu sorunun çerçevesinin çizilmesinin sonuçları, İslam ile Batı arasındaki düşmanlığı yıkma girişimlerinin görece başarısızlığında görülebilir.

Bu tür girişimlerin neden özellikle başarılı olmadığını açıklamaya yardımcı olabilecek nedenlerden biri, dünya düzeninin gramerinin İslamofobik olduğu yollara işaret etmek olabilir.¹⁰ Dilbilgisi ile sadece sözlük kurallarını değil, aynı zamanda İslamîleşmiş ve onun çeşitli kökenlerini konuşturmanın mümkün olduğu bir sosyal ilişkiler ve dernekler, organizasyonların protokolleri ve prosedürleri, rutinler ve uygulamalardan oluşan bir ağı kastediyorum. Dilbilgisi, fenomenlerin kimliğini belirler; fenomenlerin dünyada nasıl oluştuğunu belirler. Mevcut dünya düzeninin gramerinin İslamofobik olduğunu iddia etmek, kurumsal pratiklerin ve temsillerin nasıl bir araya gelerek bir ırksallaştırma sürecinin Müslümanlığın ifşasını işaret ettiği durumları oluşturduğunu göstermektedir. Çağdaş devlet idaresi, Müslümanlığı müdahale gerektiren bir sorun olarak gören bir yönü içerir: Radikallikten arındırma programları, şiddetli aşırılığa karşı koyma, din inşa etme, insansız hava araçları grevleri, yeniden eğitim kampları, etnik temizlik, linçler, sömürge tarzı işgaller, vatandaşlığın kaldırılması, minarelerin sınırlandırılması, kutsal yasalar ve ılımlı evcilleştirilmiş Müslümanlar için sürekli arayışlar... İslamofobi, Müslümanlığın varlığını saldırgan bir provokasyon eylemi olarak yeniden tanımlamaktadır.

10 Wittgensteinci dilbilgisinin uluslararası ilişkiler alanına bir uygulaması için Veronique Pin-Fat (2010)'a bakınız.

Batı ile İslamîleşmiş olan arasındaki antagonizma tarihin bir özelliği değil, Müslümanlığın jeopolitik, kültürel ve felsefi olarak statükoyu tehdit ettiği bir şimdinin resmini çizmek için geçmişî harekete geçiren mevcut konjonktürün bir özelliğidir.

“İslam” imleyeni, mevcut düzene ve onun geleceğe yansımalarına karşı alternatif bir şimdinin tasavvur edildiği metaforlardan biri haline gelmiştir. İslamîleşmiş tarih, kendilerini modern-öncesi geçmişe dayandıran geleneklerin ve metinlerin mirasçıları olarak anlatan ancak daha sonra *longue duree* olaylara veya toplumsal yapılara değil, dünya düzenindeki değişikliklerin nispeten yakın zamanlı ardışıklığına dayanan bir antagonizma dile getirmek üzere sıraya dizilen oluşumlarla çatışmaktadır. Antagonizmayı insani ya da toplumsal geçiciliğin kapsamından çıkararak ve onu İslam’ın temel bir özelliği haline getirerek, muhalefet siyasetten arındırılmaktadır. De-politizasyon, Batı-ötesi bir gelecek olasılığını erteleme sürecinde olumsuzluğun izlerini silen hegemonik bir operasyondur. Küresel modernite, doğası gereği kozmopolit (telematikteki bir dizi devrimin meyvesi) olmak diye sunulmaktadır. Bu küresel modernitenin kurucu dışsallığına (constitutive outside) en bariz örnek; Beyaz intikamcılık, Han Şovenizmi, Hindutva ya da Kemalizm biçimindeki iddialı yabancı düşmanı milliyetçilik değil, İslamîleştirmedir.¹¹

İslamofobi, “gerçek” İslam hakkındaki genel bir bilgisizliğin ürünü ya da “teröre karşı savaş”ın başlattığı sömürgeci istila ve işgallere bir örtü değil, daha çok dünya düzenini temsil olanağında saklıdır. Irak ve Afganistan’ın doğrudan işgalini gören ABD önderliğindeki sömürge serüveninin itibarı sarsılırken, İslamofobinin basitçe “teröre karşı savaş”ın ve Amerikan “millet ve din” inşası fantezilerinin İslamosferdeki bir sonucu olması söz konusu değildir. İslamofobi, İslam’ın baş düşman olduğu fikrine dayanır. Hem ulus-devletlerin içinde hem de

11 Kemalizm ile sadece Atatürk’le ilişkilendirilen ideolojik programı değil, İslam imleyenini (açık veya örtülü olarak) siyasi düzenin merkezinden uzaklaştıran, ümmet genelinde ortaya çıkan bir söylemi kastediyorum. Ayrıntılar için bkz. Seyyid, (2015, s. 53-83).

ulus-devletler arasında bulunur. Bu, örneğin Fransa, Avusturya, Çin, Hindistan, Burma, İsrail veya Macaristan gibi ülkelerde fiili devlet politikası meselesidir. Ama aynı zamanda küresel sivil toplum aktörleri ve çok uluslu medya şirketleri tarafından da pazarlanmaktadır. İslamofobi tarih-ötesi değil, ulus-ötesidir.

Birincil antagonistik ifadesi Batı ile ilgili olduğunda, küresel olarak İslamofobinin varlığını nasıl açıklarız? İslamofobinin sergilendiği bağlamların çeşitliliğini, farklı sahnelerine bakarak yakalayabiliriz (Sayyid, 2010, s. 2018). Bu vakaların her birinde, İslamofobi, söz konusu oluşumun bütünlüğüne yönelik tehdidi ortadan kaldırma girişimi olarak ortaya çıkıyor çünkü İslam, mevcut siyasi yapının üzerinde düzenlendiği belirli bir uzamsal-zamansal düzenin olumsuzluğuna dikkat çekmektedir.

Bu bölümü şu çevreler üzerine kurdum: İslam'ın doğasının kuramlaştırılması, Siyahi-karşıtı Afropesimizm dünyası arasındaki karşılaştırma, İslam imleyeninin mevcut konjonktürün olumsuzluğunu nasıl temsil ettiğine ilişkin değerlendirme ve kozmopolit bir küresel moderniteyi çağrıştıran Batı ile Beyazlığın de-literalizasyonu. Beyazlık yalnızca Avrupa tarihinin bir özelliği değildir; daha ziyade, küresel kader olarak temsil edilmektedir. Görünmez oluşu; Hindutva aktivistlerinin, Han Şovenistlerinin ve Kemalistlerin üzerine milliyetçi bir gelecekle ilgili fantezilerini yazabilecekleri boş bir modernite sayfası olarak ortaya çıkan bir evrenselliğin kurucusu olmasına izin vermektedir. Bu, boş beyaz bir kâğıt yaprağı fikrinde zaten bulunabilecek bir gelecek. İslamofobik bir dünyada İslam, üzerine geleceğin yazıldığı bu boş sayfayı boyamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, s. (2016) *What Is Islam: The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Almond, I. (2014) "Five ways of deconstructing Europe." *Journal of European Studies*, vol. 44, 1: p. 50-63.
- Baker, G.P. and Hacker, P.M.S. (2009) *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Volume I of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: Part II –Exegesis §1-184*. 2nd, extensively revised edition by P.M.S Hacker. Oxford: Wiley Blackwell.
- Bellah, R.N. and Joas, H. eds, (2012) *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge: Belkap Press.
- Bulliet, R. (2006) *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Diouf, s. (1998) *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York: New York University Press.
- Jackson, S., (2005) *Islam and the Blackamerican*. Oxford: Oxford University Press.
- Luthi, L.M. (2020) *Cold Wars: Asia, The Middle East, Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazrui, A.A. (2000) "The Debate on Henry Louis Gates, Jr.'s 'Wonders Of The African World,'" *The Black Scholar*, Vol. 30, No. 1, (Spring 2000), p. 15-18.
- Pin-Fat, V. (2010) *Universality, Ethics and International Relations*. London: Routledge.
- Sayyid, S. (2015) *A Fundamental Fear*. (3rd edition) London: Zed Press.
- Sayyid, S. and Vakil A. (2010) *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: Hurst.
- Sayyid, S. (2014) *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. London: Hurst.
- Sayyid, S (2018) "Islamophobia and Europeaness of the Other Europe." *Patterns of Prejudice*, Vol. 52, Issue 5: Islamophobia in the East of the European Union. A special issue guest edited by Ivan Kalmar , pp. 420-435.
- Smietana, Bob (2014) "Murfreesboro mosque fight laid to rest after Supreme Court ruling," *Washington Post*, 3 June. https://www.washingtonpost.com/national/religion/murfreesboro-mosque-fight-laid-to-rest-after-supreme-court-ruling/2014/06/03/0da487c0-eb49-11e3-b10e-5090cf3b5958_story.html. Accessed 20 July 2021.
- Uddin, A.T. (2019) *When Islam Is Not a Religion: Inside America's Fight for Religious Freedom*. Cambridge: Pegasus Books.
- Wilderson III, F.B. (2020) *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing.

- Wittrock, B. (2012) "The Axial Age in Global History: Cultural Crystalisations and Social Transformations." In *The Axial Age and its Consequences*, (pp 102-125). Cambridge: Belkap Press.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe. New York: Macmillan.
- X, M. (2011, [1970]), *The End of White World Supremacy*. New York: Arcade Publishing.



YUSUF ISLAM

(1948-...)

İngiliz mühtedi müzisyen.

Yusuf İslam, 21 Temmuz 1948 yılında İngiltere’de dünyaya geldi. Annesi İsveçli babası ise Kıbrıslı Rum bir aileden gelmektedir. Kendisi Müslüman olmadan önce Cat Steves adını kullanmaktaydı. Erken yaşlardan itibaren müziğe ilgi duyan Yusuf İslam, okulu bırakıp Sanat okuluna kayıt yaptırır ve oradan da kısa sürede kendisini kısa sürede meşhur edecek olan “I love my Dog” albümünü çıkarır. Yusuf İslam, çoğu 1960’lı ve 1970’li yıllarda olmak üzere çoğunluğu Cat Stevens mahlasıyla 60 milyondan fazla albüm sattı. “Wild World”, “Father and Son”, “Morning Has Broken”, “Peace Train” ve “The First Cut Is the Deepest”, “Lady D’Arbanville” gibi ünlü parçalarıyla hatırlanır. Sanatçı 2014 yılında Rock and Roll Hall of Fame(Rock and Roll Efsaneler Müzesi)’ne dâhil edilmiştir. Başarılı albümlerle geniş kitlelere ulaşan Yusuf İslam, 1976 yılında geçirdiği bir kaza sonrası Tanrı-alem ilişkisine dair okumalara başlar. Bir görüşe göre kardeşinin

tavsiyesi üzerine Kur’an-I Kerim ile tanışan Yusuf İslam, aradığı huzurun orada olduğuna inanır ve şöhretin doruklarında Müslüman olmaya karar verir. Cat Stevens, yıllar sonra VH1 kanalında kaza ile ilgili şunları söyler: Kaza sonrasında boğulmak üzereyken tanrıya yakardım, “Oh God! If you save me I will work for you,” (Tanrım, eğer beni kurtarırsan senin için çalışacağım). Bu ölümeye yakın deneyim onun ruh halini değiştirdi. Kardeşi David, Kudüs’te bir camide görüp, içini rahatlatmış olduğunu düşündüğü için aldığı Kur’an-ı Kerim’i Cat Stevens’a hediye etti ve böylece İslamîyet’e geçişi başlamış oldu. 1977 yılında Müslüman olarak Yusuf İslam olarak ismini değiştirdi. Müslüman olduktan sonra uzun bir süre müziğe ara verip sahnelerden uzak kalmayı tercih eden İslam, 2006 yılında oğlunun evinde eline aldığı gitar ile birlikte bu kararını değiştirdi. Önce kendi eski şarkısı olan “Father and Son” şarkısını Ronan Keating ile söyledi. Ardından

Yaşadığı Yerler: İngiltere, İsveç

Önemli Eserleri: Matthew and Son, The Life of the Last Prophet, I Have No Cannons that Roar

“An Other Cup” albümünü çıkardı. 5 Mayıs 2009’da olumlu eleştiriler alan albümü, “Roadsinger”, piyasaya çıktı. Yusuf İslam son olarak daha sonraki yıllarda da birçok müzik albümü çıkarmıştır.

Yusuf İslam, düşüncelerinin değişim evresinde buna ön ayak olan en önemli etkenin Batı’nın üstünlük iddiaları olduğunu belirtir. Batı’nın bir model olarak sunduğu şeylerin bir aldatmaca olduğu fikrine vararak tüm bu aldatmacanın sonunda ise İslam’ın ortaya koyduğu medeniyet fikrine ulaştığını ve bu nedenle Müslüman olduğunu aktarır.

Barış ve insanların eşitliği ilkeleri üzerinden bir gelecek perspektifine sahip olan Yusuf İslam, bu konuda hem İslam toplumuna hem de Batı toplumuna büyük iş düştüğünü ifade eder. Hz. Peygamber ve Hz. İbrahim’e atıf yaparak ahlaki öğretilere bağlılığın modern insanın edinmesi gereken en önemli vazife olarak nitelendirir. Bu ön şart ise modern

toplumun ilişki kurabilmesinin imkanını oluşturmaktadır.

Yusuf İslam, Avrupa İslam düşüncesinde 20. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir etkiye sahip olmuştur. İslam’ın siyasi ve kültürel olarak saf dışı olarak muamele edildiği bir ortamda Müslüman oluşu ve Tanrı-alem ilişkisine dair görüşleri Avrupa’da İslam düşüncesinin bir fikir ve yaşam alanı olarak tartışılmasına olanak sağlamıştır. Bu yönüyle sadece İngiltere’de değil Avrupa’da da meşhur bir müzisyenin İslam dinini seçmesi İslam’ın temsiliyetinin imkanını ortaya çıkarmıştır.

Esasen ahlaki öğretiler üzerinden bir İslamî söylem geliştirmesi Avrupa’daki nefret dilinin söyleme yansıması olarak düşünülebilir. İnsanların bireysel olarak yaratıcı ile olan ilişkisini ön planda tutarak Avrupa İslamı tartışmalarından yeni bir tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.



Oxford Centre for Islamic Studies

İslam ve İslam dünyası ile ilgili araştırmalar yapmak üzere kurulmuş merkez

Kuruluş Tarihi: 1985

Bulunduğu Yer: İngiltere, Oxford

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: The Prince of Wales, Tarık Ramazan, Mohammad Talib

Kurumun Etkisi: Merkez bünyesinde yapılan çalışmalarla hem Avrupa'da hem de dünyada İslam Araştırmalarının nitelik ve nicelik olarak artmasına imkan sağlamıştır

Oxford İslam Araştırmaları Merkezi, 1985 yılında İslam ve İslam dünyasının daha iyi anlaşılmasını teşvik etmek için İngiltere'nin Oxford şehrinde kurulmuştur. Oxford Üniversitesi'nden özerk bir yapıda kurulan merkez, sadece İslamî ilimler alanında değil Müslüman toplumlar ile ilişkili klasik ve çağdaş alanlarla ilgili başarılı araştırmacıları kabul ederek nitelikli çalışmalara muhit olmaktadır.

Oxford İslam Araştırmaları Merkezi, çok disiplinli bir bakış açısıyla İslam kültürü ve uygarlığının ve çağdaş Müslüman toplumların tüm yönleriyle çalışmaya adanmıştır. Merkezin bursiyerleri üniversite genelinde farklı bölümlerde, fakültelerde ve kolejlerde aktif olarak çalışmaktadır. Merkez Müslüman medeniyetinin entelektüel köklerinden çağdaş sosyal hareketlere ve meselelere kadar çeşitli bir araştırma profiline sahiptir. Çok sayıda seçkin öğrenci ve üst düzey akademisyen merkezin

burslarından faydalanarak araştırmalar yapmaktadır. Merkez, akademik yıl boyunca konferanslar, seminerler, atölye çalışmaları, konferanslar, sergiler ve diğer akademik etkinlikler düzenlemektedir.

Oxford İslam Araştırmaları Merkezi, *the Journal of Islamic Studies* ismiyle bir de dergi çıkarmaktadır ve bu yönüyle gelişen bir yayın programına sahiptir. Yılda üç kez yayınlanan dergi çeşitli öğrenme geleneklerinden akademisyenler arasındaki etkileşimi teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

Oxford İslam Araştırmaları Merkezi tüm bu alanlarda sadece geçmişte İslam geleneğinin dini, kültürel ve tarihi gelişimi ile ilgili değildir; aynı zamanda çağdaş İslam toplumlarının Batı ve başka yerlerdeki yüzleşmeleriyle yakından ilgilidir. Merkez bünyesinde yapılan çalışmalarla hem Avrupa'da hem de dünyada İslam Araştırmalarının nitelik ve nicelik olarak artmasına imkan sağlamıştır.

Dini oğulculuğun Var Olduğu Bir Toplumda Yaşamak

Günümüzde Kapsayıcılık Üzerine Müslümanca Bir Bakış

Abdullah Saeed

Giriş

Bugünün dini çoğulculuğa sahip toplumlarındaki en önemli konulardan biri, belirli bir din mensuplarının, diğer dinlerle olan farklılıklarının bilincinde olarak ne dereceye kadar bir arada ve uyumlu yaşayabileceği ve iş birliği üretebileceği sorusudur. Bazı yaklaşımlar, farklı din mensuplarının bir arada yaşayabilmeleri için inançlarını değiştirmeleri ve farklılıklarını olabildiğince azaltmaya çalışmaları gerektiğini öne sürmektedir. Bazıları ise tüm dinlerin -açıkça görülebilen farklarına rağmen- temelde aynı öğretilere sahip olduğunu ve tüm insanların bu yaklaşımı kabullenmeleri gerektiğini ifade etmektedir (Örnek olarak bkz. Hick, 1998). Ancak bu iki yaklaşım da pratiklikten uzak ve verimsizdir. Ayrıca birçok din mensubunun bu görüşleri kabul etmemesi ihtimal dahilindedir. Dini kimlik, birçok insanın hayatında oldukça içkin bir konumdadır. Bu kimlik, derinden bir inanç, değerler ve dünya görüşleri bütününe dayanmakta ve başkaları ne düşünürse düşünsün, kişilerin kendi kesin doğruları ile şekillenmektedir. Kişilerin inanç sistemlerini bir nevi sulandırarak veya tamamen bir kenara koyarak bu

kesinliği değiştirmelerini beklemek, birçok insan için söz konusu bile değildir. Aynı zamanda, dünya üzerinde birçok insanın farklı dinlerden kimselerle bir arada ve uyum içinde var olmak zorunda olduğu toplumlarda yaşadığını düşünürsek, bu uyumlu birlikteliği nasıl başara-
rabileceğimiz sorusu çok daha büyük bir önem kazanmaktadır.

Dini Çoğulculuk

Dinler arası ilişkilere dair mevcut literatürün büyük bir kısmı, birçok farklı anlamı olmakla beraber oldukça geniş bir çerçevede kullanılan “dini çoğulculuk” başlığı altında sınıflandırılabilir. Örneğin, Aga Khan Global Çoğulculuk Merkezi’ne göre (2012, s. 1) “çoğulculuk” kavramı “anlaşmazlığı, çeşitliliğin zoraki bir sonucu olarak kabul etmemekte, toplumları bölen değil birleştiren özellikler ve tecrübeleri ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.” Danimarka Çoğulculuk Projesi ise dini çoğulculuğu “farklı dini gruplar arasındaki ilişkilene, etkileşim ve bağlantıların ortaya çıktığı bir durum” şeklinde tanımlar (Ahlin vd., 2012, s. 405). Puett’e göre ise çoğulculuk “çoğulluğun tasdiki” ile birlikte gelir ve “dinler arası çeşitlilik, dini farklılıkların konuşulabilmesi ve toplumsal dayanışmanın” başarılabilmesi için ideal bir hedef oluşturur (2013, s. 319). Dini çoğulculuğun birçok tanımında ortak bulunan anahtar kavram ise, çoğulculuğun rastgele değil, bilinçli bir süreç olmasıdır. Literatürdeki bazı yazarlara göre ise dini çoğulculuk “önce tahayyül edilmeli, geliştirilmeli, başkaları ile paylaşılmalı ve uygulamaya dökülmelidir.” (Puett, 2013, s. 319). Çağdaş dönemin önde gelen ve çoğulculuk yanlısı bir yazar olan Diana L. Eck (2007a, s. 266) de benzer şekilde çoğulculuğu “birbirimizle etkileşime geçmemizi sağlayan dinamik bir süreç” olarak tanımlamaktadır.

Modern dönemde çoğulculuğa gitgide daha fazla odaklanması ise fıkhi gelenekler için birtakım teolojik problemler ortaya çıkardı. Birçok dinin ortak bir şekilde karşılaştığı sorulardan biri, dini “öteki” olarak da ifade edilen diğer dinlerin mensupları ile ilişkilene için teolojik bir altyapı bulunması gerekip gerekmediğiydi. Farklı dinler

birbirlerini kabul edebilmek için ortak bir noktada buluşmalı ve toplumun refahı için birlikte çalışmalı mıdır? Farklı dinler, tanrının doğası, insanın kurtuluşa ermesi, ahiret hayatı, yaratılış ve insanın bu dünyadaki amacı gibi birçok hususta birbirinden oldukça farklı anlayışlara sahiptir, aynı zamanda “birbirinden farklı birçok dogma, adet ve ritüelleri” de unutmamak gerekir (Hosseini, 2010, s. 94). Mundra bu ikilemi şöyle ele alır: “Dinlerin çeşitliliği, gerçeklik iddialarına dair derin problemler yaratır. Farklı dinler, temelde birbiri ile çatışan ve hiçbir ortak zemini bulunmayan inanç sistemlerini ortaya çıkarır. (2013, s. 276). O halde, çoğulculuk idealini gerçekleştirebilmek için önce bu çatışmalar muhakkak çözülmeli midir yahut bu farklılıkları kabul ederek de bunu başarmak mümkün müdür? Goodman’a göre:

Kişinin dini kabullerine sıkı sıkıya bağlı olması ile birlikte farklı dinlerden (ve dini olmayan) geleneklerden de bir şeyler öğrenmesi bana göre herhangi bir tutarsızlık oluşturmaz. Toplumsal uyum, teklik ve kesin bir mutabakat gerektirmez. Tüm dini inanışların tek bir hayali ortaklığa indirgenmesi faydasızdır, çoğunlukla da hoş karşılanmayacaktır (2012, s. 458).

Bu makalenin yaklaşımı da bu şekildedir. Müslüman bir bakış açısından, kişinin kendi inançlarını hiç sadeleştirmeden yaşatması ve aynı zamanda farklı dinlerin mensupları ile uyum içerisinde yaşaması gayet mümkündür. Bazı düşünürler bu anlamda “çoğulculuk” kavramını kullanırken, bu makale “kapsayıcılık” kavramını tercih edecektir, çünkü kapsayıcılığın temelinde diğer tüm dinlerin mensuplarına karşı “kucaklayıcı” bir yaklaşım vardır (Oxford English Dictionary, 2018). Bu yaklaşım teolojik değildir (yani farklı dinlerin inançlarını benimsemeyi gerektirmeyen), daha ziyade toplumsal ilişkileri düzenleyen ve toplum içerisinde dini ötekiye karşı davranışları belirleyen bir yaklaşımdır. Bu makalede anlatılmak istenen temel fikir budur ve kanaatimizce kapsayıcılık kavramı bu fikri daha net bir şekilde açıklayacaktır.

Bu makalenin diğer bir temelini ise “dışlayıcılık” kavramı oluşturmaktadır. Bir Müslümanın aynı zamanda hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olması mümkündür. Ayrıca İslam fıkında Müslümanların diğer

dinlere ve mensuplarına karşı kapsayıcı bir yaklaşımı benimsemesini destekleyen kaynaklar da bulunmaktadır. Makalenin geri kalanında “çoğulculuk” kavramını kullanmaktan kaçınacağız, çünkü bilhassa Müslümanlar arasında ortaya çıkan birçok anlaşmazlık, bu kavramın anlamıyla ilişkilendirilmesinden ve Endonezya, Malezya gibi ülkelerin en yüksek dini otoriteleri tarafından verilen fetvalarda olduğu gibi tüm dinleri birbirine temelde “eşit” kabul edip etmemesi sorusundan ötürü çıkmaktadır. Bu otoriteler, “çoğulculuk” kavramının İslam dininde kesinlikle kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedirler (MUI, 2019).

Kapsayıcılık ve Dışlayıcılığın Tanımları

Kapsayıcılık ve dışlayıcılık kavramları, İslam düşüncesinin geçtiğimiz son yirmi yılı içerisinde bilhassa Müslüman azınlıklarla ilişkilendirilerek çokça tartışılmıştır. Hükümetler de bu kavramlara büyük oranda ilgi duymuştur, çünkü farklı dinlere mensup insanlar arasında uyumlu bir ilişki sağlayabilmek için üretecekleri politikalarda, bu kavramlar büyük bir önem taşımaktadır. Müslüman düşünürler ve alimler de kapsayıcılık projesinin teolojik olarak sürdürülebilirliğini aktif bir şekilde düşünüp tartışmaya devam etmiştir.

Kapsayıcılık ve dışlayıcılık, bu tür bir söyleme dahil olduklarından ötürü alandaki birçok kişi için tanıdık kavramlar olsa da Müslümanlar için gerçekte ne anlama geldiklerine dair tartışmalar hala devam etmektedir. 1983'te Alan Race'ın Hristiyanlık bağlamında geliştirdiği tipolojiyi artık çoğumuz biliyoruz: dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk. Paul Hedges'a göre (2014, s. 200) bu tipoloji; “diğer dinlerin yanlış, [dışlayıcılık], kısmen doğru, [kapsayıcılık] veya birden fazla dinin doğru, [çoğulculuk] olup olmadığını tartışan teolojik yaklaşımları tanımlamak” için kullanılmıştır. Genel anlamda “dışlayıcılar” yalnızca tek bir “hak din” olduğuna inanır ve diğer tüm dinleri yanlış veya bir yozlaşma ürünü olarak görürler. “Kapsayıcılar” ise diğer dinlerin de “bir şekilde tanrıya yöneldiklerine” inanırlar. Çoğulcular da tanrıya ulaşmanın birden fazla yolu olduğunu, birden fazla hak gerçeklik

olabileceğini savunurlar (Hedges, 2014, s. 201). Ancak Hedges'a göre bu tipoloji, "farklı düşünürlerin verdiği birbirinden farklı cevapları öngörmek değil, süreç içinde tanımlamak" amacıyla deneme yanılma yöntemi ile de uygulanabilir. Bu yolla tipoloji, sadece teolojik duruşları değil aynı zamanda "dini ötekiye karşı eğilimler ve davranışları" da temsil edecektir (2016, s. 80).

Makalenin bu kısmında kapsayıcılık ve dışlayıcılık kavramlarını Müslümanca bir bağlamda ele almaya çalışacağız. Kapsayıcılık ve dışlayıcılık, ya (1) diğer dinlere ya da (2) diğer dinlerin mensuplarına (dini ötekiye) karşı davranışların birer yansımasıdır. Diğer dinlere veya din mensuplarına karşı düşmanca, küçümseyici veya negatif davranışlar, doğaları gereği dışlayıcı olarak sınıflandırılabilir. Başka dinlere veya dini "ötekine" karşı olumlu veya en azından nötr olan yaklaşımlar ise kapsayıcı olarak tanımlanabilir.

Kapsayıcılık, başka birinin dinine karşı bilhassa kamusal alanda önyargısız bir şekilde davranabilmek şeklinde özetlenebilir. Buna, toplum içinde başka bir din hakkında incitici sözler söylememek ve her insanın dini inancının kendisi için çok önemli olduğu bilincine sahip olmak da dahildir. Kapsayıcılığa göre farklı dinler veya olası din değişikliği, saldırgan bir şekilde hedef haline getirilmemeli, farklı din mensuplarına saygılı davranılmalı ve insan olmalarının getirdiği saygınlık ile toplumsal iyiye yönelik iş birliği potansiyeli akıldan çıkarılmamalıdır. Bu anlamda kapsayıcılık, dini "ötekini" düşünürken, kendi dininden olmayan kimseleri de büyük bir aile, kardeş, arkadaş ve bir komşu gibi görmekten geçer. Dışlayıcılık ise bunun tam tersidir.

Her iki kavram da teolojik bir düzlemde görülebilir ve ikisi de birer kutuplu süreçtir. Teolojik kapsayıcılık, bu sürecin en aşırı uçlarına gidildiğinde, tüm dinlerin bir şekilde kurtuluşa erdirdiği ve bu kurtuluşa ulaşmanın, her biri eşit derecede geçerli olan birçok farklı yolu olduğu anlamına gelmektedir. Bunun aksine teolojik dışlayıcılık ise, yine kendi sürecinin en ekstrem noktalarında, yalnızca bir "tek" hak inancın olduğunu ifade eder. Örneğin İslam teolojisinde dışlayıcı bir yaklaşım,

İslam'ın tek hak din ve kurtuluş yolu olduğunu iddia edecektir. Aynı mantıkla İslam dinine mensup olmayan kişiler ise, İslam dinine inanmadıkları için saygıdeğer olmayan ve daha az kıymetli kişiler olarak görüleceklerdir.

Herhangi bir dinin mensubu, kendi dinini tek hak din veya diğerlerinden üstün olarak görse bile, tüm insanların eşit ve saygıdeğer varlıklar olduğunu kabul etmemesi için hiçbir sebep yoktur. O halde dini inançların, kendi aşırı dışlayıcı fikirlerini teolojik bir düzlemde sıkı sıkıya yaşatırken, aynı zamanda diğer din mensuplarına saygılı davranmaları oldukça mümkündür. Davranışsal düzlemde ortaya çıkan bu tür bir kapsayıcılık, toplumun refahı için tüm dinleri belirli bir inanç bütününe indirgemeden yaşatmanın imkanını arar. Bu noktada bir insanın dini ötekisine dair sergileyebileceği davranışlar ile, dinlerin birbirlerine karşı sahip olduğu dışlayıcı teolojik ve dogmatik görüşler arasında net bir ayrım yaptığımızı belirtmek gerekir.

Birçok insan, belirli bir dine inananların bazı dışlayıcı teolojik görüşlere sahip olmasının muhtemelen normal olduğunu kabul edecektir. Kişinin diğerlerine davranışları boyutunda ele alınan bu tür bir kapsayıcılık, tanrının doğası, hayatın anlamı, kurtuluşa ermek veya ahiret hayatı gibi çok temel konularda kendi dinine özgü inançlarını terk etmesi anlamına gelmez. Dışlayıcı inançlar, dogmalar ve kurallar birçok dinin en temel yapıtaşlarından birisidir. Diğer bir deyişle bir dine inananlar, her türlü dışlayıcı düşünceye sahip olabilir, ancak bu düşüncelerini özellikle toplum içerisinde diğerlerini incitecek şekilde ifade etmedikleri ve dini “ötekilerine” karşı olumlu ve yapıcı bir tavırda bulundukları sürece, aynı anda hem kapsayıcı hem de dışlayıcı bir duruş sergilemiş olurlar. Halihazırda dışlayıcı inanç sistemlerine sahip olmak, uluslararası insan hakları hukukunda bile korunmaktadır.¹

1 Madde 18. Din özgürlüğüne odaklanan bu madde şu şekildedir: “Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır.” Bu düşünce ve vicdan özgürlüğü “tüm meseleler” için, bilhassa dini özgürlüğün temel bir parçası olan “kişisel inançlar” için de geçerlidir; bu da maddede açıkça belirtilmektedir.

O halde sorun, dışlayıcı inançlara sahip olmak değil, bu inançların bil-hassa toplum içerisinde ifade ediliş biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu inançlar olumsuz ve düşmanca bir şekilde ifade edilirlirse, başka din mensuplarını incitebilir ve dolayısıyla toplumun bölünmesine sebebiyet verebilir. Bütün din mensuplarının kendileri gibi olmaya ve kendi dini dogma ve inançlarına sıkıca bağlanmaya hakkı vardır; aynı zamanda uyum içinde bir toplum oluşturmak için beraber çalışabilecek, insanın üstünlüğünü ortak bir amaçla tadabileceklerdir. Ancak bazıları bu tür bir kapsayıcılığı basit bir dini ikiyüzlülük, yani bir şeye inanıp, farklı bir şekilde davranmak olarak görmektedir. Ancak bu her zaman böyle değildir. Birçoğumuz kabul edebiliriz ki farklı dinler çok temel konularda birbirinden ayrılmaktadır. Bu tür birbirine rakip görülen inanç sistemlerini, tek bir ortak anlayışta birleştirmek mümkün olmayabilir. Ancak, nasıl ki bir toplum içinde ortaya çıkabilecek etnik köken, dil, ırk, cinsiyet, IQ ve hatta meslekler gibi farklılıkların tanınması ve onlara saygı duyulması gibi, bu tür dini farklılıkların var olduğunu da tanımak ve onlara saygı duymak mümkündür.

İslam Geleneğinde Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık

Diğer tüm dinler gibi İslam dini de birçok mezhep, düşünce sistemi, hareket ve gelenekler bütününden oluşan oldukça çeşitli bir yapıdır. Bu çeşitlilik, İslam dinine mensup olmanın ne anlama geldiğine dair Müslümanların kendi içerisinde de farklı görüşlere sahip olmasını beraberinde getirir. Bu sebeple neredeyse tüm temel dini konularda Müslümanlar arasından farklı görüşler ve sesler çıkmaktadır, bu da kapsayıcılık ve dışlayıcılık ilkeleri ile yakından ilişkili bir durumdur. Bazı Müslümanlar dışlayıcı yaklaşımları benimserken, bazıları ise farklı dinler ve dini “ötekine” dair daha kapsayıcı bir bakış açısına sahiptir.

Hakkında büyük oranda anlaşmazlık bulunan birçok hayati konu gibi, diğer dinler veya dini “ötekilere” karşı ilişkilerinde kapsayıcılığı savunan Müslümanlar, İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'e bakarlar ve bu yaklaşımlarını destekleyecek yeterlilikte delil olup

olmadığını araştırırlar. Birçok alimin bahsettiği gibi, Kur'an-ı Kerim'de hem teolojik hem de toplumsal/davranışsal düzlemde kapsayıcılık yaklaşımını destekleyen birçok delil bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti, dinler arası ilişkilerden bahsetmektedir; bunların bir kısmı dışlayıcı, bir kısmı da kapsayıcı bir bakış açısından tefsir edilebilir. Tarih boyunca Müslümanlar, bu ayetleri her iki yaklaşımdan da açıklamışlardır.

İslam Geleneğinde Dışlayıcılığın Gelişimi

Geçmiş dönemde Müslüman alimler, İslam'ın dışlayıcı yaklaşımlarını çokça tartışmışlardır. İslam'ın erken dönemlerinde Müslümanlar, diğer dinler ve dini "ötekilere" dair birçok farklı fikir geliştirmişler, bu fikirler toplumsal ilişkileri bir noktaya kadar sekteye uğratmıştır. Örneğin, tarih boyunca Müslümanlar İslam'ın diğer dinlerden üstün olduğuna (Winkler, 2011, s. 133), Peygamber Hz. Muhammed'in öğrettiği İslam'ın inanmaya değer tek din olduğuna, Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında eşitlik olamayacağına (Bahsedilen eşitsizliğin örnekleri için bkz. Parker, 2006, s. 278), bazı Müslümanlık dışı uygulamaların Müslüman kimliğine karşı bir tehdit oluşturduğuna, Müslümanların çok zorunlu haller dışında diğer dinlerden kimselerle etkileşimin olabildiğince sınırlı tutması gerektiğine, gayrimüslimlerin Müslümanları kendi dinlerine döndürme özgürlüğü olmaması gerektiğine (Parker, 2006, s. 278) ve Müslümanların toplum içerisinde gayrimüslimlerle paylaşımda bulunmaması gerektiğine inanmışlardır.

Bu yaklaşımlar, Arap yarımadasında hali hazırda bulunan diğer dinlere ve kültürlere kıyasla belirgin ve güçlü bir Müslüman kimliğinin oluşturulabilmesi için, daha ziyade İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu, o dönemde İslam içerisinde kapsayıcı görüşlerin olmadığı anlamına gelmez. Bu görüşler o zaman da mevcuttu, ancak ana akım değillerdi. Öte yandan, erken İslam'ın benimsediği ve modern döneme kadar devam etmiş olan dışlayıcı yaklaşımların tamamı direkt olarak Kuran'ı Kerim'den gelmemekteydi. Bunların birçoğu, bilhassa İslam'ın ilk iki yüzyılı boyunca Arap yarımadası dışına

yayıldığı dönemlerde, belli başlı Kur'an-ı Kerim ayetlerinin tefsirlerinden ve/veya Hz. Muhammed'in hadis ve sünnetlerinden (Haleem, 2012, s. 72-89)², Müslümanlar için uygun görülen davranışların geleneğe dönüşmesinden gelmektedir. Bu tür yaklaşımların tefsir ve açıklama süreçlerinde ortaya çıktığını ve Müslümanların bire bir uygulamalarına dayandığını düşünecek olursak, bugünün şartları göz önünde bulundurularak yeni ve farklı tefsirleri gerçekleştirmenin de mümkün olduğunu görebiliriz.

Müslümanların geçmişten gelen uygulamaları, bugünün şartlarında farklı din mensuplarına karşı ayrımcı bir konuma düşebilir. Bunun örnekleri arasında cizye vergisi (Müslümanların hüküm sürdüğü topraklardaki gayrimüslimlerden alınan vergi) (Emon, 2012, s. 323), zimmîlik doktrini (Emon, 2012, s. 323), Müslüman toplumlarda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki eşitsizlik (Osman, 2014) ve İslam dışındaki dinlerin ibadet yeri inşa etmesine getirilen sınırlandırmalar bulunmaktadır (Parker, 2006, s. 278). Ancak bu tür uygulamalar ve fikirler, dönemin gerekliliklerine uygun bir şekilde geliştirilen devlet politikaları olarak ele alınmalıdır. Bu politikaların çoğu oldukça spesifik ihtiyaçlara cevap vermesi için geliştirilmiş ve Müslüman devletinin kamu yönetimi ile kanun ve nizamlarının sürdürülebilmesi için kullanılmıştır. Örneğin cizye gayrimüslimlerin ödemek zorunda olduğu bir vergi idi, ancak Müslümanlar da zekât vermek zorunda idi. Benzer şekilde Müslümanlar ve Hristiyanların bir arada yaşadıkları bölgelerde kilise çanlarının çalınmasına yönelik sınırlandırmalar da bir nevi yerel gürtlü yönetimi politikası olarak görülebilir. Bu tür uygulamalar, Müslüman devletlerin kamu yönetimi ve denetiminin birer parçasıydı. Elbette bugün içinde bulunduğumuz şartlar, herkes için eşitlik ve eşit vatandaşlık ilkelerinin daha yaygınlaşmasıyla birlikte farklı bir şekle bürünmüştür.

2 Örneğin Abdel Haleem, Tevbe suresi 29. ayetin Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan ve Kur'an'la bire bir çelişen yorumlarını analiz etmektedir. Bkz. Abdel Haleem, M.A.S., "The Jizya Verse (Q. 9:29): Tax Enforcement on Non- Muslims in the First Muslim State," *Journal of Qur'anic Studies* 14 (2012), s. 72-89.

İslam dininin en önemli metinsel kaynaklarına dönecek olursak, Müslümanların erken dönemde benimsediği dışlayıcı yaklaşımların büyük çoğunluğunun İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim tarafından her durumda desteklenmediğini görürüz. Aksine birçok ayette ılımlı toplumsal ilişkiler, dini "öteki" ile ilişkilenmede dürüstlük ve adalet, dini "ötekine" karşı merhametli bir yaklaşım ve toplumsal refah için diğerleri ile iş birliği yapmak desteklenmektedir. Bu durum, bugünün İslam alimlerine dinler arası ilişkiler bağlamında olumsuz görülebilecek uygulama ve yaklaşımları değiştirebilme esnekliği sağlamaktadır. Geçmişte Müslüman ve gayrimüslim ilişkilerini düzenleyen kural ve uygulamalar, bugün yeniden düşünülebilir, çünkü bunlar çoğunlukla tarihsel uygulamalardan neşet etmişlerdir.

Geçmiş ve günümüz bağlamları arasındaki ciddi değişikliklerden ötürü, İslam'ın tek tanrı, ahiret hayatı gibi tüm dünya Müslümanlarının inandığı ve önemsettiği en temel kurallarını sulandırmak zorunda kalmadan kapsayıcı metinler ile tefsirler ve teolojik yaklaşımların yeniden öne çıkarılması gerektiği ve bunun da gayet mümkün olduğu kanaatindeyiz. Bu sayede İslam ve diğer dinler gibi tüm dinlerin arasında bulunan temel farklılıklar esasen korunmalı ve bunlara saygı duyulmalıdır, ancak aynı zamanda dini "ötekiye" karşı kapsayıcı yaklaşımlara odaklanılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de Kapsayıcılık Lehindeki Deliller

Kapsayıcı bir yaklaşım için Kur'an-ı Kerim temelli ilkeler ve yaklaşımlardan yola çıkmak elzemdir. Örneğin Kur'an-ı Kerim, Mekke'deki bazı inançlar, dinler ve uygulamaları çokça eleştirmiştir. Ancak aynı zamanda Müslümanların farklı dinler hakkında ve hatta Mekkeli müşriklerin putları hakkında dahi kötü konuşmamasını da öğütlemiştir (En'âm, 6:108). Kur'an-ı Kerim aynı zamanda Müslümanlardan farklı dinlerden kimselerle hoşgörölü ve nazik bir şekilde iletişim kurmalarını istemiştir. Müslümanlara, "Ehl-i kitapla mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün" (Ankebût, 29:46) ve "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et, onlarla en güzel yöntemle tartış" (Nahl, 16:125)

diye emretmiştir. Kur’âni bir bakış açısına göre toplumsal ilişkilerin düzenli bir şekilde yürüyebilmesi için Müslümanlar, diğer kimselerle ilişkilerinde adaletli, kibar, hoşgörülü ve iyi kalpli olmalıdırlar (Bakara, 2:178, Âl-i İmrân, 3:159, Nahl, 16:91; Rahmân, 55:60).

Müslümanlara verilen bu tür genel öğütlerin yanı sıra, Kur’an-ı Kerim’de İslam dininde kapsayıcılık ilkesinin temellerini oluşturabilecek birçok başka ayet de vardır. Kur’an-ı Kerim’e göre Allah, tüm kâinatın, tüm yaratılmışların ve bütün insanlığın tanrısıdır. Dinleri ve kökenlerine bakılmaksızın bütün insanlar Allah’ın şefkati ve merhametiyle donatılmıştır. Ayrıca Kur’an-ı Kerim, ırk, dil, etnik köken veya din ayırt etmeksizin bütün insanlığın tek bir ailenin bireyleri gibi olduğunu ifade etmektedir (Hucurât, 49:13). Bu aile, Kur’an-ı Kerim’de “Ademoğulları” diye adlandırılmaktadır (İsrâ, 17:70). Bu anlamda tüm insanlık, büyük bir ailenin fertleri ve birbirleriyle kardeşlerdir. Ayrıca Kur’an-ı Kerim, Allah’ın dinini, tüm tarih boyunca var olan temel bir fikre dayandırmıştır: bu da tüm insanların tek olan Allah’ı tanımaları ve ona itaat etmeleridir (Bakara, 2:136). Bu fikir birçok dinde vardır, ancak ifade ediliş biçimleri farklıdır. Kur’an-ı Kerim, çok temel bir düzlemde bütün dinlerde “hak” olduğunu tanımaktadır. Örneğin, Bakara sûresi 162. ayet şöyle der; “Şüphesiz, iman edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiîlerden de Allah’a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.” (Bakara, 2:162).

Ayrıca Kur’an-ı Kerim’e göre farklı dinler ve inanışların var olması, Allah’ın iradesindendir. Dini farklılıklar her zaman vardır ve her zaman Allah’ın insanoğlu için öngördüğü planların bir parçasıdır. Maide sure-si 48. ayette şöyle ifade edilir; “Her birinize, [toplumlara] bir şariat ve yol yöntem verdik. Allah dileyeydi sizi tek bir ümmet yapardı...” (Mâide, 5:48).

Yani Kur’an-ı Kerim, yine Maide sûresi 69.ayette belirtildiği gibi tek bir tanrıya teslim olan, iman eden, ahiret gününe inanan ve iyi ameller işleyen tüm insanların kurtuluşa ereceğini ifade etmektedir (Mâide, 5:69). Bu ayet, Mahmoud Ayoub’un (2000, s. 9) da bahsettiği gibi

yukarıda alıntılanan Bakara sûresi 62'nin neredeyse aynıdır ve önemi vurgulanmalıdır. Kur'an-ı Kerim'deki en kapsayıcı ayetlerden biri olduğu da söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'e göre, tüm insanlar diledikleri dini seçmekte kesinkes özgürdür, ancak bu seçimin sonuçlarını da göreceklerdir. Dini konularda zorlama olmadığı da açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kâfirûn sûresi 6.ayette denildiği gibi, "Sizin dininiz size, benim dinim de banadır." (Kâfirûn, 109:6).

Kapsayıcılığı Destekleyen İlmî Kaynaklar

Diğer dinlerde olduğu gibi Müslüman alimler, düşünürler ve dini kurumların ortaklaşa tartıştığı bir soru vardır: bugün dini anlamda çeşitlilik olan bir dünyada yaşamak ne anlama gelir? Elbette bu söylemler oldukça eskiye dayanmaktadır. İslam dini de çok dinli bir toplum ve atmosferin içine indirilmiştir. Fazlurrahman'a göre,

Kaynaklarındaki tekliğe, birliğe rağmen dinlerin bu denli çeşitli olması, Hz. Muhammed'i çok temel bir teolojik sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Bu soru, hayatının başından sonuna kadar zihninde o kadar büyük bir yer edindi ve peşini bırakmadı ki, Kur'an-ı Kerim'de bu soruya birçok farklı açıdan yaklaşmaktadır.

Fred Donner'a göre, Hz. Muhammed'e inanıp onu takip eden ilk topluluk da kapsayıcı bir topluluktur. Donner bu topluluğu "iman edenler topluluğu" olarak tanımlar ve bu topluluğun zamanın teslis prensibine inanmayan Hristiyan ve Yahudileri de kapsayacağını, oldukça ikna edici bir biçimde açıklar. Kur'an-ı Kerim'de kullanıldıkları şekliyle "İslam" ve "Müslüman" kavramlarına dair analizler de bu yaklaşımı desteklemektedir (Donner, 2010). Eğer ki Donner'ın analizleri doğruysa, ilk Müslüman toplumunun ve Kur'an-ı Kerim'in teolojik kapsayıcılığı, bugünkü kapsayıcılık yanlısı tartışmaların odağında yer almalıdır.

Müslümanların dini "ötekiler" ile nasıl ilişki kurması ve ne tür bir tavır takınması gerektiğine dair uzun asırlardır devam eden tartışmalara

Asma Uddin de şu şekilde değinmektedir: “Bazıları için bu tartışmanın temeli, Kur’anî bir terim olan ve Müslümanların kendilerine dini tolerans göstermeleri gerektiği buyurulan “Ehl-i Kitap” kavramının tanımında yatmaktadır.” (2009).

Günümüz Müslümanları arasında dini “ötekine” dair birçok farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunların bazıları negatif ve düşmanca bir tavırda olup, diğer bütün dinleri “düşman” gibi görürken (Uddin, 2009); diğerleri daha kapsayıcı, insanların birbirine karşı hoşgörülü ve ötekini olduğu gibi kabullenen, ayrıca Müslümanlar arasında ve diğer dinlerle ilişkilerde ortak iyi ve amaçlara saygı gösteren yaklaşımlardır.

Dini “ötekine” karşı kapsayıcı bir yaklaşımı savunan Müslüman ilim insanlarından biri de Tarık Ramazan’dır. Bu duruşunu, Kur’an-ı Kerim’de de geçtiği üzere, Allah’ın dini çeşitliliği bilerek yarattığı ve bunun O’nun iradesinin bir tecellisi olduğuna dayandırır: “İnsanların çeşitliliğine saygı duymalısınız çünkü bu Allah’ın iradesidir. Bu yüzden sadece hoşgörü yeterli değildir.” (2010). Ramazan’a göre, “Allah çeşitliliği bir amaç için yarattı; bu da ötekinin bilinmesi ve tanınmasıdır. Çeşitlilik beraberinde çatışma tehlikesini getirirse de aynı zamanda ötekini daha çok öğrenebilmek için bir fırsattır.” (2010). Dini “ötekiyle” aktif bir şekilde iletişim kurmanın genel anlamda toplum yararı ve “insanlık onuruna karşı işlenen tüm suçlara karşı hep birlikte çözüm üretebilecek yeni bir ‘Biz’ kavramının ortaya çıkması” gibi çok açık bazı faydaları vardır (Eck, 2007b, s. 766, alıntılanmıştır; Ramazan, 2006).

İranlı düşünür Abdulkerim Suruş’un kapsayıcılık düşüncesi, Ramazan’ın yaklaşımına benzer bir biçimde dini çeşitlilik kavramını yorumlamasından neşet etmektedir. Ona göre dini çeşitlilik Allah tarafından yaratılmakla beraber, iki farklı kaynaktan daha beslenmektedir: “metinsel tefsirlerin çeşitliliği” ve insanların birbirinden farklı “dini tecrübeleri” (1999). Bu birbirinden farklı dini duruş ve düşünceler denizinde, nasıl ortak bir nokta bulunabilir? Bu denli bir çeşitliliğin, bir toplumda barış ve huzur içinde yaşaması mümkün müdür? Suruş şu şekilde yaklaşır:

Aynı anda birbiriyle tutarsız birçok gerçeklik var olabilir mi? Evet, bu kesinlikle mümkündür; çünkü bizim mantıksal gerçek gibi bir problemimiz yoktur. Eğer bir kimse bir dinin doğru, geçerli olduğunu düşünüyorsa, iddia edebiliriz ki bu dine iman etmek bu kişinin görevidir. Bir başka kimse de, farklı bir dinin geçerli olduğunu düşünüyor olabilir, bu dine inanmak da bu kişinin boynunun borcudur. En önemlisi, bu farklı görevler birlikte yaşayabilir: farklı dinlere karşı tutarsız bir takım görev ve borçların bir arada yaşaması olacaktır bu (1999).

Gitgide daha fazla sayıda önemli Müslüman alim ve otorite kabul edilen İslamî kurum, teolojik anlamda dışlayıcı düşüncelerine sıkı sıkıya bağlanıp; aynı zamanda dini “ötekiye” karşı kapsayıcı bir tutumda olmanın mümkün olduğunu desteklemeye başlamıştır, tıpkı Kur'an-ı Kerim'in kapsayıcılık yaklaşımında olduğu gibi. Örneğin Mısır müftüsü Sheikh Shawki Allam, 2015 yılında Majlis Ugama Islam Singapura'da yaptığı konuşmada modern dünyada dinler arası ilişkilere dair yaklaşımını şöyle zikretmiştir:

İman edenler yaşadıkları toplum içinde iyi ve ahlaklı bir birey olmak zorundadırlar, bu sebeple bizler iyi birer vatandaş olmalıyız. Bu, Müslüman kimliğimizden tamamen taviz vermek ve azınlık olarak yaşadığımız toplumun içerisinde yok olmak anlamına gelmez. Ben bunu savunmuyorum. Bizi bir topluluk olarak diğerlerinden ayırt eden özelliklerimize sıkı sıkıya bağlanmalıyız, aynı zamanda tüm insanlığın paylaştığı ve göz ardı edemeyeceğimiz diğer hususların varlığını kabul etmeliyiz. Köklerimize sıkıca bağlanmak bizlerin üzerine farzdır, çünkü biz Müslümanlar güçlü bir iman üzereyiz. Ancak bu ruhumuzu başkalarıyla da paylaşmalı, farklı kimselere kendimizi kapatmamalıyız (2015).

Yani Sheikh Shawki Allam'a göre (2015), farklı dinlerden insanları bölüyormuş gibi görünen birçok hususa rağmen, “ne kadar zorlu görünürse görünsün, tüm insanlığı birbirine bağlayan ve gayrimüslimlere de Müslümanlara nasıl davranıyorsak öyle davranmamızı zorunlu tutan bağlarımız vardır.” Benzer şekilde El-Ezher Diyalog Merkezi ve Vatikan Dinler Arası Diyalog Konseyi'nin ortak yayınladığı bildiride (2017), “farklılık, bir arada barış içinde yaşamaya bir zıtlık oluşturmaz,” diye ifade edilmiştir. Aksine, dini çeşitliliğe saygı duymak ve “merhamet,

sevgi ve ahlaki değerleri” uygulamaya geçirmek elzemdir (Joint Statement of Al-Azhar Center for Dialogue and the Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, 2017).

Bosna Hersek Müftüsü Husein Kavazovic, Allah’ın insanlara dinlerini seçme özgürlüğü verdiğini hatırlatarak, dini farklılıklara rağmen bütün insanların “toplum refahı” için bir arada çalışabileceği ve birbirlerini kabul edebileceklerini ifade etmektedir:

Rahman olan Allah bizlere birbirimizi bilmemizi, tanımamızı emretmiş ve toplumun ortak iyiliği için bir arada çaba göstermemizi istemiştir. Bu gerçekler ve ilkelerden yola çıkarak kendimizi farklı insanlarla birlikte iş yapmaya, anlayış köprüleri kurmaya ve bir arada yaşamaya yöneltebiliriz. Kendini toplumdan izole etmek ve kendi kendine yeteceğini düşünmek, ancak bizi birbirimizden ayıran pratiklerdir ve biz bunlara karşı duruyoruz (Kavazovic ve Locher, 2017).

Mısır’daki Dâr al-Iftâ da Müslümanları daha çok “iyilik hareketine” teşvik etmektedir. Bu hareketler “gayrimüslimlerle bağları korumak, onları ziyaret ve tebrik etmek” gibi çok küçük şeyler dahi olabilir (Dar al-Iftâ’ Al-Misriyya, n.d.). Nitekim Dâr al-Iftâ’nın öğretilerine göre “Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki ilişki, yüzleşme ve düşmanlıktan ziyade bir arada yaşama üzerine kuruludur.” (Albawaba, 2016).

Başka birçok önemli Müslüman alim ve otorite de dini “ötekine” karşı kapsayıcı bir yaklaşımda olmamanın tehlikelerinden bahsetmektedir. Örneğin 100’den fazla Müslüman alim ve entelektüelin kaleme aldığı “Ortak Bir Dil” adındaki mektup Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki barışçıl ilişkilerin önemine değinmektedir:

Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında ortak bir dil bulmak, sadece belli başlı seçilmiş dini liderler arasında kibar bir iletişim kurmak için gerekli değildir. Bugün Hristiyanlar bütün insanlığın üçte birini, Müslümanlar ise tüm insanlığın beşte birini oluşturmaktadır. Hepsini topladığımızda ise dünya nüfusunun yüzde 55’ini oluşturuyorlar, tam da bu yüzden dünyada barışın sağlanabilmesi için bu iki dini topluluk arasındaki ilişkiler çok ciddi bir öneme sahiptir (A Common Word, 2007).

Mısır'daki dinler arası ilişkilerden bahsetmişken eski Mısır Müftüsü Ali Gomaa'yı da hatırlamak gerekir: "Bilhassa günümüzde yaşananların ardından, insanlar arasındaki anlaşmazlıklar ve düşmanlıkları yok etmek için, kardeşlik duygusunu, dayanışmayı ve ulusal birliği yüceltmek bizim görevimizdir." (Al-Masry Al-Youm, 2012) Ayrıca, "Mısır'ın geleceği tüm vatandaşlarının iş birliği ve refahına bağlıdır." (Gomaa, 2011).

İslam Geleneğindeki Dışlayıcı Metinler, Yaklaşımlar ve Uygulamalara Yakından Bir Bakış

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de, dışlayıcı yaklaşımlara temel oluşturmak için kullanılan bazı ayetler bulunmaktadır. Bunun bazı örnekleri, "Kuşkusuz Allah katında din, İslam'dır" (Âl-i İmrân, 3:19); "Kim İslam'dan başka bir din seçerse, bilsin ki o din ondan asla kabul edilmeyecektir..." (Âl-i İmrân, 3: 85); "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslamîyet'i beğendim" (Mâide, 5: 3) gibi ayetlerdir (Khalil, 2011, s. 514). Kur'an-ı Kerim müfessirleri ve din adamları bu ayetlerde bahsedilen İslam'ı Hz. Muhammed tarafından öğretilen din olarak anlamışlar, İslam'ın tanrıya sorgusuz sualsiz teslim olmak şeklindeki daha kapsayıcı anlamını ise arka planda bırakmışlardır.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, Müslümanların dini "ötekiler" ile iş birliği yapmaması, onlara karşı düşmanca ve nefretle yaklaşımları hatta yeri geldiğinde onlara şiddet göstermeleri gerektiğini buyuruyor gibi görünen ayetler de vardır. Eğer bu metinler bağlamından koparılarak, teker teker veya sadece zahirî anlamları üzerinden değerlendirilirse, Müslümanların gayrimüslimlerle iyi ilişkiler içinde olmaması, farklı dinlerden kimselere karşı içten içe sevgisizlik duymaları, kendilerini farklı topluluklardan her zaman ayrı tutmaları ve farklı dinlerin mensupları ile hiç bitmeyen bir çatışma halinde olmaları gerektiği gibi anlamlara gelebilirler. O halde bu metinlere/ayetlere kapsayıcı bir bakış açısından nasıl yaklaşılabilir?

Bu tür ayetleri Kur'an-ı Kerim'de yer alan -ve sayıları nispeten daha fazla olan- kapsayıcı ayetleri destekleyecek şekilde açıklamak mümkündür. Nitekim dışlayıcı özellikteki ayetler, kendi bulundukları bağlam içerisinde okunup anlaşılmalıdır, bu sayede geçmişte nasıl anlaşıldıkları, uygulandıkları ve her bir ayetin arkasındaki asıl amacın ne olduğu daha iyi anlaşılabilecektir. Günümüz bağlamında bu tür ayetler, önceki zamandan farklı anlaşılmalı ve uygulanmalıdır. Bu da büyük oranda tefsir ilmiyle ilgilidir.

Birçok farklı tefsir yaklaşımı ve anlayışı vardır, ancak dini “ötekine” karşı kapsayıcı bir bakış açısı geliştirebilmek için muhtemelen en uygun yöntem bağlam odaklı yaklaşımdır. Bağlam odaklı yaklaşıma göre Kur'an-ı Kerim'in bazı ayet ve öğretileri doğaları gereği bağlamsaldır, yani bu ayetlerin aslen nazil olduğu zamanla (erken yedinci yüzyıl) aralarında çok yakın bir ilişki vardır. Bağlam odaklı yaklaşım, erken yedinci yüzyıl Arap yarımadasının, bilhassa Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Mekke ve Medine şehirlerinin toplumsal, siyasi, ekonomik, kültürel ve entelektüel bağlamını göz önünde bulundurmaktadır. Bunun yanı sıra bugünün bağlamını da göz önünde bulundurur. Bu yaklaşıma göre büyük İslam alimleri, din adamları ve fakihler de oldukça spesifik sosyo-tarihi bağlamlarda yaşamış, bu bağlamlar, fıkıh ve dine dair anlayışlarını etkilemiştir. Farklı bir deyişle, içinde yaşadıkları çevreden büyük oranda ve her anlamda etkilenmişlerdir (Saeed, 2014).³ Bu çizgide düşünürsek, Kur'an-ı Kerim'in bağlam odaklı bir yaklaşımla tefsir edilmesi gerektiğini savunanlara göre erken yedinci yüzyıl (hatta sonrasında bir süre daha) bağlamına uygun görünen bazı öğretiler, günümüzde problemli ve çelişkili olabilir. Örneğin, farklı dinlere mensup kişiler de dahil olmak üzere birçok insan “herkes için eşitlik” kavramını bugün çok daha farklı bir şekilde anlamaktadır.

Bağlam odaklı yaklaşımı savunanlar, Kur'an-ı Kerim'in dini “öteki” ile ilişkilere dair ayetlerini bağlamlarından çıkarıp tek tek incelemek yerine daha bütüncül bir yaklaşımla tefsir etmek gerektiğini söylerler.

3 Daha detaylı bir analiz için bkz. Saeed (2014).

Mesela Asma Afsaruddin, Bakara sûresi 143. ayet ve Maide sûresi 66. ayeti bu tür bir yaklaşımla tefsir etmektedir. Bunlardan ilk ayet Müslümanlardan “vasat” ve “örnek” bir ümmet olarak bahsederken, ikinci ayet bazı Yahudi ve Hristiyanları “aşırılığa kaçmayan” bir zümre olarak tanımlamaktadır. Afsaruddin, bu iki ayette kullanılan terminolojiden yola çıkarak şu sonuca varır: “bu iki ayet bir arada incelendiğinde, Kur’an’a göre bir dini topluluğun kurtuluşa erip ermeyeceğini belirleyen yegâne standardın ortak bir ahlak ve iyi davranışlar bütününe uymak olduğu söylenebilir.” (2007, s. 3). O halde bazı Yahudi ve Hristiyanların, Müslüman olmamalarına rağmen İslamî anlamda bir kurtuluşa ermesi mümkündür.

Bu tür ayetler (Bakara sûresi 143, Maide sûresi 66 gibi), tüm insanların şerefli birer mahluk olduğu, çeşit çeşit yaratılsalar da büyük bir aile oldukları ve farklılıklara saygı duymanın önemi gibi Kur’an-ı Kerim’in en temel değerleri ışığında okunursa, esasen oldukça cömert ayetler oldukları görülecektir. Bu yüzden günümüz Müslümanlarının bu tür ilkeleri uygulayabilmek için yeni tefsir stratejileri benimsemeleri gerekebilir. Daha kapsayıcı ayetleri öne çıkarmak, erken İslam döneminde ortaya çıkan çok katı dışlayıcı dini yaklaşımların en azından bazılarını yapı sökümü uğratmamıza yardımcı olacaktır. Örneğin Khalil’e göre (daha önce bu makalede alıntılanan) Âl-i İmrân sûresi 19. ve 85. ayetler, “İslam” ve “Müslümanlar” kavramlarının nasıl kullanıldığına odaklanarak kapsayıcı bir şekilde açıklanabilir. Geleneksel tefsirler, bu ayetlerde geçen “İslam” kelimesini “Hz. Muhammed’in dini” olarak yorumlamış olsa da bu kavram aynı zamanda “birçok farklı dini inancın ortak noktası olan tanrıya tam bir teslimiyet” düşüncesi olarak da anlaşılabilir (Khalil, 2011, s. 5014). Bu sayede bu ayetler daha kapsayıcı bir biçimde anlaşılabilir, bu da Müslümanların farklı dinlere karşı daha ılımlı bir yaklaşım kazanmasına vesile olacaktır.

Kur’an-ı Kerim’de farklı dinler ve dini “ötekilere” dair birçok ayet ve emir olduğunu düşünürsek, tefsirde bu tür bir esneklik yakalamak oldukça önemlidir. Kur’an-ı Kerim’in bu tür meselelere yaklaşımı neredeyse hiçbir zaman siyah-beyaz değildir; tam da bu yüzden asırlardır

din alimleri bu tür zorlu teolojik sorulara birbirinden farklı cevaplar üretmiştir. Kur'an-ı Kerim'de hem kapsayıcı hem de dışlayıcı bir şekilde anlaşılabilir birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin Kur'an-ı Kerim Allah'tan başka ilah olmadığını emreder, ancak Allah'ın farklı şekillerde anlaşılabilmesi için bir alan açılması gereklidir. Bazı alimler Allah'ın aşkınlığına odaklanırken, bazıları ise Allah'ın zuhuru odaklanır. Bazıları Allah'a belirli özellikler atfederken, diğerleri farklı özelliklerine odaklanır. Burada asıl mesele, Kur'an-ı Kerim'de Müslümanların inançları hakkında kapsayıcı veya dışlayıcı bir biçimde okunabilecek birçok metin bulunması gerçeğidir. Bu yüzden bu tür ayetler tefsir süreçlerinden geçtikten sonra yalnızca bir mana veya tek bir tefsirin mümkün olduğunu söylemek kategorik olarak imkansızdır.

Ne var ki bu eksenin çevresinde kalan konular tartışmaya açık iken, merkezdeki temel inançlar değildir: Tanrının (iki değil) tek olması, ölümden sonra ahiret hayatının olması, Hz. Muhammed'in (s.a.v) Allah'ın son elçisi olması ve (tanrıya itaat ve teslimiyet anlamındaki) İslam'ın dinin temeli olması gibi. Bunlar, bir Müslüman için tartışmaya açık olmayan konulardır. Bu yüzden Müslümanlar, ikisini birbirinden ayırmak oldukça zor olsa da dinin hangi konusunda farklılaşmanın mümkün olduğu ve olmadığı arasında net bir ayırım yapmalıdırlar.

Sonuç

Birçok büyük dinde, farklı dinlere veya mensuplarına karşı hem kapsayıcı hem de dışlayıcı yaklaşımları desteklemek için kullanılabilecek öğretiler, fikirler, tefsirler ve birçok farklı kaynaklar vardır. İslam da bunlardan biridir. Ancak günümüz bağlamında farklı dinlerden insanlara karşı ayrımcılık yapmak hem uygun değildir hem de faydasızdır. Bu tür uygulamalar ancak toplumlar arasında daha çok sıkıntı ve çatışmaya yol açacak, bunların hepsi toplumların iyiliğine ciddi darbeler vuracaktır. O halde dini "ötekine" karşı daha kapsayıcı bir yaklaşıma doğru yönelmek, toplumsal uyum ve refah içinde ilerleme göstermek isteyen tüm topluluklar için gereklidir denilebilir. Dini liderler ve

politika yapıcılar, dini ayrımcılık ve baskının modern dünyada artık yeri olmadığını ve toplumsal uyum için dini “ötekilere” karşı anlayışsız yaklaşımların artık geride kalması gerektiğini vurgulamalı, ayrıca dini ötekileri büyük bir ailenin parçası olarak görmek ve onlara hak ettikleri dini özgürlük ve saygıyı göstermek gerektiğini ifade etmelidirler. “Dini ötekine” dair bu tür hoşgörölü ve kapsayıcı bir yaklaşım, dinler arası farklılıkları toptan ortadan kaldırmak demek değildir; benzer şekilde dinlerin temelinde bulunan dışlayıcı yaklaşımlar da hiçbir şekilde iptal edilmeyecektir. “Dini ötekine” karşı kapsayıcı bir tavırda olmak, iman edenlerin inanç temellerini sulandırmaları ve değiştirmeleri demek de değildir. Aksine, dinler arası etkileşim ve ilişkilere yönelik kapsayıcı bir etik sistemin oluşturulması demektir. İslam geleneğinin erken dönemlerinde ortaya çıkan ve oldukça yaygın dışlayıcı yaklaşımlara rağmen bugün Müslümanlar için bu tür bir yöntem edinmek mümkündür. Kur’an-ı Kerim’de, bu tür bir yönetime temel oluşturacak nitelikte birçok ayet vardır ve gitgide daha çok ilmi kaynak bu tür bir kapsayıcı yaklaşımı desteklemektedir.

Kaynakça

- Abdel Haleem, M.A.S. (2012). “The Jizya Verse (Q. 9:29): Tax Enforcement on Non-Muslims in the First Muslim State,” *Journal of Qur’anic Studies* 14 (2), 72–89.
- A Common Word. (2007). *A Common Word Between Us and You*. accessed 25 July 2018. <https://www.acommonword.com/the-acw-document>
- Afsaruddin, A. (2007). “Exegesis of ‘Moderation’: Negotiating the Boundaries of Pluralism and Exclusion.” *The Good Society* 16.2, 1–9.
- Aga Khan Global Centre for Pluralism. (2012). “Defining Pluralism.” *Pluralism Papers* 1.
- Ahlin, L., Borup, J., Fibiger, Q., Kühle, L., Mortensen, V., and Pedersen, R. D., (2012). “Religious Diversity and Pluralism: Empirical Data and Theoretical Reflections from the Danish Pluralism Project,” *Journal of Contemporary Religion*. 27.3, 403–418.

- Albawaba. (2016). *Egyptians Bemused by Fatwa Allowing Muslim-Christian Friendships*, accessed 25 July 2018, <https://www.albawaba.com/loop/egyptians-bemused-fatwa-allowing-muslim-christian-friendships->
- Allam, s. (2015). "Speech by Grand Mufti of Egypt Sheikh Dr Shawki Allam (English translation)," *Majlis Ugama Islam Singapura Fourth Distinguished Visitor Programme*, accessed 25 July 2018. <https://www.muis.gov.sg/Media/Speeches/Speech-by-Grand-Mufti-of-Egypt-Sheikh-English>.
- Al-Youm, A.M. (2012). "Grand Mufti Encourages 'Brotherly Warmth' on Christmas," *Egypt Independent*, <https://www.egyptindependent.com/grand-mufti-encourages-brotherly-warmth-christmas>.
- Ayoub, M.M. (2000). "Islam and the Challenge of Religious Pluralism," *Global Dialogue* 2.1, 53–64.
- Dar al-Iftā' al-Misriyya, (n.d.). *Fatwa: Muslims Greeting Non-Muslims in Holidays and Exchanging Gifts: Is It Permissible?*, accessed 25 July 2018, <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5952>.
- Donner, F.M. (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eck, D.L. (2007a). "American Religious Pluralism: Civic and Theological Discourse." T. Banchoff (Ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 244-270.
- Eck, D.L. (2007b). "Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 75.4, 743–776.
- Emon, A.M. (2012). "Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance," A. M. Emon, M. Ellis, and B. Glahn, (Ed.), *Islamic Law and International Human Rights Law*, Oxford: Oxford University Press, 323-343.
- Gomaa, A. (2011), *Christian-Muslim Clash: We Must Build a Sectarian-Free Egypt*, accessed 25 July 2018, <https://www.onfaith.co/onfaith/2011/03/12/christian-muslim-clash-we-must-build-a-sectarian-free-egypt/651>.
- Goodman, L.E. (2012). "Religious Pluralism," *Political Theology* 13.4, 458–485.
- Hedges, P. (2014). "Interreligious Engagement and Identity Theory: Assessing the Theology of Religions Typology as a Model for Dialogue and Encounter." *Journal for the Academic Study of Religion* 27, 198-221.
- Hedges, P. (2016). "The Theology of Religions Typology Redefined: Openness and Tendencies." Edited by E. Harris, P. Hedges, and, s. Hettiarachchi, *Twenty- First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*, Leiden: Brill, 76-92.

- Hick, J. (1995) *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London: SCM Press.
- Hosseini, S.H. (2010). "Religious Pluralism and Pluralistic Religion: John Hick's Epistemological Foundation of Religious Pluralism and an Explanation of Islamic Epistemology Toward Diversity of Unique Religion," *The Pluralist* 5.1, 94–109.
- Islamonline.net, n.d., *Jizyah and Non-Muslim Minorities*, accessed 23 July 2018, <https://archive.islamonline.net/?p=1009>.
- Joint Statement of Al-Azhar Center for Dialogue and the Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue. (2017). *The Role of Al-Azhar Al-Sharif and Vatican in Confronting the Phenomena of Fanaticism, Extremism and Violence*, accessed 25 July 2018, <https://www.lpj.org/post-vatican-and-al-azhar-symposium-what-is-the-role-of-the-faithful-in-interreligious-dialogue>.
- Kavazović, H. and Locher, G. (2017). *A Common Word about Our Common Good (Sarajevo Message)*, accessed 25 July 2018, https://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/media/pdf/pm_2017_16_-_sarajevo_message.pdf.
- Khalil, M.H. (2011). "Salvation and the 'Other' in Islamic Thought: The Contemporary Pluralism Debate (in English)." *Religion Compass* 5.9, 511–519.
- Majelis Ulama Indonesia, MUI., n.d., *Index Fatwa*. accessed 12 February 2019, <https://mui.or.id/fatwa>.
- Mundra, A. (2013). "From Plurality to Pluralism: A Philosophical Defence of Religious Relationship against Relativism." *Journal of Ecumenical Studies* 48.3, 276–88.
- Osman, A. (2014). "Equality." E. Shahin (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*, Oxford Islamic Studies Online, accessed 28 March 2018, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t342/e0157?_hi=0&_pos=2225.
- Oxford English Dictionary (2018). "Synonyms of Inclusive in English," Oxford University Press, <https://en.oxforddictionaries.com/thesaurus/inclusive>.
- Parker, C.H. (2006). "Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies." *Journal of World History*, 17.3, 267–296.
- Puett, T. (2013). "Managing Religion: Religious Pluralism, Liberalism, and Governmentality." *Journal of Ecumenical Studies* 48.3, 317–327.
- Rahman, F. (2009). "Appendix II: People of the Book and Diversity of Religion," *Major Themes of the Qur'an*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ramadan, T. (2010). *Beyond Tolerance Islam and Pluralism*, lecture given at Boston University, accessed 26 July 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Igxdlc2dDm0>.

- Saeed, A. (2014). *Reading the Qur'ān in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London and New York, NY: Routledge.
- Soroush, A. (1999). *Islam and Pluralism*. lecture given at the University of London, accessed 26 July 2018, <http://www.dr.soroush.com/Lectures-English.htm>.
- Uddin, A.T. (2009). *Religious Pluralism in Today's Muslim World*. accessed 26 July 2018, <https://www.sailanmuslim.com/muslim-issues/religious-pluralism-in-todays-muslim-world-by-asma-t-uddin>.
- UN General Assembly, 1948, Universal Declaration of Human Rights, 217 A (III), accessed 12 February 2009, <https://www.refworld.org/docid/3ae6b3712c.html>.
- Winkler, L.E. (2012). *Contemporary Muslim and Christian Responses to Religious Plurality: Wolfhart Pannenberg in Dialogue with Abdulaziz Sachedina*, Cambridge: James Clarke and Co.



ZAID SHAKIR

(1956-...)

21. Yüzyılın başında Amerika'da önemli etkilere sahip Amerikalı mühtedi İslam alimi

Yedi çocuktan biri olan İmam Zaid Shakir, 24 Mayıs 1956 yılında Berkeley, Kaliforniya'da doğdu. 1977'de Amerika Birleşik Devletleri Hava Kuvvetleri'nde görev yaparken İslam'ı kabul etti. İslam'a geçmeden önce Ricky Daryl Mitchell adını kullanan Zaid Shakir, Washington DC'deki Amerikan Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler alanında lisans derecesi aldı ve daha sonra Rutgers Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanında yüksek lisans derecesi aldı. 1980'lerin ortalarında Rutgers'da iken, üniversitenin Güney Afrika'dan ayrılmasıyla sonuçlanan bir kampanyaya öncülük etti ve New Brunswick İslam merkezî haline gelecek olan Mescid-i Hüda'yı kurdu. Mısır'da bir yıl Arapça eğitimi aldıktan sonra New Haven, Connecticut'a yerleşti ve Mescid-i İslam ve Müslüman Koordinasyon Komitesi'nin kurucu ortaklarından topluluk aktivizmine devam etti. 1988 yılından 1994 yılına kadar Mescid-i İslam'ın imamı olarak, toplumun

yenilenmesine ve uyuşturucu karşıtı çabalara öncülük etti. Daha sonra geleneksel İslam bilimlerinde çalışmalarına devam etmek için Suriye'ye gitti.

2009'dan beri United for Change şirketinin kurucu ortağı ve başkanıdır. United for Change hareketinin misyonu, Müslüman ümmetini etkileyen en acil konular hakkında farkındalık yaratmak için çeşitli yönelimlerden akademisyenleri bir araya getirmektir. Kendisinin son çalışması, Where I'm Coming From: The Year In Review, (2010) denemelerinin yeni bir koleksiyonu olarak ifade edilebilir. İmam Zaid ayrıca çok çeşitli konularda çok sayıda makale ve araştırma makalesi yazmıştır.

Sürdürülebilir yaşam ve iklim değişikliği konusunda dini gruplarla çalışmak için ilham alan, dünya için eylemde The Green Faith ortağıdır. Bu grubun misyonu, çevresel eylemler için dünya çapında çeşitli

Yaşadığı Yerler: ABD, Suriye, Fas

Görev Yaptığı Kurumlar: Zaytuna Koleji, New Islamic Directions, Lighthouse Camisi

Önemli Eserleri: Where I'm Coming From: The Year in Review, Muslims and the Climate Crisis: Responding to a Higher Call, Creation at the Crossroads, Treatise for the Seekers of Guidance

dini ve manevi geçmişlere sahip insanlara ilham vermek, eğitmek, organize etmek ve harekete geçirmektir. Zaid Shakir de dini kimliğinin yanında çevresel konularda ön plana çıkarak bu alanda farkındalık yaratmanın yolunu aramıştır. İmam Zaid, dünyanın dört bir yanından gelen dini liderlerle birlikte, Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi kapsamında Paris İklim Anlaşması'nı destekleyen bir deklarasyonun imzacısıdır. BM Genel Sekreteri'ne sunulan bu belge, benzer bir girişimden daha fazla uluslararası destek topladı.

Zaytuna Koleji'nin kurucu ortağı Zaid Shakir, önde gelen Amerikalı Müslüman ilim insanlarından birisidir. O üniversitede Arapça, İslamî maneviyat, Çağdaş Müslüman Düşünce, İslam Tarihi ve Siyaset ve Şafii Fıkhi dersleri vermiştir. Çok çeşitli konularda çalışmalar yapıp Müslüman toplumdaki kurum oluşturma projelerini desteklemek için

Amerika Birleşik Devletleri'nde sık sık seyahat etmektedir. Kendisinin Hamza Yusuf ile birlikte kurduğu Zaytuna Koleji, hem dini ilimlerde hem de sosyal bilimlerde önemli çalışmaların ortaya çıkmasına imkan sağlamıştır. Cami etrafında şekillenen dini grupların ilmi halkalara dönüşmesi kendisinin en önemli hedeflerinden olduğunu belirtmek gerekir. Zira toplumun İslamî anlamda eğitilmesine önem veren Zaid Shakir merkez bünyesinde yaptığı çalışmalarla Amerika özelinde yeni İslamî tartışmaların da ortaya çıkmasına imkan sağlamıştır. Zaytuna Koleji ile birlikte New Islamic Directions ve Lighthouse Camisi'nde yapılan çalışmalar Amerika'da Çağdaş İslam düşüncesinin gelişimine etki eden kurumlar olarak ifade edilebilir.

Islamische Gemeinschaft Milli Görüş



İslam Toplumu Milli Görüş Teşkilatı

Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG)

Avrupa Müslümanlarının bir çatı altında hareket ederek dini, sosyal ve kültürel alanda hizmet verdikleri sivil toplum kuruluşu

Kuruluş Tarihi: 1995

Bulunduğu Yer: Avrupa'nın birçok şehri

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Necmettin Erbakan, Kemal Ergün

Kurumun Etkisi: Avrupa'daki Müslümanların inançlarını rahatça yaşamasında ve yaymasında, önemli etkisi olan kuruluştur.

Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde çalışmak üzere Türkiye'nin yanı sıra birçok ülkelerden milyonlarca Müslüman 1960'lı yıllarda Avrupa'ya göç etti. 1970'li yılların başından itibaren Türkiyeli işçiler, namaz kılabilecekleri, hasbihal edebilecekleri küçük mesitler etrafında toplandılar. 80'li yıllara gelindiğinde ise, bu küçük cemaatler bir araya gelerek bölge ve federasyonlar oluşturmaya başladılar. Dağınık halde bulunan bu kuruluşların bir çatı altında toplanma ihtiyacı, cami inşaatı, hac ve umre organizasyonları, imam ve dinî hizmet veren irşad görevlilerinin temini ve eğitimi gibi çeşitli dinî hizmetlerin yerine getirilmesi bir mecburiyet haline geldi. 1995 yılında kurulan İslam Toplumu Millî Görüş, kurulduğu dönemin ekonomik ve sosyal gelişmelerinin şekillendirdiği gibi, toplumsal gerçeklere göre davranarak programlar oluşturarak tüm ihtiyaçları karşılamaya da çalıştı. Kuruluşundan bugüne kadar hizmetlerini dünya geneline yayma gayretinde olan teşkilat,

35 bölge, 518 cami ve 2330 şube açarak Almanya'dan Norveç'e, Danimarka'dan Avusturya'ya kadar 12 farklı Avrupa ülkesinin yanı sıra Avustralya ve Kanada'da da hizmetlerini sürdürmektedir. Teşkilat, öncelikle irşad ve eğitim olmak üzere, kültürel ve sosyal alanlardaki hizmetlerini her geçen gün geliştirerek yaygınlaştırmaktadır.

Kapsamlı bir şekilde dini, sosyal ve kültürel hizmetler veren İslam Toplumu Milli Görüş, İslamî bir cemaattir. Kuruluş, İslam'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, yaşanması, gelecek nesillere aktarılmasının yanı sıra İslam dininin tanıtılması amacıyla çeşitli hizmetler sunar. IGMG, toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda mensuplarını temsil etmekle kalmayıp Müslümanların tüm meseleleriyle ilgilenir, hayat şartlarının düzeltilmesi ve temel haklarının korunması için gereken çalışmaları yapmaktadır.

Geniş bir çalışma yelpazesine sahip olan IGMG, Avrupa'da Müslümanların bir çatı altında toplanması için teşvik edici bir unsur olmuştur.

İslamofobi Çağında Malcolm X'in Siyaset Felsefesini Anlamak

Farid Hafez

Giriş

Batı dünyasında çağdaş Müslüman düşünceyi ele alan bir kitap için İslamofobi ve Müslüman karşıtı ırkçılık konularında bir bölüm yazmam istendiğinde, bu konuya en iyi nasıl yaklaşabileceğim hususunda bazı şüphelerim vardı. Benzer birçok bölüm ve makale, siyasi düşünce ve İslam çerçevesinde gelişen temel kavram ve fikirlerin temsilcisi haline gelen isimlere odaklandığı için ben de İslamofobi problemi ile mücadelede, benzersiz bir düşünce sistemi kuran isimler üzerine düşünmeye başladım. İslamofobinin doğası, işleyişi, etkileri ve onunla nasıl mücadele edilmesi gerektiği konusunda önemli fikirler ortaya atmış birden fazla isim akla gelse de olaylara “Müslümanca” bir bakış açısından yaklaşan ve halen hayatta olan bir isim seçme konusunda çekimser kaldığımı itiraf etmeliyim. Bugün İslamofobi hakkında düşünen, yazan ve konuşan birçok Müslüman olsa da Müslümanların maruz kaldığı ırkçılık problemine gerçek anlamda “Müslümanca” bir yaklaşım sunan kimse var mı? Elbette günümüzde Müslüman karşıtı ırkçılığa, Müslüman bir bakış açısından yaklaşan düşünür ve yazarlar var.

Hatta bu kavramı siyasi bir olgu olarak daha iyi anlamamıza yardımcı olan isimler de söz konusu. Ancak bu konuya daha fazla kafa yordukça gördüm ki, bu isimlerin belki de hiçbiri ırkçılığın kapsayıcı anlamını, teoriye dökülmesini ve ırkçılıkla başa baş mücadeleyi El Hac Malik El Şahbaz, Siyah Prens Malcolm X'ten daha iyi temsil edememiştir.

Malcolm'u tercih etmemin birden çok sebebi vardır, fakat bunların hiçbiri bir birey olarak Malcolm ve kişiliği ile kıyaslanamaz. Elbette Malcolm, her şeyden önce dini bir liderdi. Gerek İslam Milleti hareketinin (Nation of Islam) liderlerinden biri olarak, gerekse sonraki dönemde uluslararası aktivist kimliği ve Mart 1964'te kurulan Müslüman Camisi (Inc.) adlı dini kurumdaki rolleriyle, ırkçılığı dini bir çerçevede anlamlandırmaya çalıştı. Ancak Malcolm politik bir figür ve liderdi; aynı zamanda siyasi bir gerçeklik olarak ırkçılık sorununun reformist dini hareketler tarafından tartışılması gerektiğini savunduğu gibi siyasi bir proje olarak ayrıca değerlendirilmesi gerektiğine inanıyordu. Kutsal topraklara hac yolculuğu ve Afrika seyahatlerinden kısa bir süre sonra 1964 yılında siyasi kimlikli Afro-Amerikan Birliği Organizasyonu'nu kurması da dini aktivizminin yanı sıra hakiki bir siyasi mücadele vermesi gerektiği yönündeki düşüncelerini bir kez daha doğrulamaktaydı. Düşüncesinin gelişme sürecinde merkezi öneme sahip olduğunu düşündüğüm bu hususa, daha sonra yeniden değineceğiz. Malcolm'u seçmemi sağlayan diğer bir önemli husus da ırkçılık sorununu sadece kendi varlığıyla ilişkili bir sorun olarak değil, milyonlarca insanın sömürülmesi ve uzun yıllardır süren ırksallaştırma tarihi ile birlikte ele almasıdır. Önemli bir düşünür ve aktivist olan Malcolm'u seçerek, sadece keskin zekâsı ve eylemci cesaretini öne çıkarmıyoruz. Aynı zamanda Malcolm'u, olduğu kişi yapan Marcus Garvey, Martin Delaney ve Bishop Henry Turner gibi önemli isimleri ve dini-siyasi felsefelerini de anıyoruz (DeCaro, 1996, s. 12-14). Ayrıca Malcolm'un erken dönem dini-siyasi düşüncesini etkileyen Asil Drew Ali, Fard Muhammad ve İslam Milleti hareketinin lideri Elijah Muhammed'i de burada hatırlamamız gerekir (DeCaro, 1996, s. 18-19). Eğer günümüzde ırkçılığın ne anlama geldiğini derinlemesine irdemiş ve anlayabilmiş bir grup

varsa, o da köleleştirilerek Amerika'ya getirilmiş Afrikalılardır. Malcolm, W. E. B. DuBois'dan çağdaşı James Baldwin'e kadar, ırkçılığın tarihi birikimini irdelemiş ve önemli isimler ile iletişim içerisinde araştırmalarını sürdürmüştür. Belki de beyaz ırk üstünlüğü savunucularının bugün Amerika Birleşik Devletleri'nden çıkan herhangi bir eleştirel ırk çalışmaları veya post kolonyal çalışmaları reddetme ve Avrupa'daki azınlıklar içerisinde kendilerini “kurban” olarak gösterme iddialarının sebeplerinden biri de budur. 2020 yılında Fransız eğitim bakanı Jean-Michel Blanquer “sol İslamcılığın” Fransız üniversitelerinde “kaos yarattığını” iddia etmesinden sonra, 100 Fransız akademisyen bir araya gelerek “ırkçılık” ve post kolonyal çalışmalar yapan ilim insanlarını, “beyaz karşıtı bir ırkçılık ve Fransa nefretini beslemekle” suçlayan bir mektup yayınlamışlardır (Matthews, 2020). Eleştirel ırkçılık çalışmalarına karşı bu tepki, elbette sürpriz değildir. Birçok Avrupalı siyasi elit figür, hala Avrupa kıtasını adeta renk körü bir cennet olarak tasvir etmekte (El-Tayeb, 2008, s. 658) ve ırkçılık çalışmaları sınırlarından olabildiğince uzak tutmaya çalışmaktadır.

Spike Lee'nin Malcolm'u dünyaca ünlü bir isim haline getirdiği 1990'lı yıllardan bu yana birçok genç Müslümanın, ırkçılıkla mücadele ve bu mücadeleyi sınıfsallık ve militarizm karşıtı duruşla bir arada ele alırken Malcolm'dan ve uluslararası yaklaşımından yola çıkması tesadüf değildir (Ackfeldt, 2020; Aljunied, 2020; Hafez, 2020; Daulatzai, 2012). Hisham Aidi gibi isimlerin de ifade ettiği gibi Malcolm, ırk ve imparatorlukların problemlerini Hip Hop kültürü ile bağdaştırarak dünya çapında genç şehirli kültürünün gelişmesinde çok merkezi bir rol oynamıştır (Aidi, 2014). Hakikaten de Malcolm, global kuzey şehirlerinde marjinalleştirilmiş ve köklerinden koparılmış gençliğin kendilerini bağdaştırabildiği global bir figür haline gelmiştir.

Günümüzde İslamofobi gitgide daha acil bir sorun haline geldiği için Malcolm'un düşüncesi, ırkçılıkla mücadele ile İslam ve siyasi temsil gibi konulara kafa yormak için daha da belirgin bir çıkış noktası olarak karşımızda durmaktadır. Bu makale Malcolm'un ürettiği ve kendisini ABD'de Afrikalı ayrılıkçılık tarihini merkezine oturtan bazı temel

siyasi fikirleri irdeleyecektir. Aynı zamanda Bandung döneminde Malcolm'un uluslararası siyasi aktivizmi ve dini kimlik arayışı ele alınacaktır. Müslüman Camisi, Sohail Daulatzai'ye göre "ırk terörü, global kapital ve savaşın ortak bölgelerini ve birbirinden farklı şiddet coğrafyalarını" bir araya getiren bir alan haline gelmiştir (Daulatzai, 2012, s. xii); aynı zamanda hem deneyimler hem de topluluk, direniş ve aidiyet duygularını paylaşarak güçlendirebilmek için elverişli bir iletişim noktası olmuştur. Üçüncü dünya ülkelerinde devam eden sömürge karşıtı mücadelelerin ortasında Malcolm, kendi kişisel arayışlarıyla ulus devlette siyah insanların var oluş mücadelesini bir araya getirmiş, bu direniş coğrafyasına hayal edebilme cüreti vermiştir.

Bu makalede öncelikle Malcolm'un ırkçılık kavramına dair analizlerinin temel noktalarını ele alacağım. Daha sonra ırkçılık sorununa verdiği dini ve siyasi cevaplara dönerek, ırkçılığa çok yönlü bir bakış açısı sunmaya çalışacağım. Bununla beraber İslamofobi dediğimde aslında neyi kastettiğimi açıklayacağım. Sonuç olarak da bugün Müslüman karşıtı ırkçılıkla mücadelede Malcolm'un bizlere neler sunabileceğini ifade edeceğim.

Irkçılık, Beyaz Irk Üstünlüğü ve Siyahların Aşağılık Kompleksi

Zeyd Şakir, *Princeton İslamî Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*'nde (2012) Malcolm X hakkında şöyle der:

Hayatının son dönemlerinde Malcolm'un artık belirgin bir siyaset felsefesi vardı: bu da adalet, eşitlik ve insan ilişkilerinde samimiyete dayanan özgürleştirme bir felsefeydi. Aynı zamanda amaçlarını başarabilmek için aktif eylemciliğe, hatta gerekirse silahlı mücadeleye davet ediyordu (2012, s. 325).

Fakat aynı zamanda Şakir, Malcolm'un "bu felsefeyi detaylı bir siyasi projeye dönüştürebilecek kadar uzun yaşamadığını ve bu yüzden bu felsefeyi tanımlarken milliyetçi, sosyalist, İslamcı veya başka şekillerde sıfatlarla nitelendirmenin doğru olmayacağını" ifade etmiştir

(2012, s. 325-326). Malcom'un 21 Şubat 1965'te suikasta kurban gitmesinden önce, hayatının son yıllarında emperyalizm karşıtı hareketlerden "Üçüncü Dünya" liderlerine, sosyalistlerden dini liderlere ve hükümdarlara kadar birçok farklı siyasi lider ve düşünürle etkileşim içinde olduğunu hatırlayacak olursak, kendisinin de sürekli bir fikri yenilenme ve değişme sürecinde olduğunu ve eski düşünce ve inançlarını sorguladığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca bu durum, birçok çalışmanın da işaret ettiği gibi sadece İslam Milleti hareketinden Mart 1964'te ayrılmasından sonra değil, önceki süreç için de geçerliydi (Decaro, 1996). Antropolog Hamid Dabashi Malcolm'u kurtuluş teolojisi çerçevesinde görmekte ve İslam'a dönüşün ötesinde haklarından mahrum edilmiş kimseler için çözüm sunabilecek bir kurtuluş kavramı oluşturabilmek için odağa almaktadır (2008). Anlaşılabacağı üzere Malcolm'un siyaset felsefesi dediğimiz zaman, sınırları kesin olan ve resmi bir inanç ve ideolojiler bütününden bahsetmediğimiz aşıkardır. Malcolm'u bazı siyasi fikirlere indirgeme hatasına düşmeye cesaret edemeyecek olsam da onun hakkında kesin olarak söylenebilecek bir şey varsa şudur: Malcolm, sürekli olarak ırkçılık üzerine düşünmüş, çalışmış ve kafa yormuş biridir. Bu yönü de makalemizin merkezinde yer almaktadır.

Babası çok büyük ihtimalle beyaz ırk savunucuları tarafından katledilmiş olan Malcolm, çocukluğunda ağır bir şekilde ırkçılığa maruz kalmıştır. Tüm bunlara rağmen, beyaz ırk üstünlüğünün ve ırkçılığın en yüksek sesli eleştirmenlerinden biri olmuş ve 1950 ve 60'lı yıllarda siyah milliyetçiliğin öncü isimlerinden biri haline gelmiştir. Meşhur konuşmasında da belirttiği üzere:

Ben de Amerikancılığın kurbanı olan 22 milyon siyah insandan yalnızca biriyim. Demokrasinin, gizlenmiş iki yüzölçümünün kurbanı olan 22 milyon siyahdan biri olarak Amerika'yı kurbanların gözünden görüyorum. Ben bir Amerikan rüyası değil, bir Amerikan kâbusu görüyorum (Malcolm X, 1965, s. 26).

Malcolm'a göre beyaz ırkçılığın şekillendirdiği bir toplumda yaşamın en temel gerekliliklerinden biri, kişinin öncelikle ruhani ve

entelektüel bağımsızlığını elde etmesiydi. Elbette bu fikir sadece Malcolm'a ait değildi. Bağımsızlık, Elijah Muhammed dönemindeki İslam Milleti'nin entelektüel ve düşünsel temelini de oluşturunuyordu. O dönem İslam Milleti hareketinin siyah milliyetçi ve siyah Müslüman yaklaşımları açıkça bir "Siyah Ayrışmasının" sinyallerini veriyordu. Elijah Muhammed'in *Amerika'daki Siyah Adama Mesaj* eserinde ifade ettiği gibi:

Amerika'nın sözde Negroları kendi tarihlerini bilemez, Amerika'ya kölelik için geldikleri noktanın ötesinde kendi tarihlerine dair hiçbir bilgileri yoktur. Kendi insanların tarihi hakkında bilgileri yoktur. Bu yüzden kendileri ve kendi insanlarına dair bilgileri olmaz, 400 senedir kendilerini köleleştiren beyaz ırkı tanımaz, adı Allah, hak dini İslam olan yüce yaratıcının dinini bilmezlerse, İncil ve Kur'an'da da söz edildiği gibi bu cehalet Amerikan (aslında sözde Amerikan) Negroları kör, sağır ve aptal hale getirir. Onlara "körler, sağırlar ve aptallar" ve hatta "ölüler" denmektedir. Bu son anlam ise hala esrarını korumaktadır, çünkü ölümler ne kendilerini ne de başkalarını bilebilirler; ahiretin ve dünyanın tanrısı ve hak dininden bihaberdirler. Bu yüzden de beyaz efendilerinin ve çocuklarının öğretilerine göre yetişir ve yaşarlar; zaten bu yaşam biçimi köleliklerinin devam etmesi için beyaz efendilerin kurduğu bir sistemdir. Beyaz efendilerin çocuklarından gördükleri muamele ise şudur: Negroların her anlamda cahil ve köle kalabilmesi için ellerinden geleni yapar, gerçekleri onlara ulaşılmaz kılarlar. (1960)

Bu alıntıda da görüldüğü üzere, Amerika'daki siyah adamın en büyük kayıplarından biri kendi tarihlerini ve benliklerini kaybetmiş olmalarıdır. Aynı zamanda beyaz ırk savunucularının siyahileri köleleştirme sistemleri de sadece işle değil, aynı zamanda entelektüel ve ruhsal bir bağımlılık yaratmakla da ilgiliydi; siyah adamı beyazların güç sistemlerine mecbur bırakmaya odaklıydı. Doğal olarak siyah adamın yeniden özgür olabilmesi için öncelikle bu beyaz sistemlerden bağımsızlığını kazanması gerekiyordu. Bu sebeple İslam Milleti hareketi, entelektüel, ruhsal, ekonomik ve siyasi her türlü alanı kapsayan bir siyahi ayrılığı fikrini yaymaya ve savunmaya başladı (Hafez, 2014, s. 233-35):

Toplumun içinde savrulup giden siyah insanları kurtarmanın yolu, bu yozlaşmış topluma onları daha da çok entegre etmek değil, kendimizi yeniden tanıyacağımız, ahlaki standartlarımızı yükseltecek ve gerçek gücümüzü anlamamızı sağlayacak, sadece bize ait olan bir ülkeye götürmek, onları ayırmaktır (...) Ayrışma, kontrol demektir. Ayrışma, üstünlerin zayıflara dikte ettiği bir şeydir. Ancak bizim bahsettiğimiz ayrılık, iki eşit parti tarafından gönüllü bir şekilde yapılacak ve iki tarafın da iyiliği anlamına gelecektir! (Malcolm X, 1973, s. 282-83).

Malcolm, hayatının son dönemlerinde (beyaz adamdan) ekonomik anlamda bir ayrılık fikrini açıkça zikretmemiştir. Ancak ırkçı bir sistemde, siyah adamın kendi toprakları ve kendi çevresiyle nasıl ilişkileneceği sorusunun merkezinde bağımsızlık fikri vardır, yani ekonomik bağımsızlığı da düşünmekte olduğunu ifade edebiliriz. Ancak Malcolm'un asıl eleştirdiği konu, beyaz adamın siyahlar üzerinde oluşturduğu ve kendilerinden nefret etmelerine sebep olan psikolojik yıkımdır. İslam Milleti gibi sonraki dönem hareketlerinin ve birçok eleştirmenin de vurguladığı gibi, beyaz adamın baskıladığı bir kurban olarak siyahilerin hissettiği aşağılık duygusu siyahi özgürlüğünün önünde duran ilk engeldi. W. E. B. Du Bois'nın "çifte bilinç" kavramında anlattığı gibi, Afrikalı-Amerikalı "kendisine başkalarının gözlerinden bakma hastalığına yakalanmış, gülünç bir aşağılama ve acıma duygularıyla şekillenmiş bir metre ile kendi ruhunu ölçmek zorunda bırakılmıştı" (1903, s. 98). Malcolm ise insanlara, beyazların sistemi tarafından kabul görmeye çalışmak yerine; kendini, tarihini, kültür ve kimliğini sevmek ve takdir etmeyi öğretti. Siyahlar, ancak kendilerini beyazların yarattığı lenslerin dışında görmeye ve kendilerine değer vermeye başladıkları zaman kendi entelektüel ve ruhsal bağımsızlıklarını kazanabilirlerdi. Sonraki dönemlerde Kara Panter Partisi gibi Siyah Güç hareketlerine ve bu fikre adanmış birçok kültürel girişime öncülük edecek bu fikrin temelinde, kendini sevmek ve saymak yatıyordu. Malcolm 1963'teki meşhur bir başka röportajında İslam Milleti'nin muhterem liderlerinden Elijah Muhammed'in öğretilerinden bahsederek şöyle söylemişti: "Muhammed Bey bizlere birbirimizi sevmeyi öğretiyor. Burada bahsettiğimiz sevgi, kendimizden olanları sevmektir. Bu ülkedeki siyahların

öğrenmesi gereken tek önemli şey aslında budur.” (Gallen, 1992, s. 82). “Kendini sevmek” bu şekilde beyaz adamın siyahların en derinlerine işlediği nefret duygusuna karşı yegâne cevap olmuştur ve toplum içerisinde bireyin yenilenme sürecine odaklanma böylece başlamışlardır.

İrkçılığa Dini ve Siyasi Cevaplar

Malcolm'un geniş bir kitleye yaydığı ve kendini sevmeye odaklanan bu analizi, Elijah Muhammed'e göre temelde “Kendin için yap” sloganına dönüşmüştür. Bu slogan, siyahların dini, ekonomik, siyasi ve bölgesel, kısacası akla gelebilecek her alanda beyaz adamdan bağımsız olması gerektiği anlamına geliyordu. Toplum desteği ve kararlılık bu tür bir bağımsızlığı kazanmanın temel gerekçeleriydi, bu yüzden de İslam Milleti hareketi böyle bir bağımsızlığı kazanabilmek için gerekli alt yapıyı oluşturmak istiyordu. İslam Milleti hareketi, siyahi topluma destek amacıyla Güney Georgia eyaletinin kırsal kesimlerinde tüm siyahileri temiz besinlerle buluşturmak için Muhammed Çiftliklerini kurdu (McCutcheon, 2013) ve üyeleri için eğitim kurumları ve dini enstitüler oluşturdu: İslam Üniversitesi (Marshall, 1976, s. 71-101) ve cami hapis-hanesi (Coley, 2014) gibi. Aynı zamanda üyelerini eğitmek için haftalık eğitim programları da oluşturdu (Curtis, 2006).

“Kendin için yap” programı birçok anlamda siyasi olarak aktif olmayı gerektirse de Elijah Muhammed bazı konularda siyasi sessizliği de desteklemiştir; ki bu da Malcolm'u büyük oranda hayal kırıklığına uğratmıştır. Malcolm, İslam Milleti hareketinin siyasi aktivite alanında zaten çok eksik olduğuna, hatta hareketin siyahiler için eşitlik mücadelesi veren farklı siyasi gruplarla iş birliği yapması ve eylemlerini artırması gerektiğine inanıyordu (Berg, 2008). Malcolm İslam Milleti hareketiyle yollarını ayırdığında siyasi iş birliklerini de artırma yoluna gitti. İslam Milletindeyken Malcolm için siyasi aktivizm, sadece hareket için ve hareket tarafından yapılan eylemleri kapsıyordu (ve elbette bunun hem hareketin içinde hem de dışında etki ve sonuçları olmuştur). Hareketteki son yılında (1964) siyaseti ve dini tek bir yapısal-eylemsel çatısı

altında toplamayacak şekilde ikili bir aktivizm yolunu tercih etti, ancak aynı zamanda hem dini (Müslüman Camisi) hem de siyasi (Afro-Amerikan Birliği Organizasyonu) birer kurumun temellerini atıyordu. Bu örnek de gösteriyor ki Malcom'un aktivist yönü, dini inançları yanı sıra ırkçılık karşıtı mücadeleyi de gerçek bir siyasi kavga olarak görmüştür. Bu tür ikili bir strateji yürütmek de ırkçılığın beraberinde getirdiği problemlerin sadece siyahilere daha iyi insanlar olmaları yönünde verilecek eğitimlerle değil (burada İslam Milleti'nde geçirdiği dönemi hatırlamak gerekir), farklı din ve ideolojilerden siyahlarla iş birliği yapıp tek kuvvet olarak çözülebileceğini görmeye vesile olur.

Malcolm, 28 Haziran 1964'te yaptığı bir konuşmada, Afro-Amerikan Birliği Organizasyonunun kurulmasını ilan etmeden önce şöyle demiştir: “Bu dünyada bir adam, bir insan, saygıdeğer bir birey olma hakkımızı, içinde bulunduğumuz toplumda herhangi bir insana verilen hakları bizim de hak ettiğimizi bugün, burada ilan ediyoruz ve bunun gerçekleşebilmesi için elimizden gelen her şeyi yapacağız” (Malcolm X, 1970, s. 56). Bu yaklaşım, partizanlık ve dini sınırlar çerçevesinde, ayrımcılığın ötesine geçen “siyasi” bir yaklaşımla benzerlik taşır. Bunun örneğini de bir önceki sene yaptığı bir konuşmada görürüz:

Senin ve benim öncelikle yapmamız gereken şey, farklılıklarımızı unutmaktır. Bir araya geldiğimizde, Baptistler ya da Metodistler olarak yana durmuyoruz. Baptist olduğun için kimse seni cezalandırmaz ve seni de aynı şekilde, Metodist olduğun için kimse kınamaz. Demokrat ya da Cumhuriyetçi olduğun için de cehenneme gönderilmezsin. Mason ya da Elk olduğun için, en önemlisi de Amerikalı olduğun için kimse seni cezalandırmaz; çünkü zaten eğer Amerikalıysan sana hiçbir şey olmaz. Ancak siyah adamsan, cezalandırılırsın. Ve şunu bil ki eğer sen cezalandırılırsan, aynı sebepten hepimiz cezalandırılır, cehennemi boylarız (1996, s. 721).

Bir anlamda Malcolm ırkçılığı artık beyaz adamın Afrika'dan gemilerle getirilen ve asıl dinleri İslam'dan koparılan, beyinleri yıkanan ve Hristiyanlıkla sükûnet buldurulmaya çalışılan siyahlara karşı işlediği bir suç olarak görmüyordu. Irkçılık sadece dini bir çerçevede

şekillenmemişti; İslam Milleti hareketinin sunduğu dini-siyasi bir cevabın ötesinde pür siyasi bir altyapısı vardı. Bu yüzden daha net bir siyasi cevap bulunmalıydı, bu da siyahların daha güçlü bir şekilde birleşmelerini gerektiriyordu. Sonuç olarak Malcolm, beyazları dahi ırkçılık karşıtı mücadelede potansiyel müttefikler olarak görmeye başlamıştı. Meşhur konuşmalarından birinde söylediği gibi:

Siyah insanların kendilerini koruyabilmek için gerekli ne varsa yapmaları konusunda hiçbir tereddüdümün olmamasının sebeplerinden biri şu: Siyahlar bunu yapmaya başladığı gün, beyazların da saygısını kazanacaktır. Ve şu ana kadar kullandıkları sevimli görünen fakat oldukça saçma “düşmanını sev” yaklaşımından kurtularak, daha fazla beyazı kendi kavgalarının tarafına çekebileceklerdir (Ambar, 2012, s. 34).

Malcolm global beyaz ırk üstünlüğüne karşı duruşunu hayatının sonuna kadar korumuş olsa da son dönemlerinde artık beyaz ırkı toptan reddetme duruşunu geride bırakmıştır (Rodgers ve Rogers, 1983). Malcolm her zaman Amerika'daki siyahların birleşmesini savunmuştur, ancak artık hedeflerine ulaşabilmek için beyazlarla iş birliği yapmayı da düşünür olmuştur.

Günümüzde İslamofobi

İslamofobinin sömürgeleştirme bağlamında incelenmesi, günümüzde baskın İslamofobi çalışmalarının üç ana kanalını oluşturmaktadır (Hafez, 2018a). *Yerel Tarihler / Global Dizaynlar* eserinde Walter Mignolo, bilişsel İslamofobi'yi sömürgecilik (coloniality) kavramı üzerinden açıklamaktadır (Mignolo, 2012). Mignolo, Quijano'nun ontoloji, epistemoloji, dil, işaret, ekonomi, siyaset vb. bütün sosyal alanlarda egemenler (beyaz Batılı adam) ile hükmedilenler (beyaz olmayan herhangi bir Batılı adam) arasında şekillenen bir hiyerarşik dünya düzeni ön gören “sömürgecilik gücü” kavramından yola çıkarak, “birbiriyle çarpışan dünya görüşleri” kavramını geliştirmiştir. Aslında Mignolo on altıncı yüzyıl başında Avrupalı yerel kültürlerle Avrupalı olmayan dünyaların karşılaşması, sadece (Malinowski'nin “kültürlenme”

kavramındaki gibi) “bir kültürden diğerine geçiş” veya (Ortiz’in “kültürüstüleşme” kavramındaki gibi) “kültürlerin karmaşık bir biçimde iç içe geçmesi” değil, aynı zamanda bir sömürgecilik gücüne yol açtığını belirtir. Sömürgecilik gücü, “sömürgeci farklılığı kendi var olabilmesi için bir koşul, bilginin maduniyeti ve insanların baskılanabilmesi için de meşru bir yol olarak öngörmektedir.” (Mignolo, 2012, s. 16).

Mignolo dünyanın Avrupalılaştırılmasını, herhangi bir “varoluş” alanını sömürgeleştiren saldırgan bir süreç olarak tanımlar. Bu da sömürgeleşen kimsenin dünyayı algılayış biçimlerini çok derinden etkilemektedir: Ontolojiye bakışını (insan olmanın anlamı ve insanın iç dünyasıyla ilişkileneceği biçimi), psikolojiye bakışını (bilinçaltı, kendini temsil yetisi), dile bakışını (söylem ve bazı belirli kavramların kullanımı), epistemolojiye bakışını (bilginin, ilahi ve seküler bilginin tanımları) ve siyaset (devlet, ulus ve sekülerlik kavramları) ile ekonomiye bakışını (kapitalizm, endüstri, merkez – çevre gibi kavramlar) geri dönülemez bir biçimde değiştirecektir. Bu yıkıcı sürecin sonunda ise sömürgeleştirilen kimsenin, Avrupalılaştırılan bu dünyanın dışında “var olmasına” müsaade edilmeyecektir. Diğer bir deyişle Mignolo, Avrupacılık (dünyanın Batılı sömürgeciler tarafından düzenlenmesi), oryantalizm (Batılıların, Batılı olmayanlara karşı yaklaşımı) ve kendine oryantalizm (Batılı olmayan, yerli halkların Oryantalist bir bakış açısını benimsemesi) arasında içkin bir bağlantı kurmaktadır. Bu da İslamofobinin, Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlar içerisinde aktif bir itki gücü olmasına yol açmaktadır.

Diğer bir sömürgeleştirme yazarı olan Ramon Grosfoguel, İslamofobinin global Batı emperyalizmi içinde derin kökleri olduğunu ve Batılı epistemolojik geleneğin “kendi kendine değerlenmesine” yol açarak onu “evrensel”, “nötr”, “rasyonel” ve hatta “felsefi” ile eş değer tutulmasını sağladığını ifade etmiştir. Bu da global bir olgu haline gelmiştir. On beşinci yüzyıldan (Endülüs’ün yok edilmesi ve Amerikaların keşfinden itibaren) bu yana “Batı”, kölelik, sömürgecilik ve Batılılaşma yoluyla git gide artan siyasi hakimiyetinin de etkisiyle birlikte diğer medeniyetler üzerinde entelektüel üstünlük iddia etmiştir. Bu uzun global sürecin

sonuçlarından biri şu an içinde yaşadığımız “dünya sisteminin” yaratılışıydı, ki bu sistem de Batılı dünya görüşü ve kurallarına göre şekillenmiş ve onlar tarafından yönetilmekteydi. Grosfoguel’e göre hepimiz “modern sömürgeci Batılı Hristiyan merkezli kapitalist erkek egemen bir dünya sisteminde” yaşamaktayız (2012, s. 10). Bu tanımda globalleşme kavramı ise:

Sadece uluslararası iş bölümü ve global devletler arası bir sistemi değil, aynı zamanda dünya çapında bir kapitalist biriktirme sistemini, global ırkçı/etnik hiyerarşileri (Batılı vs. Batılı olmayan insanlar), global erkek egemen hiyerarşiyi (global cinsiyet sistemi ve global cinsel sistemi), dini bir hiyerarşiyi, global dilsel hiyerarşiyi, global bilişsel hiyerarşiyi ve diğer birçok hiyerarşi çeşidini içerisinde barındırır (Grosfoguel, 2006).

Bilişsel ırkçılık/cinsiyetçilik, içinde yaşadığımız dünyanın altında yatan temel söylemdir. Bu bağlamda İslam medeniyetinin bilgileri, değerleri ve yaşam biçimleri “tikelci”, “taşralı”, “özel”, “demokratik olmayan” ve “evrensel olmayan” yaftaları ile otomatik olarak saf dışı bırakılmaktadır. Bu yaklaşıma göre Batılı siyasi, kültürel vb. elitlerin, (Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkeler dahil olmak üzere) her yerde ırksal bir sistemin epistemolojik çerçevesinde hareket ettikleri veya bir parçası oldukları ifade edilebilir. Öyle ki sömürgecilik sonrası siyasi elitler de on yedinci yüzyılda ortaya çıkan ve Vestfalya bağımsızlık kavramına dayanan ulus devlet çerçevesinde hareket etmektedirler. Benzer şekilde yerel Avrupalı tecrübesinde temsil alanı bulan elitlerin dahil olduğu bu geniş çerçeve, global düzlemde de egemen hale gelmiştir. Bu tür bir entelektüel “bağımlılık” veya “tutsak zihin” durumu (Alatas, 2005), özellikle kendi ülkelerinden uzak ve Batılı üniversitelerde eğitim alan kültürel, siyasi ve diğer elitler için daha aşikâr hale gelmiştir. Global Kuzey’in bilgi üretim merkezlerinde, bu tür bir hegemonya var olduğu için İslam’a gayrimüslim yaklaşımlar, birçok Müslüman düşünür ve politika yapıcı için dahi mecburi başlangıç noktası olmuştur.

İslamofobi, İslam dinini dışlayan, küçülten ve egemen Batı’nın modern seküler geleneklerine bir antitez olarak gördüğü bilişsel ırkçılığın sadece

bir başka formudur (Grosfoguel, 2010, s. 29). *Sekülerliğin Biçimleri* (2003) eserinde Talal Asad, Avrupa'daki Müslümanların seküler Avrupa'da nasıl hem var hem de yok oluşları üzerine bir mülâhazada bulunmaktadır. Bir tarafta, Müslümanların eski kıtaya göçü ve zamanla Avrupalı toplumsal hayata (iş, eğitim hayatı ve medya gibi) entegre oldukları için vardırılar. Öte yanda ise yokturlar, çünkü Müslümanların Avrupalıların kutsal, en kutsal ilkesi olan sekülerlik, yani ilahi otoritelerin dünyevi güçlere yenilmesi ile çatışan değerleri olduğuna inanılır. Bu anlamda “Müslümanlar Avrupa'da olabilirler, ancak Avrupa'nın değildirler” (Asad, 2003, s. 164). Bence bu yorum sadece Avrupa'daki değil, tüm dünyada farklı ülkelerde bulunan Müslümanlar için geçerlidir ve Kuzey-Güney ayrımı ile global bilişsel hiyerarşileri şekillendiren sömürgeci gücünü temsil etmektedir. Bununla ilişkili olarak Achille Mbembe, İslamofobinin global sömürgeci yayılımın, sömürgecilikten gelen insanları sınıflara ayırma, ayrıştırma ve aralarında hiyerarşiler kurma geleneklerinin sadece birer uzantısı olduğunu veciz bir şekilde ifade etmiştir (Mbembe, 2017).

Global düzlemde İslamofobinin mevcut dinamiklerini oluşturan önemli etkenlerden biri de uzun süren Soğuk Savaş döneminde aranmalıdır. Bilindiği üzere bu dönemi, bir tarafta komünizmi temsil eden Rusya ile diğer tarafta özgür dünyayı temsil eden Amerika gibi iki dünya gücünün siyasi iş birliği ve çarpışmaları şekillendirmiştir. Bu dönemin sona ermesi, Rusya'nın yenilmiş kabul edilmesi ve liberal demokrasinin Francis Fukuyama'nın da aynı isimli eserinde dediği gibi “tarihin sonu” olacağı kabulü ile başka bir düşman yaratıldı. O dönemden beri yeryüzünün tek süper gücü olan Amerika, gücünü artırmak için bir söylem olarak İslamofobinin ekmeğini yemeye devam etmektedir. Bernard Lewis, Samuel P. Huntington ve başka birçok düşünür, uluslararası ilişkiler okuyucuları ve bütün insanlara, Soğuk Savaş sonrası dünyaya yeni bir anlam yükleyebilmek için teorik bir çerçeve oluşturdular. Global düzlemde geleceği şekillendirecek olan kavram, artık ideoloji veya komünist-liberal ayrımı değil, kültür olacaktır.

Irkçılığın gücünü hiç kaybetmediği, gülümseyen gözlerle bizlere baktığı, farklı renklerden insanları zalimce ve açıkça ayırtırmasa da farklı

bir kimliğe büründürdüğü, tüm bunlara rağmen kültürel değerler, özgürlük ve bağımsızlığı savunma adına karşımıza çıktığı ve Müslümanların dünyanın medenileşememiş ötekileri halinde açıkça ırkçılığa uğradığı bir dünyada (Hafez, 2020) Malcolm bize ne öğretebilir?

Malcolm'dan Neler Öğrenebiliriz?

Reiland Rabaka'ya göre Malcolm, ırkçı sistemin adaletsizliklerine radikal ve tavizsiz bir eylem planı ile karşı çıkılması gerektiğini savunuyordu. Malcolm'un "Bir grup eylemlerinde radikal olmadığı müddetçe pek bir şey vaat edemez. Eğer radikal değilse, mevcut mücadeleye etkili bir şekilde katılmıyor demektir" (Rabaka, 2002, s. 147) sözlerini alıntılararak onu, evrensel hegemonya iddia eden Avrupamerkezci düşüncenin temelsiz fikirlerini sorgulayan radikal Afrikalı bir eleştirel teorisyen olarak tanımlamıştır. Rabaka, Malcolm'un egemen ırk ve sınıfın düşünce, inanç ve değerler sistemine Afrikalı ve insan odaklı bir ideolojik eleştiri getirdiğini söylemiştir. Malcolm insanları körü körüne herhangi bir ideolojiye inanmaya çağırmamış, aksine kendi akıllarıyla düşünüp, dinleyip görmelerini, bu yolla özgürlüklerini nasıl kazanabileceklerini ve beyaz ırk üstünlüğünü savunan mevcut sisteme nasıl bir alternatif bulabileceklerini kendi özgün fikirleriyle bulmalarını istemiştir.

Siyah insanların beyaz üstünlüğünü savunan sisteme karşı çıkmalarını engelleyen temel sebep ataları için olduğu gibi Malcolm için de siyahların aşağılık kompleksi idiyse, Müslümanların aşağılık kompleksi için de aynı soruları sormamız gerekir. Hakikaten de bugün Müslümanlara baktığımız zaman çoğunun yaygın ve İslam'a dair her şeyi kapsayan çerçeve dışında düşünemediği hatta yaşayamadığı görülecektir. Bu da Müslümanları otomatikman terör, şiddet ve din ile devlet işlerini ayıramama gibi problemlili konularla bağdaştırmaktadır. Müslümanlar, İslam hakkında sonu gelmeyen teoriler ve öngörüler silsilesinden hiçbir zaman kurtulamazlar (Morsi, 2017). Aynı zamanda herhangi bir İslamcı saldırgan tarafından yapılan terörist saldırılarına karşı kendilerini

sürekli savunmak ve pozisyon almak zorunda hissederler, ancak beyaz ırkçı şiddetine karşı hep sessiz kalınır ve beyaz teröristler böyle parmakla gösterilmez (Beydoun, 2018). Müslüman sivil toplum örgütleri, sürekli hayali bir ulusal toplumun parçası olduklarını göstermek; demokrasi, insan hakları ve sivil toplumla ilişkilendirilen ve toplumda kabul gören ancak aslında bu kavramları üreten kişiler tarafından sürekli bir kültürel silah olarak kullanılarak hedef göstermeye yarayan diğer tüm temel kavramları benimsediklerini kanıtlamak zorundadır (Qureshi, 2020). Kişinin köktenci bir hayal dünyasında yok olmadan epistemolojik ırkçılıktan, kendine atfedilen aşağılıktan kurtararak, kendisini sevmeye, kendine saygı duymaya, tarihini, kültürünü, kimliğini ve mirasını benimsemeye başlaması (Hafez, 2018a), Müslümanların baskın güç sistemlerinden bağımsız biçimde kendi akıllarıyla görüp düşünmeleri için çok önemli bir adımdır. İslam ve Müslümanlar hakkında olumlu bir yaklaşım sahibi olan eğitim kurumları oluşturmak da bu adımı takip edecek en iyi çözümlerden biri olacaktır. Müslüman kimliğinin her yönden tehdit altında olduğu global İslamofobi çağında “Kendin için yapmak” (Hafez, 2020; Bayraklı ve Hafez, 2019), Müslümanların kendileri olabilecekleri ve her anlamda insani bir muamele görebilecekleri alanlarda var olmaları demektir. Dünyamızı temelden şekillendiren bilişsel ırkçılıktan tamamen kaçabilmek maalesef mümkün değildir. Bu yüzden Müslümanlığı “mantıksız” ve “evrensel olmayan” şeklinde yaftalayarak insaniliğini elinden almaya çalışan güç merkezlerinden bağımsız düşünme ve var olabilme alanları yaratılmalıdır.

Peki eğer ki Müslüman karşıtı ırkçılık, Malcolm X'in genel anlamda ırkçılık için söylediği gibi yalnızca Müslümanların baş etmek zorunda olduğu dini bir kavga değil de her anlamıyla siyasi bir mücadele ise bunun daha uzun vadeli sonuçları ne olacaktır? İslamofobinin sömürgeleştirme çerçevesinde yapılan analizlerin bir devamı ve bir baskılama şekli olarak Müslüman karşıtı ırkçılık kesinlikle yalnız değildir. Eğer Ramon Grosfoguel'in belirttiği gibi iş gücü, ırk, cinsiyet, din, dil ve bilgi üretimi çizgisinde şekillenen “modern sömürgeci Batılı Hristiyan

merkezli kapitalist erkek egemen bir dünya sisteminde” (Grosfoguel, 2012, s. 10) yaşıyorsak, verilecek siyasi cevap çok yönlü olmak durumundadır. İslamofobiyle savaş, sınıfçılık, cinsiyetçilik ve marjinal gruplara karşı, akla gelebilecek tüm baskılara da savaş açmak anlamına gelmelidir. Eğer İslamofobiye sadece İslam dini ve Müslümanlara karşı değil, güç sahiplerinin arzuları ve korkularına dair çok daha fazlasını ortaya çıkaracak bir savaş olarak düşünürsek (Hafez, 2019) İslamofobi ile savaşın diğer baskı ve dayatmalarla mücadelede el ele gitmesi gerektiğini göreceğiz. Siyasi anlamda bu demek oluyor ki, İslamofobiye karşı savaşmak konusunda ciddi olan Müslümanların sadece baskı gören diğer gruplarla dayanışması yeterli olmayacaktır. Müslüman bu kavgaları, sadece baskılanan insanlar için değil, herkes için vermelidir. Bir yandan ırksal, cinsel, dini, ideolojik ya da ne konuda olursa olsun ezilenlerle kendi mücadelelerinde yan yana durmalıdır. Ancak buna ek olarak, birçok ülkede ulusal sınırlara özgü bir tartışma alanı olsa da İslamofobi, tüm dünyada farklı baskıcı sistemlerle iç içe geçmiş uluslararası bir fenomen olarak kabul edilmelidir. Yani bu mücadele, herkesi ilgilendiren global bir mücadele olarak görülmelidir. Malcolm'un uluslararası bakış açısı; mücadeleyi ve beraberinde gelen zorlukları yerelin ötesinde, Amerika'daki siyah insanları da sadece bu ülkenin azınlıkları değil, dünya genelinde bir çoğunluğun parçası olarak görmek gerektiği şeklindedir.

Bunu başarabilmek için atılması gereken iki önemli adım vardır. Öncelikle Müslüman karşıtı ırkçılığın asıl kurbanı olan Müslümanlar, İslamofobi karşıtı mücadelenin sadece kendilerini korumak için var olmadığını doğru iletişim kanalları üzerinden anlatabilmelidir. İslamofobiye karşı mücadelenin, toplumun diğer kesimleri için de bir özgürlük ve haysiyet mücadelesi olduğunu olabildiğince yüksek sesle söylemelidirler. Bir toplumu, refah seviyesi yüksek, başarılı ve zengin kişilerin yaşam tarzı üzerinden değil, en zayıf ve savunmasızları üzerinden değerlendirmek her zaman daha iyi sonuçlar verecektir. İslamofobiye karşı mücadelenin herkes için daha iyi bir toplum yaratma çabası olduğunu gösterebilmek ve toplumun diğer kesimlerini buna

ikna etmek bu noktada hayati önem taşımaktadır. İkincil olarak, Müslümanlar da kendi mücadelelerinin yegâne olmadığını görmelidirler. Eğer İslamofobinin diğer baskı ve sindirme sistemleriyle yakından ilişkili olduğunu kabul ediyorsak, Müslümanların da kadınlar, ırkçılığa uğrayan gruplar, dini azınlıklar, yoksul işçi sınıfı ve diğer dezavantajlı tüm grupların hak ve özgürlükleri için aynı şekilde ayağa kalkmaları gerekir. Son olarak da eğer İslamofobi temelde siyasi bir sorun olarak ele alınacaksa, verilecek olan cevap da sadece ortaya çıkan sonuçları değil, gücü elinde bulunduran sistemlerin kuruluş ve işleyişini sorgulayan siyasi bir cevap olmak durumundadır.

Kaynakça

- Aidi, H.D. (2014). *Rebel Music: Race, Empire, and the New Muslim Youth Culture*, Pantheon.
- Alatas, S.F. (2005). "Islam and Modernization." K.S. Nathan ve M. H. Kamali (Ed.), *Islam in the Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, (209-230), Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Ambar, S.M. (2012). "Malcolm X at the Oxford Union." *Race & Class* 53.4, 24-38.
- Anders A. (2020). "The Semiotics of Malcolm X from Harlem to Tahrir." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Special Issue: The Political Theology of Malcolm X, 1/2020, 47-60.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Bayraklı, E.& Farid H. (2019). *Islamophobia in Muslim Majority Societies*. Routledge.
- Berg, H. (2008). *Elijah Muhammad and Islam*, NYU Press.
- Beydoun, K. (2018). "Lone Wolf Terrorism: Types, Stripes and Double Standards." *112 Northwestern Law Review*. 1213-1244.
- Colley, Z. (2014). "'All America Is a Prison': The Nation of Islam and the Politicization of African American Prisoners. 1955-1965." *Journal of American Studies*, 393-415.
- Curtis, E.E. (2006). *Black Muslim religion in the Nation of Islam, 1960-1975*. Univ of North Carolina Press.
- Dabashi, H. (2008). *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, Routledge.
- Daulatzai, s. (2012). *Black Star, Crescent Moon: The Muslim International And Black Freedom Beyond America*. University of Minnesota Press,
- David M. (December 4,2020). French Academics Fear Becoming Scapegoats in War on Terrorism, *Times Higher Education*, <https://www.insidehighered.com/news/2020/12/04/french-academics-fear-being-scapegoated-terrorism> retrieved 30.12.2020

- Decaro Jr. and Louis A. (1996). *On the Side of My People: A Religious Life of Malcolm X*, New York: New York University Press.
- El-Tayeb, F. (2008). 'The Birth of a European Public': Migration, Postnationality, and Race in the Uniting of Europe. *American Quarterly* 60.3 (2008), 649–660.
- Gallen, D. (1992). *Malcolm X as They Knew Him*. New York: Carrol & Graf Publishers.
- Grosfoguel, R. (2006). "World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality." *Review*, 29(2), 167-187.
- Grosfoguel, R. (2010). "Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences." *Human Architecture: Journal of Sociology of Self-Knowledge*, VIII (2), Fall, 29-38.
- Grosfoguel, R. (2012). "The Multiple Faces of Islamophobia." *Islamophobia Studies Journal*, 1(1): 9-33.
- Hafez, F. (2018a). "Zwischen Fundamentalismus und Emanzipation. Die Frage nach dem muslimischen Subjekt vor dem Hintergrund des antimuslimischen Rassismus/der Islamophobie." *Neue Praxis – Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*. Special Issue: Rassismus in der Sozialen Arbeit und Rassismuskritik als Querschnittsaufgabe, Sonderheft 15, 70-77.
- Hafez, F. (2019): "Reading Islamophobia Through the Lens of James Baldwin," *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists*, www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-4673.
- Hafez, F. (2020). "Unwanted Identities: The 'Religion Line' and Global Islamophobia." *Development*, 63.1, 9-19.
- Hafez, F. (2018b). "Schools of Thought in Islamophobia Studies: Prejudice, Racism, and Decoloniality." *Islamophobia Studies Journal* 4.2, 210-225.
- Hafez, F. (2020). "Malcolm X and Mauthausen Anti-Semitism, Racism, and the Reception of Malcolm X in the Austrian Muslim Youth." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Special Issue: The Political Theology of Malcolm X, 1/, 95-109.
- Khairudin A. (2020). "A Travelling Model. The Mythicization and Mobilization of Malcolm X in the Malay World." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 96 1, 79-94.
- X, M. (1970), *By Any Means Necessary*, New York: Pathfinder Press.
- X, M. (1996). "Message to the Grassroots, Detroit 1964," Asante, M. K. & Abu, s. Abarry (Ed.) *African Intellectual History. A Book of Sources*, Philadelphia: Temple University Press, 721-728.
- X, M. (1965). "Message to the Grass Roots." G. Breitman (Ed.), *Malcolm X Speaks*. New York: Grove Press.
- X, M. (1973). *The Autobiography of Malcolm X*, with the assistance of Alex Haley, New York: Ballantine Books.
- Marshall, W.A. (1976), *Education in the Nation of Islam During the Leadership of Elijah Muhammad, 1935-1975*, Dissertation, Loyola University Chicago.
- Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason*. Duke University Press.
- McCutcheon, P. (2013). "'Returning Home to Our Rightful Place': The Nation of Islam and Muhammad Farms." *Geoforum* 49, 61-70.

- Mignolo, W.D. (2012, [2000]). "Introduction: On Gnosis and the Imaginary of the Modern/Colonial World System," Walter D. (Ed.) Mignolo *Local Histories/Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- Morsi, Y. (2017). "Radical Skin, Moderate Masks: De-Radicalising The Muslim and Racism in Post-Racial Societies. Rowman & Littlefield. Muhammad, Elijah (1960)", *Elijah Muhammad Speaks on the Importance of History*, <https://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/mxp/speeches/005.html>
- Qureshi, A. (2020). *I Refuse to Condemn: Resisting Racism in Times of National Security*. Manchester University Press.
- Quijano, A. and Ennis M. (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America," *Nepantla: Views from South*, 1 (3), 533-580.
- Rabaka, R. (2002). "Malcolm X and/As Critical Theory: Philosophy, Radical Politics, and The African American Search For Social Justice." *Journal of Black Studies* 33.2, 145-165.
- Rodgers, R. and Rogers J. N. (1983), "The Evolution of the Attitude of Malcolm X toward Whites," *Phylon*, Vol. 44, 2, 108-115.
- Shakir, Z. (2012). "Malcolm X," Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan Mirza (Ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 325-6.
- DuBois W.E B. (1903). *The Souls of Black Folk*, Chicago: A.C. McClurg & Co., David W. Blight and Robert Gooding-Williams (Ed.), Boston: Bedford Books, 1997.



MALCOLM X

(1925-1965)

Müslüman olduktan sonra Arapça El-Hacc Mâlik el-Şahbâz adını alan Amerikalı insan hakları savunucusu

Malcolm Little, 19 Mayıs 1925'te Omaha'da dünyaya geldi. Doğduğunda kendisini milliyetçi çatışmaların olduğu bir dünya karşıladı. 3 kardeşinin ırkçı saldırılarda öldürüldüğünü öğrendiğinde ırkçılık karşıtı bir hayatın ilk adımlarını atmıştı. Babasının henüz erken yaşta vefat etmesi Malcolm'un eğitim hayatını da etkilemiştir. Siyah nüfusun yoğunlukta olduğu bölgelere taşınan Malcolm, burada birtakım suçlara karışarak hapis-haneye girmiştir. Yedi yıllık bir sürede birçok kitap bitirme imkanı bulan Malcolm, çıktığında ırkçılık karşıtı faaliyetlere önem verecekti. Elijah Muhammed ile birlikte Afro Amerikan düşüncesini savunmak amacıyla İslam Milleti hareketine katılarak beyaz karşıtı bir organizasyonun içerisinde mücadele vermiştir. İslam Milleti hareketinin politik olarak beyaz karşıtı bir modda ilerlemesi Malcolm X'i rahatsız etmiş olacak ki 1964 yılında bu hareketten ayrılıp İslamî referanslı Muslim Mosque hareketine katılır. Burada

İslamî söylemle ırkçılık karşıtı söylem geliştirip Amerika'da ırkçılık karşıtı harekete yeni bir perspektif ve mücadele alanı ortaya çıkarmıştır. Bu mücadele alanı birtakım grupları rahatsız etmiş olacak ki 1965 yılında kürsüde konuşma yaptığı esnada silahlı saldırı sonucu hayatını kaybetmiştir.

Malcom X, Martin Luther King gibi sivil haklar adı altında salt özgürlük, eşitlik mücadelesi vermemiş olup siyahilerin her an teyakkuz halinde olmasını vurgular. Beyazların, siyahlar üzerindeki politik ve kültürel tahakkümünün sonunun söylemle olmadığını siyahilerin haklarının elde edilmeden mücadeleye devam etmeleri gerektiğini ifade eder. Hatta "The Ballot or the Bullet" isimli konuşmasında Amerika'daki bir seçim öncesi Afro Amerikalıların oylarını dikkatli kullanıp beyazlara destek vermemeleri konusunda uyarılarda bulunmuştur.

Malcolm X'in Amerika'daki siyasi ve kültürel ortamında düşüncesi

Yaşadığı Yerler: ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: İslam Milleti, Afro-Amerikan Birliği Örgütü, Muslim Mosque

Önemli Eserleri: The Autobiography of Malcolm X (Alex Halley ile Röportaj), Hac Yolunda 1964 Günlükleri, The Roots

şekillendiren en önemli olgu ırkçılıktı. Kendisi siyahlara karşı yapılan ırkçılığın kökenlerini Yahudilik ve Hristiyanlıkta bulur. Bu düşünce de kendisine yönelik tepkilerin artmasına neden olmuştur.

İrkçilik konusuna yaklaşımı ise beyazların ve siyahların ortak vatandaşlığı üzerineydi. Bu da temelde beyaz olanın siyah olana üstünlüğünü reddettiği gibi siyah olanın da beyaz olana üstünlüğünü reddi anlamına geliyordu.

Malcolm X'in Amerikan toplum ve siyasetindeki en önemli etkisi ırkçılık karşıtı hareketlerin kurumsallaşmasına katkısıyla anlaşılabilir. Kendisinin ömrünün hapisane sonrası evresinden salt beyaz düşmanlığı ile geliştirdiği ırkçılık söylemi meyvelerini vermeyince ortak vatandaş tanımı üzerinden İslamî bir perspektifle ırkçılık söylemi Amerika genelinde yaymıştır. Bu durumun temelde en önemli etkisi, ırk üstünlüğünü savunmaktan ziyade eşitlik üzerinden bir söylemi

vurgulamaktaydı. 1950'lerde eşitlik, sağlık sistemi, kaliteli barınma ve kaliteli eğitim için barışçıl yürüyüşler, protestolar düzenleyen gruplar varken Malcolm X'in sivil haklar konusundaki mücadelesi Amerikan sivil haklar tarihinde önemli etkilere sahiptir.

Amerika'daki Afro Amerikan Müslümanların Malcolm X'in eşitlik söylemi üzerinden eşitlik mücadelesi vermesi Amerika'da yaşayan azınlık ve eşit muamele görmeyen gruplar için bir umut ışığı anlamına gelmekteydi. Bu durum ise 20. yüzyılın sonunda Amerika'da hem beyazların hem de siyahların daha eşitlikçi bir zeminde yaşamalarına imkan sağlamaktaydı.

Malcolm X, ırkçılık ve sivil haklar konusundaki mücadelesiyle hem Batı'da hem de ırkçılık karşıtı mücadelede Çağdaş İslam düşüncesinde kırıcı bir role sahiptir. Sadece Amerika'daki Afro Amerikalıların değil diğer coğrafyalardaki ırkçılık karşıtı mücadeleye de yön vermiştir.



Islamic Research Academy

The Academy for Islamic Jerusalem Studies (ISRA)

İslamî Kudüs çalışmalarına alan oluşturmak amacıyla kurulan akademi

Kuruluş Tarihi: 1994

Bulunduğu Yer: İngiltere, İskoçya

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Khalid El-Awaisi, Abd al-Fattah El-Awaisi

Kurumun Etkisi: Akademi'nin ortaya koyduğu çalışmalar hem Avrupa akademisinde hem de Ortadoğu'da karşılık bulmuş yeni akademik çalışmaların ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlamıştır.

İslamî Kudüs'ü akademik ortamda tartışmayı amaçlayan İslamî Araştırma Akademisi 1994 yılında İngiltere'de kuruldu. Daha sonra ismini değiştirerek *The Academy for Islamic Jerusalem Studies* adını alan akademi, İngiliz yükseköğreniminde bu alanın kurumsallaşmasına yardımcı oldu. İlk başta Kudüs ve Stirling üniversitelerinde "İslamî Kudüs" ismi ile lisans seviyesinde bir program oluşturulup öğrencilere sunuldu. Bu uygulamayı Edinburgh, Strathclyde ve Glasgow Caledonian üniversitelerinde bu alanı araştıran doktora adayları izledi.

Akademi, birçok lisansüstü çalışmayı desteklemektedir. Aberdeen Üniversitesi tarafından oluşturulan yüksek lisans ve doktora programları ile de "İslamî Kudüs" çalışmalarına katkı sunmaktadır. ISRA, İslamî Kudüs ilgili çalışmaların tartışılması amacıyla için ulusal ve uluslararası bir akademi oluşturmaya çabalamaktadır.

ISRA günümüzdeki temel amacı Kudüs'ün İslam inancına ve Müslüman kimliğine olan öneminin ve merkeziyetinin araştırılmasını ilerletmek için özel bir referansla İslamî Kudüs çalışmalarında araştırma için bir odak sağlamaktır. Amaçları, Akademinin amaçları ile uyumlu olan kurumlar, organlar ve bireyler arasında daha iyi anlayış, diyalog ve iş birliğini ilerletmek, seminerler, çalışma grupları, çalıştaylar, konferanslar, yayınlar düzenlemek, genç akademisyenleri destekleyip saha çalışması, yazma ve araştırmaları desteklemek ISRA'nın hedefleri arasındadır.

ISRA'nın Kudüs çalışmalarını akademik ortama taşıması bakımından önemli bir yeri vardır. Filistin meselesine dair yapılan işlerin siyasi hamsetten öteye geçemediği bir iklimde Akademi'nin ortaya koyduğu çalışmalar hem Avrupa akademisinde hem de Ortadoğu'da karşılık bulmuş yeni akademik çalışmaların ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlamıştır.

Gelenekselci Ekolün Doğuşu, Gelişimi ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri

Hüseyin Yılmaz

Giriş

Bu bölümde, René Guénon öncülüğünde ortaya çıkan gelenekselci ekolün gelişimi ve günümüz düşünce dünyası üzerindeki etkilerine odaklanılacaktır. Bilindiği gibi gelenek kelimesi günlük dilde yaygın olarak daha çok örf, adet, görenek ve töre gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ancak gelenek kelimesi, kavram olarak bizzat Guénon tarafından özel bir anlamda kullanılmıştır. Bu ekol içerisinde Gelenek (Tradition) kavramı Mutlak olandan vahiy veya ilham yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifade ettiği gibi bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan çeşitli davranış kalıplarını, sanat eserleri şeklinde kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevi gerekse maddi yollarla aktarımını ifade etmektedir.

Gelenekselcilerin Batı'da ortaya çıkan sınırlayıcı anlam çağrışımlarından ve entelektüeller arasında dine yönelik önyargılardan sakınmak amacıyla din yerine, gelenek kavramının kullanmayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Onlara göre Batı dillerindeki din (religion) kavramı, gerçek anlamda geleneksel dünyadaki din kavramını ifade edecek anlam bütünlüğünden bir

hayli uzaklaşmış bulunmaktadır. Gelenek kavramı tanımlanırken, din kavramıyla karşılaştırılarak; bu kavrama neden ihtiyaç duyulduğu ve dinden farklı ne gibi anlamları ve çağrışımları olduğuna yönelik izahlar yapılmıştır. R. Guénon gelenek kavramını kendi yaşadığı dönemde, Fransız entelektüellerinin büyük kısmında gözlemlediği dine karşı önyargılı tutumdan dolayı zorunlu olarak bu formda ifade etmek gerektiğini duymuştur. Çünkü onun çağdaşı aydınlar için din yani Hristiyanlık, entelektüel seviyesi git-tikçe düşmeye ve duygusal bir alana dönüşmeye başlamıştı. O bu nedenle din (religion) kelimesini kullanmaktan kaçınmaya çalışmıştır (Emre, 1996, s. 2). Bu bakımdan gelenekselcilere göre gelenek kavramını dinin bütün tezahürlerini de kucaklayan bir kavram olarak tanımlamak daha doğrudur ve bu anlamıyla onlar için geleneğin din ile özdeş olduğunu söylemek de mümkündür. Zira esasında onların kendi tanımlamalarından yola çıkıldığında gelenek kavramıyla zahirî ve batını yani metafizik yönüyle birlikte doğrudan dinin kendisini kastettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bunu, S. H. Nasr çok açık bir şekilde ifade etmektedir:

Biz “gelenek” derken âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine geçişini değil, Gök’ten inmiş bulunan ve kaynaklarında İlâhi Olan’ın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkele-rin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan toplulu-ğuna indirilmesini ve uygulanmasını kastediyoruz (1984, s. 64).

Bu noktada L. Northbourne gelenek, uygarlık, din ve vahiy kavramlarını bir arada ele alarak oldukça kapsamlı bir karşılaştırma yapmaktadır: Gerçek anlamıyla Gelenek, medeniyeti vahye bağlayan zincirdir ve bir medeniyeti, medeniyet yapan din dahil olmak üzere onun tüm özgül niteliklerini kapsamaktadır. Her ilâhi vahiy sadece yeni bir dinin başlangıcı olmamış, aynı zamanda dehası ve bakış açısıyla, sanat ve bilimleriyle yeni bir medeniyetin de başlatıcısı olmuştur. Gelenek ve medeniyet zamansal ve mekansal arazlar olmadığı gibi beşerî icatlar, hatta çevreye verilmiş salt mekanik cevaplar da değildir. Gelenek, tarihin bir ürünü olmayıp onu yapan bir girişimdir. Geleneğin kaynağı vahiy adını verdiğimiz doğrudan İlâhi müdahale olup tüm potansiyelleri tezahür etmiş olmasa bile başlan-gıcında mevcuttur (Northbourne, 1995, s. 37).

Gelenekselcilerin kendi bakış açılarını ifade etmek için ve ekolün kimliğini yansıtmaları açısından birçok kavramı ekole ad olarak kullandıklarını görüyoruz. Gelenek kelimesi, geçmişteki çeşitli mezhepler için kullanıldığı gibi modern dönemde farklı fikir akımları ve eğilimler için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla gelenekselcilerin bu anlam kargaşasından uzaklaşabilmek için tarihi derinliği de olan yeni kavramlar kullanmaya başladıklarını görmekteyiz. Bu nedenle “ezeli felsefe” veya “ezeli hikmet” anlamlarına gelen Latince *philosophia perennis*, İngilizce *perennial philosophy* kavramlarını da ekolün ismi olarak kullanmışlardır. Bu kavramı ekol içerisinde en fazla kullanan F. Schuon, *Philosophia perennis*’i metafizik ve hikmet ifadelerinin evrensel ilkelerine tekabül ettiği için tercih ettiğini belirtmektedir. Ona göre *sophia perennis*, beşerî ruhta, Kalbin derinliğinde gömülü bulunan ve ancak manen tefekkür edene yani kelimenin gerçek anlamıyla arif, hakim ve filozof olana açık, doğuştan temel metafizik hakikatlerdir. O bu kavramı *religio perennis* yani “ezeli din” şeklinde de kullanmaktadır (Schuon, 1997, s. 7).

Öte yandan gelenek kavramı, bazen sadece modernliğe karşıtlığı vurgulamak üzere salt tepkiselliği düşündürmesi açısından da yanlış anlaşılmalara meydan vermektedir. Oysa gelenek, sözü edilen “gelenek”in içine çekildiği zıtlasmadan daha derin bir kapsam ve zenginliğe sahiptir. Buna dikkat edilmediği zaman gelenekselcilerin üzerine vurgu yaptığı gelenek, sosyolojik ve antropolojik tahayyülün beslediği “gelenek”le özdeşleştirilecek ve kadim bilgeliğin ve “evrensel hakikatler”in veçheleri bu gündelik tasavvurat içinde eritilecektir. Bu nedenle söz konusu yazarlara *Traditionalist* (Gelenekselci) denildiği gibi özellikle son yıllardaki kendi kullanımlarının da desteğiyle daha yaygın olarak *Philosophia perennis* (Ezeli Hikmet) düşünürleri de denilmektedir. Bu ekol kendilerini ifade etmek için, *Scientia sacra* kavramını da kullanmaktadır. Bu kavram, kelime olarak kutsal bilgi anlamına gelmekle birlikte metafizik bilgi anlamında da kullanıldığı için ekol açısından kendi bakış açılarını yansıtan bir anlam zenginliğine sahip olarak görülmüştür. Sonuç olarak gelenekselciler *gelenek* (*tradition*), *Philosophia perennis*, *asli gelenek* (*primordial tradition*), *Sophia perennis*, *Philosophia*

perennis ve *Scientia sacra* kavramlarını anlam dünyalarını yansıtan kavramlar olarak benimsemişlerdir. Gelenekselcilere göre bütün dinlerin özünde *asli gelenek* bulunmaktadır ve bu gelenek çağlar boyu bütün dinlerde değişik formlarda devam etmektedir. Ezelî hikmet olarak kavramsallaştırılan farklı geleneklerdeki bu özü karşılayan kavram için İslam geleneğinde ise “Hikmet-i Halide” kavramı kullanılmıştır.

Gelenekselcilik: Doğuşu ve Gelişimi

Gelenekselci ekol yeni bir dini akım ya da toplumsal hareket olarak ortaya çıkmamıştır. Kuruculuğunu ve öncülüğünü René Guénon'un yaptığı entelektüel bir grup tarafından oluşturulmuştur. Bu grubun üyelerinin ağırlıklı olarak, yirminci yüzyılın başlarından itibaren özellikle çeşitli İslam tarikatları aracılığıyla Müslüman olmuş batılı düşünürlerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Özellikle entelektüalist yönü öne çıkan bir ekol olarak seçkin ve dar bir çevrede ortaya çıktığını ve daha sonra dünyanın birçok ülkesinde takipçiler edindiğini görmekteyiz. Nitekim bu akımın temsilcileri kendilerini, herhangi bir tarihsel olay veya gruba bağlı olarak izah etmekten çok bütün geçmiş topluluklarda var olduğu kabul edilen asli geleneğin temsilcisi ve açıklayıcıları olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan Batı'da ve Doğu'da farklı dinlerden birçok entelektüelin, kendi gelenekleri çerçevesinde bu ekolün görüşleriyle etkileşim halinde oldukları görülmektedir. Zira ekolün temel tezi, dinlerin özünde bulunan “ezeli hikmet”in evrensel bir gelenek olarak bütün dinlerde sürekli var olduğu ve yaşadığı şeklindeki görüşe dayandığı için her gelenekten insana ekol içerisinde yer açacak bir çerçeve sunmaktadır.

Gelenekselciler modern dönemde ortaya çıkan çeşitli felsefi veya ideolojik fikir akımlarına benzer olarak yorumlanabilecek her türlü görüşten uzak durmak istemektedirler. Gelenek, insanların düşünce ve araştırmalarıyla icat ettikleri bir akım değil kutsal bir silsile ile ve inisiyatif yolla aktarılarak ulaşıldıkları aşkın ilkelerdir. Burada inisiyatif kavramı, geleneğin her toplumdaki bilgelerinin oluşturduğu silsile ile

manevi yollarla aktarımını ifade etmektedir. Sonuçta yirminci yüzyılın başlarında sınırlı sayıda da olsa bir kısım entelektüel birbirleriyle iletişim halinde ve daha önce Batı’da bu anlamda bilinmeyen bir gelenek tanımı ve anlayışıyla yola çıkmışlardır. Esasen aradan geçen bunca zamandan sonra gelenekselcilik diye ünlenen bu akımın, başta sanat ve akademik çevreler olmak üzere geniş ilgi alanlarına sahip birçok insan arasında tutunduğunu görüyoruz. Bu bakımdan her ne kadar gelenekselciler kendilerini yeni bir akım olarak takdim etmekten hoşlanmasalar da en azından onları, modern dünyada “kadim geleneği” farklı bir üslupla yorumlayan bir anlayış olarak kabul edebiliriz. Burada şunu da göz önünde bulundurmamız gerekir ki gelenekselcilere varıncaya değin dünyanın bu kadar farklı geleneğini hep birlikte aynı ezeli hikmetin taşıyıcıları olarak değerlendiren herhangi bir entelektüel topluluğa rastlamak mümkün olmamıştır. Her ne kadar onlar, eskinin birçok arifinin, azizinin diğer geleneklere bu bakış açısıyla yaklaştıklarını söyleseler de modern dünyanın dışındaki insanların bu kadar farklı gelenekle iletişime geçmeleri ne mümkündü, ne de böyle bir şeye gerek vardı.

Gelenekselci Ekolün Önemli Temsilcileri

Ekolün tartışmasız kurucusu ve öncü lideri olarak René Guénon (Abdolvahid Yahya) (1886-1951) kabul edilmektedir. Zira kendisinden sonra gelen nerdeyse bütün yazarlar onun görüşlerinin genel çerçevesine sadık kalmışlardır. Ondan sonra Ekol’ün önde gelen isimleri arasında ön sıralarda Ananda Kentish Coomaraswamy ve Frithjof Schuon (İsa Nureddin) yer almaktadır. Kuruluş döneminde ekol içerisinde yer alan ve birçok eser veren diğer önemli şahsiyetleri şu şekilde sırlamak mümkündür: Titus (İbrahim) Burckhardt, Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid), Martin Lings (Ebu Bekir Siraceddin), Lord Northbourne (Sidi Nuh), Marco Pallis, Victor Danner, William Stoddart, Whithall N. Perry, Michel (Muhammed) Vâlsan, Léo Schaya, Jean Borella, Râma Coomaraswamy, Joseph E. Brown ve Jean-Louis

Michon. İslam dünyasında en çok tanınan gelenekselci yazar ise Seyyid Hüseyin Nasr'dır ve bugün hala dünyada ekolün en çok bilinen ve okunan yazarıdır. Günümüzde bu isimlerin eserlerinin çevirilerinin bulunduğu ve bazı öncülerinin neredeyse bütün eserlerini Türkçe okumanın da mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Biz bu bölümde ekolün önemli isimlerinin ekol içindeki özel yönelim ve katkılarına kısaca değinmeye çalışacağız:

René Guénon'un Modernlik Eleştirisi

René-Jean Joseph Guénon (Abdulahid Yahya)¹, 15 Kasım 1886'da Fransa'da Blois kentinde doğmuştur. Anne babası koyu Katolik'tir. İlköğreniminden sonra felsefe ve matematik eğitimi alan R. Guénon, yine matematik bölümüne devam etmek üzere 1904'te Paris'e yerleşmiştir. Hayatının bu döneminde kendisini klasik eserlerin tatmin etmediğini fark ederek o zamanlar hayli yaygın olan *neo-spiritüalist* öğretilere yönelmiş ve bir arkadaşının aracılığıyla okültist ekole katılmıştır. Sonra bu teşkilatla bağlarını keserek I. Dünya Savaşı'na kadar bağlı kaldığı mason locasına girmiştir. Yine bu dönemde bazı Hindularla tanışmıştır. 1909 yılında ise Gnostique Kilisesi'ne girmiş ve piskopos olmuştur. Aynı yıl iki arkadaşı ile "La Gnose" dergisini çıkarmaya başlamışlardır. İlk yazılarının yayınlandığı bu dergi 1912 yılında yayınına son verdiğinde R. Guénon, artık büyük bir metafizikçi olarak ün kazanmıştır. 1912 yılında ilk evliliğini doğduğu yerde yapmıştır. Aynı yıl Müslüman olmuş ve daha önce arkadaşı olan Abdul Hadi aracılığı ile Şazeliyye tarikatı şeyhi Abdurrahman İlliş el-Kebir'e intisap etmiştir.

R. Guénon, 1917 yılında bir yıl kalacağı Cezayir'e felsefe öğretmeni olarak atanmıştır. İslam'la ilk ciddi ve uzun temasının olduğu bu dönemde Arapçasını ilerletmiş olarak, 1918'de Paris'e dönmüştür. R. Guénon ve karısı, dostları tarafından akşamları düzenlenen ve çeşitli dinlerden, genellikle kendi dinlerini bilmeyen Doğulu batılılaşmış öğrencilerin

1 Ekolün temsilcileriyle ilgili bilgiler başka kaynak belirtilmediği durumlarda Hüseyin Yılmaz'ın (1993) *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yay., eserinden derlenerek alınmıştır.

oluşturduğu toplantılara katılmışlardır. O, Latince, Yunanca, İbranice, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Polonyaca bildiği için çok dil bilen (polyglot) bir kişi olarak anılmakta ve bu toplantılara katılanların hemen hepsiyle kendi dillerinde konuşmaktadır. 1928’de eşini kaybetmiştir. Bu arada kendi çıkardığı *Etudes Traditionnelles* dergisinde yazmaya devam etmiştir.

1930 yılında İslam tasavvufu ile ilgili araştırma yapmak üzere üç aylığına Mısır’a gitmiş, ancak bir daha dönmemiş ve ölünceye kadar orada yaşamıştır. Kahire’de hiçbir Avrupalı ile temas kurmadan yeni vatanının geleneklerine göre yaşayan R. Guénon, artık yeni adıyla “Şeyh Abdulvahid Yahya” olmuştur. Şeyh Muhammed İbrahim’in kızıyla 1934’te evlenmiş ve Fransa’daki kütüphanesini Kahire’ye getirtmiştir. Kahire dışında münzevi bir hayat yaşayacağı evine taşınmış ve ölünceye kadar da buradan ayrılmamıştır. Avrupalı dostlarıyla ancak mektupla haberleşmektedir. R. Guénon Mısır’da yaşayan Müslüman bir İngiliz olan Şeyh Ebu Bekir (Martin Lings) ile de görüşmektedir. Bu arada Frithjof Schuon da kendisini iki defa ziyaret etmiştir. Yanı sıra Marco Pallis, A. K. Coomaraswamy’nin oğlu ile birlikte kendisini ziyaret edenler arasındadır. Sağlığı gittikçe bozulur fakat o doktorlara muayene olmayı hep reddeder. Ancak hastalığı iyice ağırlaşır ve 7 Ocak 1951’de vefat eder. Cenaze namazı Seyyid Hüseyin Camii’nde kılınır ve Kahire’de aile mezarlığına defnedilir. Ölümünden sonra dünyaya gelen ikinci oğluna babasının adı Abdul Vahid verilir.

R. Guénon, Doğu’nun geleneksel öğretilerinin Batı’da tanıtılmasında önemli roller üstlenmiştir. Önceleri çevresindeki her çeşit batını grup arasındaki arayışı, birçok anlamsız ve tuhaf anlayışları tanımasına yol açmış olmakla birlikte Hint öğretilerini hakiki kaynaklarından öğrenmesine de vesile olmuştur. Ancak o, manevi yolculuğunu İslam tasavvufunu tercih ederek sürdürmüştür. Onun ilk eseri geleneksel doktrinlere kendine özgü yaklaşımını ortaya koyduğu *Hindu Doktrinlerine Genel Giriş* adını taşımaktadır. Batı dünyasına kendi dünyaları için oldukça farklı görünen Hinduizm aracılığıyla hakikati sunmaya karar vermiştir. Zira o, Batı toplumunda İslam’a olan kinin, bütün kesimlerde

yer ettiğini fark etmiştir. Bu nedenle Hint metafiziğiyle görüşlerini açıklamayı tercih etmiştir. Nitekim önemli eserleri arasında sayılan *Vedantaya Göre İnsan ve Oluşumu*, 1925 yılında bu amaçla yazılmıştır.

Aynı dönemde metafizik ve kozmolojik doktrinleri açıklamaya yönelerek, birçok okültist (gizli bilimci), sözde batınî ve modernist grup üzerine ayrıntılı çalışmalar yapmıştır. Onun çalışmalarında geleneksel doktrinlerin yanlış yorumlanması veya bu doktrinlerin modernist etkilerle ortaya çıkan yeni temsilcileri eleştirilmiş ve yukarıda sözü edilen okültist akımlarla birlikte bu doktrinlere intisabın tehlikeleri, kişisel deneyimlerinden de yola çıkılarak tartışılmıştır. Bununla birlikte aristokratik hoşgörüsüzlük ve seçkincilik noktasındaki ısrarlı tutumu, onun bu bakış açısının fazla yaygınlık kazanmasını engellemiştir. Gençliğinde bütün bu gizli ve ruhçu çevrelere yanı sıra masonluğa da girmiştir ve uzun yıllar onlarla ilişkisini de sürdürmüştür. Hint, Çin ve İslam batınîliği ile ilgili derinleşmelerinden sonra masonluğa ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Zaten masonluğun son zamanlarda inisiyatif ve batınî bir bilginin yaşanarak elde edildiği bir kurum olmaktan uzaklaşmasını ve pozitivist, materyalist düşüncelere dalan büyük mason çoğunluğun politik faaliyetlere yönelmesini fark ederek bağlantısını sonlandırmıştır.

Temel eleştirilerini modern dünyanın dayandığı ilkelere yönelten R. Guénon'un; 1924 yılında yazdığı *Doğu ve Batı* ile, 1927 yılında yazdığı *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserleri bu konudaki en önemli çalışmaları arasındadır. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, onun geleneksel bakış açısının ve fikirlerinin adeta bir özetinin sunulduğu en önemli eseridir. Özellikle metafiziği, mutlak ilkelerin bilgisi olarak yüceltir ve felsefe ile karıştırılmasına karşı çıkar. Metafizik anlayışını sunmada İslam'ın batınî ve metafizik öğretileri önemli bir çerçeve oluşturmuştur. Çünkü onun için gelenek, sadece teorik bir yol değil yaşanması gereken manevi bir kurtuluştur ve bu açıdan kendisi de aktif olarak bir sufi hayatı yaşayarak bu metafizik hakikate yönelmiştir.

O modern bilimi indirgemeci niteliğinden dolayı eleştirmiştir. Özellikle metafizik ilkelere yoksun olması ve sınırlı bir alanın bilme

tarzı olmasına karşın evrensellik iddiası taşıması modern bilime yönelik temel eleştirileridir. *Doğu Metafiziği*, *Kutsal Bilimin Temel Sembelleri* ve *Büyük Üçlü* gibi eserleriyle çağlar boyu insanlığı etkilemiş geleneklerin imkânlarını modern dünyaya taşımak istemiştir. R. Guénon geleneklerin sahil ve Ortodoks olması gereğine özellikle dikkat çekmiştir. Bu Ortodoksiye vurgusu, geleneğin ilahi vahye dayanması ve bozulmadan günümüze maddi ve manevi yollarla aktarımını ifade etmektedir. Modernlik eleştirisini metafizik hakikatin kaybedilmesi temelinde vurgulayarak derinleştiren Guénon'un öngörülerinin doğruluğu günümüzde geniş oranda ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 1993, s. 114-128).

Ananda Kentish Coomaraswamy ve Gelenekselci Sanatsal Formlar

Gelenekselci akımın diğeri bir temsilcisi Ananda Kentish Coomaraswamy 22 Ağustos 1877'de Sri Lanka'da doğmuştur. Babası saygın bir Sri Lankalı, annesi ise İngiliz'dir. Doğumundan bir yıl sonra İngiltere'ye gitmiş ve babası bir yıl sonra ölmüştür. Dolayısıyla A. K. Coomaraswamy İngiltere'de annesi tarafından yetiştirilmiştir. Londra Üniversitesinde jeoloji ve botanik okuyan A. K. Coomaraswamy 1903-1906 yılları arasında Sri Lanka'da maden araştırmalarında görev aldığı bir dönemde, ilk olarak Sri Lanka ve Hint sanatına ilgi duymaya başlamıştır. 1906 yılında Londra Üniversitesi'nde jeoloji doktorasını tamamlamıştır. 1910'da yaptığı uzun süreli bir seyahatle çok miktarda Hint sanatına ait resimler toplamış, sergiler açmıştır. Hint ve Sri Lanka sanatları ve zanaatları ile ilgili birçok eser yazan A. K. Coomaraswamy, Hint ve Budist efsanelerini de derlemiştir. 1917 yılında geldiği Amerika'da Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nde Hint bölümünün müdürü olmuş ve ölünceye kadar sürdürdüğü bu görevi sırasında Hindistan dışındaki en büyük Hint sanat koleksiyonlarından birisini oluşturmuştur. Daha sonra müzedeki görevinden ayrılarak Himalayalar'da dünyadan uzak bir şekilde inzivaya çekilmeyi planladığı bir sırada 9 Eylül 1947'de ölmüştür.

K. Coomaraswamy'nin geleneksel bakış açısına katkısı, daha çok sanatsal formları öne çıkaran bir bilim adamı ve metafizikçi olarak gerçekleşmiştir. Arkasında çok sayıda eser bırakarak Doğu sanatını Batı'ya tanıtmıştır. Batılı geleneğe vukûfiyetinin meyvesi olarak her iki dünyanın sanatlarını karşılaştırarak bunu yapmaya çalışmıştır. Ancak geleneksel sanatları bir sanat tarihçisi perspektifinden değerlendirmekten öte o, bu sanatların taşımış olduğu hakikate dikkat çekmek istemiştir. Onun sanat metafiziği, sanat eserlerini, ilahi düzenin bilgisini yansıtan ürünler olarak değerlendirmektedir. Gelenekselci bakış açısını R. Guénon'un eserleriyle tanışarak benimsemiş ve daha sonra bu çerçevede eserler ortaya koymuştur. A. K. Coomaraswamy'nin *çalışmaları da incelediği bütün geleneklerin özünde var olan hikmetin*, ortak bir hakikati yansıttığını ifade etmekte ve temaya sürekli vurgu yapmaktadır.

Frithjof Schuon ve Ezeli Hikmet Düşüncesi

Gelenekselci akımın 1998 yılında vefat eden önemli temsilcilerden olan Frithjof Schuon, günümüz dünyasında geleneksel öğretilerin açıklanması ve tanıtılması açısından önemli roller üstlenmiştir. 1907 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde bir Alman ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen F. Schuon aile ortamının da etkisiyle Doğu ve Batı'yla erken yaşlarda tanışmıştır. Babasının ölümünden sonra Fransız vatan-daşı olmuştur. Almanca ile birlikte Fransızca'yı da ileri derecede öğrenmiştir. Genç yaşta Batı felsefesinin klasikleriyle, özellikle Platon'un eserleriyle tanışan F. Schuon Doğu'nun bazı maneviyat ve metafizik ürünleriyle de bu süreçte ilgilenme imkânı bulmuştur. Aynı süreçte R. Guénon'un eserleriyle de tanışan F. Schuon, zaman zaman onu ziyaret etmiş ve onun ortaya koyduğu geleneksel bilgiyi yorumlamayı sürdürmüş ve bunların yayılmasına katkıda bulunmuştur. Paris Camii'nde Arapça öğrenmiştir. Paris'in zengin müzeleri ona bütün dünyanın geleneksel sanatlarını tanıma imkânını sağlamıştır.

1932 yılında Cezayir'e giderek İslam dünyasıyla ilgili doğrudan bilgiler edinmiş ve burada sufiliğin yaşayan önemli temsilcilerinden biri olan Şeyh Ahmed el-Alevi'yi tanımıştır. Yirmi yedi yaşında Müslüman

olmuş ve Şazeli tarikatına girmiştir. 1935 yılında Fas'a gitmiş ve 1938 yılında ise Mısır'a uğrayarak R. Guénon'u ziyaret etmiştir. Daha sonra mektup aracılığıyla bu ilişki yıllarca devam etmiştir. R. Guénon'u ziyaret ettikten bir yıl sonra; Hindistan'a gitmiştir. II. Dünya Savaşı'nda Fransız ordusunda savaşa katılmış ve Almanlar tarafından esir alınmıştır. Esaretten kaçarak İsviçre'ye geçmiş ve oranın vatandaşı olmuştur. Burada kırk yıl yaşamıştır. 1949 yılında kendisi gibi ressam olan ve metafiziğe ve dine derin ilgi duyan bir kadınla evlenmiştir. 1968 yılında eşiyle Türkiye'ye de gelmiştir.

İlk kitabı olan *Dinlerin Aşkın Birliği*'nin yayınlanmasından sonra metafizik ve dine ilgi duyan çevrelerde tanınmaya başlamıştır. 1959'da eşi ile birlikte Amerika'ya giderek adeta "İlk Asli Geleneğin" yüceliğini gördüğü Güney Dakota ve Montana'daki Sioux ve Crow yerlilerini ziyaret etmiştir. 1963'te eşiyle birlikte, Sioux kabilesinin üyesi olarak kabul edilmişlerdir. 1981'de Amerika'ya göç etmişler ve ölünceye değin orada yaşamışlardır. Burada entelektüel ve sanatçı olarak hayatını sürdürmüş ve birçok eser yazmıştır. Kendi şeyhinin halefi olarak sufi geleneğini sürdürmüş ve Batı kökenli birçok Müslüman mürit yetiştirmiştir. F. Schuon, 5 Mayıs 1998'de Amerika'nın Bloomington şehrinde vefat etmiştir.

F. Schuon geleneksel doktrinler üzerine yazmakla birlikte manevi hayatın pratikleri olan ibadetler, dua, aşk, iman, manevi faziletler ve ahlak konularında da yazmıştır. Onun bakış açısı, dünyanın dini geleneklerine ve farklılıklarına saygı göstererek onları mutlak hakikatin farklı ifadeleri olacak şekilde yorumlamaktadır.

F. Schuon aynı zamanda bir şair ve ressam olduğu için geleneksel sanatın metafiziği ve güzelliğin manevi anlamı üzerinde de durmuştur. Yaşayan dini gelenekler üzerine yazdığı bir dizi eseri, kendisinin sıklıkla kullandığı *sophia perennis* düşüncesini yansıtır ve bu eserler, karşılaştırmalı dinler alanında yazılmış en özgün çalışmalar arasında sayılabilir. Ezeli felsefe veya ezeli hikmet yani *philosophia perennis* kavramını tüm geleneklerin kalbinde yer alan ezeli ve ebedi hakikati ifade

edecek bir anlam olarak kazandıran F. Schuon, eserlerini bu hikmetin yorumlanmasına adanmıştır. Farklı geleneklerin bakış açılarını ortaya çıkarmaya çalışırken aynı zamanda gelenek ışığında modern medeniyeti ve onun çeşitli yönlerini eleştirmiştir.

Titus (İbrahim) Burckhardt: İslam Sanatı ve Tasavvufu

Yukarıda ayrıntılı değinilen üç entelektüelin ekolün kurucuları olması gerçeği, daha sonraki Gelenekselci yazar ve takipçiler tarafından kabul edilmekle birlikte, farklı disiplinlerden olmalarına karşın bu çerçevede eserler veren bazı entelektüelleri de burada anmak gerekmektedir. Gelenekselci ekolün kurucularıyla doğrudan temas kuran ve çeşitli şekillerde görüş alışverişinde bulunan yazarlardan başlarsak öncelikle Titus (İbrahim) Burckhardt'dan bahsetmemiz gerekmektedir. Ünlü sanat tarihçisi Jacop Burckhardt'ın yeğeni ve heykeltıraş Carl Burckhardt'ın oğlu olan T. Burckhardt, F. Schuon ile öğrencilik yıllarını birlikte geçirmiş ve bu arkadaşlıkları, düşünsel ve manevi bir bağlılıkla ömür boyu sürmüştür.

T. Burckhardt'ın, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş* eseriyle batınîliğin öğretisel temelleri, manevi gerçekleşme ve tefekkür konularında yetkin açıklamalarda bulunduğu kabul edilmektedir. Onun en fazla üzerinde durduğu konulardan biri de simya bilimidir. Ancak onun en önemli katkısı, sanat alanında olmuştur.

Gelenekselci Düşüncenin Farklı Uzantıları

Mısır'da bulunduğu sırada R. Guénon ile tanışan ve sık sık görüşen Martin Lings'e (Ebu Bekir Siraceddin) gelince o da tasavvuf üzerine çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bir şair olan yazarın eserleri dilimize de tercüme edilmiştir.

İngiltere'de yaşayan Marco Pallis ise Tibet Budizmini gelenekselci bakış açısıyla dünyaya sunan ilk yazar olarak bilinmektedir. Bir başka gelenekselci yazar olan Lord Northbourne (Sidi Nuh), R. Guénon ve F. Schuon'un eserlerini İngilizceye kazandırmış, bu ekolün çeşitli

dergilerinde yazılar yazmış ve özellikle modern dünyayı değerlendiren eserleriyle dikkat çekmiştir. Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid) ise İngiliz asıllı bir gazeteci ve diplomattır. Gelenekselci bakış açısını günümüz toplumsal koşullarını dikkate alarak yeniden yorumlamıştır.

Günümüzde gelenekselci yazarlar arasında en fazla eser veren ve en çok tanınanı kuşkusuz Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Amerika'da fizik ve matematik eğitimi gören, S. H. Nasr, doktorasını bilim tarihi alanında yapmıştır. Halen Amerika'da yaşayan, S. H. Nasr çeşitli üniversitelerde hocalık yapmaya devam etmektedir. Özellikle İslam'ı gelenekselci bakış açısından yorumladığı eserleri, Batı'da olduğu kadar İslam dünyasında da geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Bununla birlikte bilim felsefesi ve kutsal bilim konularında yazdığı eserler de dikkate değerdir. Onun İslam kozmolojisi, sufiliği ve metafiziği üzerine İngilizce ortaya koyduğu felsefi verimlilik, bilimsel ve akademik çevrelerde yaygın bir şekilde tanınmaktadır. Bugün gelenekselciliğin yaşayan en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Nasr'ın bütün eserleri dilimize tercüme edilmiştir.

Amerika'da A. K. Coomaraswamy'nin oğlu Rama Coomaraswamy ile William Stoddart ise yeni ortaya çıkan şartlarda geleneksel görüşleri açıklamaya devam etmektedirler. Doğu dillerinden gelenekçi bir anlayışla çeviriler yapan ve özellikle Karşılaştırmalı Dinler ve İslam Araştırmaları alanında önemli bilimsel çalışmalar yapan bir grup bilim adamı da yine bu ekolün bakış açısını benimsemiştir. H. Smith, W. N. Perry, V. Danner, R. W. J. Austin, J. L. Michon ve W. Chittick bunlar arasında sayılmaktadır. Bu araştırmacıların çoğunun Müslüman olmakla birlikte çeşitli sufi tarikatlarla bağlı olması da dikkat çekmektedir.

Gelenekselci Ekolün Temel Görüşleri

Gelenekselcilerin temel görüşlerine modernlik eleştirilerini merkeze alarak başlamak uygun olacaktır. Onlar modernliğin, insanlık tarihinde normal olandan bir sapma olarak ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.

Modernliğin gelişiminin felsefi aşamalarını yorumlayarak, temel yönelimlerini eleştiren değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Düşünce, sanat ve bilim gibi alanlarda modernliğin hangi yönelimlerin ya da “sapmaların” sonucu oluştuğuna dair gelenekselci yazarların, eserler verdiğini görüyoruz. Bu süreçle ilgili tasvir ve değerlendirmeler geniş bir konu olmakla birlikte, Descartes’ın kartezyen düalizminin bu sapmanın en önemli köşe taşı olarak vurgulandığını belirtebiliriz. R. Guénon tarafından yazılan *Doğu ve Batı, Modern Dünyanın Bunalımı, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri* gibi eserler, bu sürecin temel referans çerçevesini oluşturmaktadır. Öncelikle ekolün, modern dönemin temel özellik ve yönelimlerine ilişkin eleştirel yaklaşımları üzerinde durmak gerekmektedir. Bu bağlamda zaman anlayışlarından yola çıkarak konunun uzandığı temel alanlara değinilebilir.

Çevrimsel Tarih Anlayışı

Gelenekselcilerin modernlik eleştirilerinin temelinde zaman anlayışları belirleyici ipuçları vermektedir. R. Guénon’un Hint geleneğinden yola çıkarak zaman anlayışını takibi, bu durumu göstermektedir. Hint kozmik devreler doktrinine göre zaman, çevrimsel olarak süren dönemlere ayrılır. Bu devrelerin en küçük ölçü birimine *yuga* yani çağ denir. Her yuganın öncesinde bir şafak, sonrasında bir günbatımı veya alacakaranlık yer almakta ve bu dönemler çağları birbirine bağlamaktadır. Tam bir kozmik devre, süreleri birbirine eşit olmayan dört yugadan oluşmakta ve buna *mahayuga* adı verilmektedir. Bu yugaların süreleri birincisinden dördüncüsüne doğru tedricen azalmaktadır (Yılmaz, 2003, s. 46). Aynı zamanda nitelik olarak da her yuga kendini izleyen döneme göre bir düşüşe işaret etmektedir. Buna göre Greko-Latin antikitesinde ise dört çağ olan Altın, Gümüş, Tunç ve Demir Çağları Hint sistemindeki *yuga* anlayışı arasında belirgin eşdeğerlilik olduğu ifade edilmektedir. Yine madenlerin çağlara isim olarak seçilişindeki nitelik değişimi göz önünde bulundurulduğunda, her dönemin bir önceki döneme kıyasla bir dejenerleşmeyi ve bir düşüşü ifade ettiği anlaşılmaktadır (Guénon, 1997b, s. 17: 1992, s. 16).

Gelenekselcilerin üzerinde en çok durdukları son çağ olan Karanlık Çağ (Kali Yuga) yani Demir Çağı'dır. Çünkü bu çağ, günümüz dünyasının içinde bulunduğu dönemle özdeşleştirilmekte ve böylece modern dönem eleştirilerine bu zaman anlayışı dayanak yapılmaktadır. Onlara göre arkeolojik kazıların en eski devirlerden günümüze değin tanıtmış olduğu şeyler, ancak bu Karanlık Çağ'ın başlangıcına dek uzanabilmektedir (Guénon, 1990, s. 163). Bu nedenle Batı geleneğinde Demir Çağ olarak bilinen bu dönem daha önceki devirlerin "tarih öncesi" olarak nitelendiği yerde, "tarihi" olarak bildiğimiz zaman diliminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Lings, 1989, 73). Neredeyse bütün geleneksel devir doktrinleri, son dönemi bir düşüşü ifade edecek şekilde tanımladıkları için, gelenekselciler de bu durumu günümüz dünyasının şartlarıyla karşılaştırarak modern dünyayı bu devir anlayışları çerçevesinde yorumlamışlardır. Karanlık çağ günümüze tekabül ederken, mükemmelliği ifade etmesi açısından birinci dönem olan Altın Çağ cennetten düşüş sonrasına yerleştirilmektedir. Cennetteki hayat zamanın üstündeydi, çünkü ne mevsimler söz konusuydu ne de ölüm vardı. Dinin göstereceği hedef yitirilmemiş olduğundan din de yoktu. Düşüşün hemen ardından gelen Altın Çağ'da bütün insanlar dini görevlerini mükemmel bir biçimde yerine getirdikleri için din çağı idi (Lings, 1980, s. 31).

R. Guénon bu dört çağ doktrininde her dönemin bir öncekine kıyasla tedrici bir dejenerleşmeyi ifade etmesine dikkat çekerek bunu modern "ilerleme" fikrinin karşısına koymaktadır. Yine her devri gelişmenin ve tezahür sürecinin, ilkedden tedrici bir uzaklaşma şeklinde algılanması gerektiğini, bunun da Yahudi-Hristiyan geleneğindeki "düşüş"ü ifade edecek bir duruma tekabül ettiğini iddia etmiştir (Guénon, 1997b, s. 17). Zira çevrimsel zamanın akışı içinde, hem bir bütün olarak kozmik zuhur hem de zorunlu olarak kozmik zuhurun içinde bulunan insanlık zihniyeti, birlikte inişe doğru bir gidişi izlemektedir. Bu iniş ilkedden, ilk maneviyattan tedrici olarak uzaklaşan bir yönde gerçekleşmektedir. Bu uzaklaşma ise kozmik âlemin gittikçe maddileşmesi olarak tasvir edilmektedir (Guénon, 1990, s. 141-142). Gelenekselcilere göre zaman, tıpkı mekân gibi niteliksel açıdan farklılık gösterir. Bu bakımdan nasıl ki herhangi bir cisim

niteliğine göre bir yere yerleşebiliyorsa, aynı şekilde herhangi bir olayda ancak kendi niteliğine uygun bir çağda meydana gelebilir (Guénon, 1990, s. 52). Bu nedenle modern çağın özellikleri dünyamızın son devresi kabul edilen *Kali Yuga*'nın yani Karanlık Çağ'ın özellikleri dikkate alınarak anlaşılmalıdır.

Modernlik Eleştirileri: Bireycilik, Akılcılık ve Sekülerlik

Gelenekselcilere göre modern medeniyet, temelde hümanisttir. Yani her şeyin ölçüsü olarak insanın kendi görüşleri ve yeteneklerinin belirleyici olması gerektiği anlayışı, modernliğin temel eğilimini oluşturmaktadır. Ancak burada insan rasyonel ve bireyci olduğu için kendini geleneğe kapatmıştır. Esasen her gelenek insana değer verir. Ancak modern anlayışta sadece maddi yönelimleri ve yeteneklerini kullanarak aşkın bir otorite ve kaynağa ihtiyaç duymadan kendi kendine yeten insan anlayışı merkeze yerleştirilmiştir. Her şey bu insanın ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda düzenleme hedefindedir. Hümanizmle bağlantılı olarak *bireycilik* de yine bireyi aşan herhangi bir aşkın ilke kabul etmemek ve medeniyeti bütünüyle insani unsurlara indirgemek şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak bu eğilim, modern dünyada başka bir yönelim daha doğurmuş ve insanların özellikle kendilerine ait orijinal fikirler üretme hevesine yol açmıştır. R. Guénon bu tutumu kendine özgü üslubuyla şu şekilde eleştirmektedir:

Eğer bir düşünce doğruysa onu kavrayabilen herkese ait demektir, eğer yanlışsa o zaman da onu “düşünmüş” olmakla övünmenin anlamı yoktur. Doğru bir düşünce “yeni” olamaz, çünkü “doğru”luk insan zekasının ürettiği bir şey değildir. “Doğru” bizden bağımsız olarak vardır ve bize düşen de sadece onu kavramaktır. Bu bilginin dışında “yanlış”tan başka bir şey yoktur, ama “modern”ler doğruyu gerçekten önemsiyorlar mı ki? (1979, s. 83).

Gelenekselcilerin modern insanı değerlendirmelerinde üç kavramın birbirine paralel şekilde yer aldığı görülmektedir: Bunlar bireycilikle birlikte, akılcılık ve dünyevilik olarak sıralanabilir. Onlara göre rasyonel akletmeyle entelektüel sezgiye dayalı akletme arasında önemli

fark vardır. Gelenekselciler, insanda külli ve aşkın olanı kavrayacak yetinin yani entelektüel sezginin modern dönemde kaybedildiğini ve bunun yerine sadece rasyonel düşünme biçiminin bütün entelektüel alanı kapladığını ve gerçek tefekkürün kaybolduğunu iddia etmektedirler. F. Schuon sadece görünür dünyanın bilgisine dayalı rasyonaliteyi şu şekilde eleştirmektedir: “Genelde doğa-üstü olan şey akıl-dışı olanla özdeşleştirilir; yani demek istenen şudur ki, bilinmeyen yahut idrak edilemeyen şey saçmadır. Bir kuyunun dibindeki bir kurbağanın rasyonalizmi dağların inkârını içinde barındırır; bu bir tür mantıktır belki ama onun gerçeklikle ilgisi yoktur” (Schuon, 1997, s. 54-55). Bu modern rasyonalist tutum ile kalb veya ruhla özdeşleştirilen “Entelektüel Sezgi”ye dayalı tefekkür, çeşitli şekillerde birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Gelenekselcilere göre ruh, insanda Tanrıyla özdeş olan unsurdur ve bu özdeşlikle nihai anlamda süje-obje (özne-nesne) ikiliği ortadan kalkmış olmaktadır. T. Burckhardt’ın ifadeleriyle ruh ile nefis ortak çocuklarını yani kalbi, kendi tarafına çekmek için savaşım içindedirler. Deyim yerindeyse o, “dikey” (ruh) ile “yatay” (nefis) düzlemin kesişme noktasındadır. Kalb, savaşımında, kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünür. Duruma nefis egemen oldukça kalb, nefis ile “örtülür”, çünkü bu durumda nefis, bir bakıma kalbi, kendi örtüsü (hicab) ile kuşatır. Eğer nefis değil de kavgada ruh üstün çıkarsa kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalb asıl mahiyetiyle yani, insandaki ilahi sırrın mekânı (mişkatı) olarak kendini belli edecektir (Burckhardt, 1982, s. 2930).

Gelenekselcilere göre modern dönemde bu kalbi sezgiye dayalı düşünme biçimi tamamen ortadan kalkmıştır. Bu durumda saf ve aşkın akıldan soyutlanmış rasyonalizm, aklın üstündeki her ilkeyi inkâr ettiği için iki akıl arasındaki bağ da kopmuş olmaktadır. Esasen her gelenekte bu iki düşünme biçimi de bulunmaktadır. Normal olarak akıl, Aşkın Aklın (Kalb, Entelektüel Sezgi) ışığını bireysel alanda yansıtmaktadır. Aralarındaki bağlantı koptuğu zaman akıl, bu bireyüstü entelektüel sezgi (kalb) ile her tür gerçek iletişimi kaybettiği için aşağıya doğru

yani varoluşun alt kutbuna, maddi olana doğru yönelmektedir. Bu durum sonuçta “niceliğin egemenliği” denilen şeye tekabül etmektedir (Guénon, 1990, 119). Bu aynı zamanda insanın ufkunu sadece maddi ve duyusal dünyaya kapatan bir sonuç ortaya çıkarmıştır. F. Schuon bu sınırlı yaklaşımları şu şekilde özetlemektedir: Modern Batı’yı karakterize eden hataların başında rasyonalizm, materyalizm ve sentimentalizm gelmektedir. Rasyonalizme göre, tüm bilgilerimizin tek kaynağı akıldır. Materyalizme göre, hayata anlam veren tek şey maddedir. Sentimentalizme ya da daha uygun bir ifadeyle psikolojizme göre, manevi ve akli olan şeyler psişik dolayısıyla da bir şekilde insan-altına indirgenmelidir. İlginç olan ise bu iddianın bazı rasyonalistler tarafından dile getirilmiş olmasıdır (Schuon, 2012, s. 71).

Entelektüel Sezginin Yitirilmesi

Öte yandan Entelektüel Sezginin yitirilmesi, gerçek anlamda düşünmeyi, tefekkürü de ortadan kaldırmış ve modern dünyada insanlar herhangi bir konuda ciddi yoğunlaşma ile uzun süreli murakabe yeteneğini kaybetmişlerdir. Öyle ki modern insanın herhangi bir konuda kısa süre yoğunlaşarak düşünmesinin bile giderek zorlaşması söz konusudur. Bu aynı zamanda modern dünyada eylemin, tefekkürden üstün tutulması sonucunu doğurmuştur. Oysa gelenekselcilere göre tefekkür eylemden üstündür ve eyleme aşkın ilkeyi tefekkür sağlamaktadır. Modern anlayış, dolaylı, yetersiz kalan ve yansımış bilgi diye tanımlanabilecek rasyonel bilgiden daha üstün bir şey kabul etmemesine rağmen günden güne bu aşağı bilgi türüne bile ancak kısa vadeli, pratik ve pragmatik amaçlarına uyduğu oranda değer vermektedir. Bu ise eylemden başka bir şey tanımayacak kadar eyleme boğulma sonucunu doğurtmuştur. Sonuçta eylemin kendisi de hiçbir işe yaramayan önemsiz bir koşuşturma durumuna düşmüştür. Yine R. Guénon bu durumu şu şekilde betimlemektedir: “Son zamanların ilgi çekici özelliklerinden biri de budur: Sürekli koşuşma, sürekli değişiklik, sürekli olayların birbirini izlemesi gibi, gittikçe artan bir hız tutkusu... Her tarafta çokluğa dağılmayı görüyoruz, hem de artık daha yüksek bir

ilkeyle birleşmeyen bir çokluğa dağılmayı...” (1979, s. 56-57). Oysa geleneksel bir uygarlıkta her şey metafizik ilkelerin birleştiriciliği altında birliğe, yani tevhide yönelmektedir.

Anlaşılabacağı üzere gelenekselciler, entelektüel sezgiye (intellect) dayalı düşünme ve aydınlanma ile sadece fiziki varlıklar dünyasında sebep sonuca dayalı ilişkiyi kurmaya yönelen rasyonel düşünme arasında çok büyük bir ayırım olduğuna dikkat çekmektedirler. Onlara göre insandaki manevi merkez olan kalb (yani intellect), hakiki metafiziğin bilgisine ulaşma yeteneği olan tek melekedir. İnsan bu yeteneğine manevi arınma yoluyla ulaşabilir ve bunun için sahih bir gelenekte var olan insanın ruhi arınmasına yönelik öğretiyi uygulamak gerekir. Bu uygulamayla sahih bir zincir (silsile) içerisinde yer alan bilgiler aracılığıyla manevi, yani metafizik bilginin aktarımı söz konusudur ki buna daha önce değindiğimiz gibi inisiyatik yol da denir. İnisiyatik yolun İslam geleneğindeki karşılığı tasavvuf yoludur ve özellikle R. Guénon bu yolun mistisizmle karıştırılmaması gerektiği konusunda bizi uyarır. Zira mistisizm, sadece inzivaya dayalı bir tecrittir; manevi öğreti ve bu öğretiyi aktaran bir silsileden mahrumdur. Dolayısıyla inisiyatik yolla elde edilen bu bilgi, silsile yoluyla ilahi bir kaynağa dayanır ve varlığın bütün mertebelerine yönelik hakikati elde etmenin yegâne yoludur. Ancak gelenekselcilere göre Batı dünyasında bu manevi öğretiyi yaşatan ve aktaran kurumlar sönmüştür. Bu bakımdan Batıda bu manevi öğretinin yeniden diriltilmesine yönelik Doğu geleneklerinden yardım alınmalıdır. Bu nedenle Batı’nın, -rasyonel akletmenin sadece maddi dünyaya yönelik bilme biçimlerinin ötesinde- fiziki dünya ile metafizik hakikati bütünlük içerisinde idrak etmek için Doğu’da yaşayan gelenekleri örnek alarak kalbi murakabeye yeniden dönmesi gerekir.

Bilim ve İlerleme

Gelenekselciler benzer şekilde rasyonel akletmeye dayanan modern bilim anlayışına ve buna bağlı olarak da ilerleme fikrine eleştirel yaklaşmışlardır. Onlara göre bu bilim, sadece hissedilir dünyanın hadiselerini incelemekte ve kendini aşan her şeye tamamen ilgisiz kaldığı

gibi bilemediği her şeyi de inkâr etmektedir. Kendi bilgi sahasına girmeyen bir şeyin herhangi bir yolla bilinebileceğini de iddia etmemektedir. Yani modern bilim hem ilke olarak hem de uygulamada gözlenebilen, tasvir edilebilen ve doğalarının izin verdiği kadarıyla ölçülebilen şeylerle sınırlıdır. Modern bilimin amacı ise daha anlaşılabilir kılmak amacıyla gözlenebilir evrenin bir tasvirini yapmak ve edinilmiş bilgiyi insanın çevre üzerinde daha fazla hâkimiyet kurması ve ekonomik refah için daha bol ürünler meydana getirmesi yolunda kullanmaktır. Dolayısıyla bu bilimin en önemli zaafı, üst seviyeden herhangi bir ilkeye bağlı olmadan hareket etmesinden kaynaklanmaktadır (Guénon, 1980, s. 46). Gelenekselcilere göre modern bilimin yapılmasındaki temel amaç, bilgi olmaktan çok bilginin gündelik uygulamaları olduğu için bilimle endüstri birbirine karıştırılmaya başlanmıştır.

Modern felsefi ve bilimsel eğilimlerde ruhi yönelim giderek anlamını kaybetmiş ve materyalizm, pozitivizm gibi eğilimlerle metafizik aleyhtarı felsefelere dayalı bilim anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bilimde araştırma alanı, sadece gözle görülen ve deneyle konu olacak somut fenomenler dünyasına hasredilmiştir. Varlığın ortaya çıkışına ve tezahürüne yönelik metafizik ilkelere, yani varlığın mertebeleri ve varlık hiyerarşisine ait bütüncül bir bilgiye sahip olmayan modern bilim, bilmediği bu alanları inkâr ederek sadece fiziki düzeyde uzmanlaşmanın yolunu seçmiştir (Kutluer, 2013, s. 411). Haliyle bu yönelim zihinsel ufkun, bütünüyle maddi alana indirgenmesine neden olmuş, bu da modern dünyanın gittikçe mekanik bir işleyişe teslim olması sonucunu doğurmuş ve böylece materyalizme ulaşılmıştır. Gelenekselcilere göre modern medeniyet, tarihte tamamen maddi yönde gelişmiş tek medeniyettir. Sırf maddi temele dayandığı için bu istikrarsız alanın kanunu olan değişme, kazanılan süratin yüksekliği oranında kötü sonuçlar doğurabilmektedir. Yıkım gücü yüksek araçların durmadan daha da geliştirilmesi ve modern savaşlarda aldıkları roller, bazı icatların gelecek için büyük bir felaketi doğurabileceği beklentisini beraberinde getirmektedir (Guénon, 1980, s. 97).

Öte yandan modern bilimin insanların bitip tükenmek bilmeyen maddi ihtiyaçlarını temin için bir araç işlevi görmesi de günümüzde onu vazgeçilmez kılmaktadır. Bunu yaparken de tabiatın bütün imkânlarını hunharca kullanmakta ve tabiatın kutsallığıyla ilgili herhangi bir kutsal öğretiye sahip olmadığı için çevre felaketlerine yol açmaktadır. Gelenekselcilere göre modern bilim herhangi bir geleneksel medeniyette ortaya çıkmamıştır. Zira bu bilim ancak tabiatın kutsal anlamından soyutlandığı insan idrakinin Aşkın Akıl'dan ve vahiyden ayrıldığı yerde ortaya çıkabilir (Nasr, 1996, s. 60). Dolayısıyla bu bilimin temel amacı insanın sadece maddi arzularını tatmine yöneliktir.

Bilim ve Nicelik Sorunu

İşte maddeye bu aşırı yönelim, Gelenekselciler tarafından tam olarak “niceliğin egemenliği” içine girmiş olmanın göstergesi şeklinde değerlendirilmiş ve bilimsel konuların bütün beşeri çabayı kuşatacak kadar yaygınlaşması da anormal bir durum olarak karşılanmıştır (Guénon, 1979, s. 68-70; 1990, s. 230-231). Zira insanoğlu böyle bir durumda tamamen suni fenomenlerin egemen olduğu bir dünyada yaşamaktadır. Gelenekselciler modern bilimsel bakış açısıyla ezeli metafizik hakikate ulaşmaya çalışmanın da anlamsız bir çaba olacağını ifade etmektedirler. Zira aşkın hakikatler için rasyonel ve bilimsel açıklamalar aramak, insanlığı bütünüyle entelektüel sezgiden ve kalbinin sesinden uzaklaştırmaktadır. Esasen aşkın hakikatleri rasyonel bilimsel terimlerle izaha çalışmak, yüksek olanı aşağı olanın terimleriyle izah etme çabası anlamına gelmektedir. Bunun imkânsızlığını vurgulayan gelenekselcilere göre rasyonalizm ve bilimsellik, modern dünyada gerçek dinin yerine ikame edilmeye çalışılan sahte bir din olarak ortaya çıkmış olmaktadır (Northbourne, 1989, s. 50; Lings, 1989, s. 28-29). Öte yandan bu materyalist tutum insanları aşkın olandan gelebilecek her türlü manevi etkiye karşı kapatmakta, bu durum ise zamanla onları hakiki bir manevi gerçekleşimin tersine, yıkıcı manevi etkilere açık hale getirmektedir. Gelenekselcilere göre modern dünyadaki ruhçuluk ve her türlü büyü ve fal gibi şeylere eğilim de buradan kaynaklanmaktadır (Guénon, 1990, s. 201).

Sonuçta gelenekselciler, modern bilimin ahlaki değerler üretemeyeceği ve hayatın anlamıyla ilgili insana bir şey söyleyemeyeceğinden yola çıkarak bu anlamdaki bilimin sınırlılıklarına dikkat çekmişlerdir. Bu haliyle modern bilim kendisini yönlendirecek üst değerlerden yoksun ve bu değerlerin denetiminden bağımsız olduğu için insan ve çevre için zararlı sonuçlar üretmektedir. Din ile bilim arasında var olduğu ileri sürülen çatışma, bazı bilim anlayışları ve bilhassa bilimin kendi alanı dışında kullanılması anlamına gelen bilimcilik arasında oluşturulan zıtlashtırmadan kaynaklanmaktadır. Bilimlerin ve bilimsel anlayışın sadece modern dünyaya özgü olmadığını, geleneksel dünyada da insanın doğal çevresiyle barışık geleneksel bilimlerle meşgul olduğunu ileri süren ekol düşünürleri, tabiatla uyumlu bu bilim anlayışına dönmek gerektiğini vurgulamışlardır. Gelenekselciler modern bilimin dışında geleneksel medeniyetlerdeki görünür evrenin kanunlarıyla ilgilenen bilimlerin, aşkın olanla bağlarını sürekli koruduklarını belirtmektedirler. Bu durumda bilim ve sanatlar, metafizik ilkeler doğrultusunda ve bu ilkelerin belirlediği temel hedeflere ters düşmeden geleneğin bütünlüğü içinde kendilerine her zaman bir yer bulmuşlardır. Ancak günümüzde onların dikkat çektiği düzeyde modern bilimlerin yerini doldurabilecek ve onlara alternatif oluşturacak bir geleneksel bilim anlayışının varlığından çok uzakta olduğumuzu da söylemek gerekmektedir (Yılmaz, 2003, s. 376).

Öte yandan geldiğimiz noktada modern bilimin günümüz dünyasında çok önemli roller üstlendiği ve vazgeçilmez bir noktaya ulaştığı aşîkârdır. Bu durumda, S. H. Nasr, “günümüz insanı bu bilimle nasıl yaşamalıdır?” ya da “bu bilimin çevre üzerindeki tahribatıyla nasıl baş edilebilir?” sorununa, İslam dünyasını göz önünde bulundurarak şu şekilde çözümler önermiştir: Modern bilimin ulaştığı bütün olumlu taraflar, metafizik görüş açısına sığdırılarak yeniden düzenlenebilirse sorun temelinden halledilebilir. Bunun için öncelikle modern bilim hem uygulandıkları şekliyle hem de teorik olarak derinlemesine bilinmelidir ve geleneksel bakış açısına uygun bir değişikliğe yöneltebilmek için de bu bilimlerde otorite olunmalıdır. Bu bilimde uzmanlaşan

insanlar, modern bilimin metodolojileri ve felsefesi ile birlikte Batı düşünce tarihini ve kendi fikri geleneklerini de derinlemesine irdelemiş Batı uzmanları olmalıdırlar. Müslümanlar, İslam entelektüel gelenek imkanlarının tam kullanımını başarabilseler, modern bilimi kendi dünya görüşleriyle bütünleştirememeleri için hiçbir neden kalmaz. Böylesi bir yaklaşım, sadece İslam medeniyetini değil aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olmuş, hakiki bir Müslüman'a benzeyen tabiatı da koruyacaktır. Bu sorumluluktan kaçmak, gelecek Müslüman kuşakların felaketine zemin hazırlamaktır. Çünkü ne bilim yokmuşçasına davranabiliriz ne de bu bilimin Allah'ı unut(tur)ma ve O'nun yaratma kudreti üzerine temellenmeyen bir eğitimi uygulayabiliriz. Bu bilim zaten mevcuttur. O halde, öğrenilmeli ve uzmanlaşılmalıdır (Nasr, 1991, 79-82). Anlaşılacağı üzere bu öneri temelde geleneksel bakış açısından hem bilimi hem de modern dünyayı dönüştürmenin bir projesi olarak değerlendirilebilir.

Gelenekselciler, günümüz dünyasında her şeyin dini anlam ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması şeklinde ifade edebileceğimiz sekülerleşme ya da dünyevileşme olgusunu da önemli bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre insanlık tarihinde modern uygarlığın dışında profan olan, yani sadece maddi yönde ilerleyen başka bir uygarlık yoktur. Zira geleneksel dünyada, tabiattaki her şeyin kutsallığının kabulüyle birlikte insanın bütün yapıp ettikleri kutsal bir karakter taşımaktadır. Bu toplumlarda gelenek insanın bütün varoluşuna nüfuz eder ve toplumsal yaşam, dinin alanı içinde devam eder. Bu medeniyetlerde dinin alanı dışında hiçbir şey bulunmadığı için insanın bütün varoluşuna etki eder ve bundan dolayı da seküler bir algı asla ortaya çıkmaz (Guénon, 1990, ss. 72-73, 1997c, ss. 71-72)., S. H. Nasr'ın ifadesiyle gelenekselci bakış açısında, tamamen dünyevi (profan) olarak addedilebilecek hiçbir meşru alan yoktur. Bu anlayışa göre kâinat, İlâhi İlke'nin bir tecellisidir ve bu ilkeden tamamıyla kopuk olan hiçbir gerçeklik sahası mevcut değildir (Nasr, 1995a, s. 133). Gelenekselciler, günümüz dünyasının sekülerleşme eğiliminin sonucu olarak insanların gittikçe kutsaldan soyutlanmış bir dünyada nefes almak durumunda

kaldıklarına dikkat çekmişlerdir. Çünkü geleneksel karakterini koruyabilen uygarlıklarda, kutsallık dışı bir etkinlik var olamayacağı için her şeyin varlığı, bu aşkın olana göre izah edilmekte ve anlamlandırılmaktadır (Guénon, 1997c, s. 71; 1997b, s. 22). Öyle ki geleneksel toplumlarda her türlü iş ve mesleki faaliyet de kutsal nitelikli bir şey olarak kabul edilmektedir. kutsal düzende bütün insanların işi için yer vardır ve bunlara ihtiyaç da vardır. Her türlü faaliyet de bu kutsal karakterinden dolayı bir ayin edasıyla yerine getirilir (Coomaraswamy, 2000, s. 58). Dolayısıyla onlara göre hayatın bütün alanlarına sirayet eden kutsallık, seküler bir alan oluşmasına engel olmaktadır.

Çevre Sorunu

Bu bakımdan gelenekselciler günümüzde ortaya çıkan ekolojik sorunları da bu çerçevede yani seküler bilim anlayışına bağlı olarak değerlendirmişlerdir. Modern dönemde özellikle bilginin ve bilme biçimlerinin manevi içeriklerden arındırılması ve yaşadığımız doğal çevrenin kutsal anlamlarını yitirerek birer eşya konumuna indirgenmesi, gelenekselciler tarafından sekülerleşmenin en önemli sakıncaları olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onlara göre geleneksel dünyada kozmos, bütünüyle aşkın olanın yansıması olarak algılanıyordu ve bu nedenle hem kutsalın tecrübe edilmesi açısından bir araç işlevi görüyordu hem de bir eşya olarak değerlendirilmediği için modern dünyadaki ekolojik felaketlere yol açacak sonuçlar ortaya çıkmıyordu (Nasr, 1999, s. 201-211). Öte yandan insanın hem tabiatın bu aşkın anlamını kaybetmesi hem de gittikçe tabiattan uzak daha yapay çevrelerde yaşamak durumunda kalması onun manevi yönelimlerini dumura uğratmaktadır.

R. Guénon tarafından dikkat çekilen çevre konusunda, S. H. Nasır müstakil eserler yazmıştır. Ona göre evrenin kutsallığının göz ardı edilmesiyle birlikte insan, çevresindeki eşya ve varlıkları değersiz nesneler olarak algılamaya başlamış ve tabiata karşı saygısını da yitirmiştir. Böylece tabiat onun için kendi çıkarına uyduğu sürece istediği gibi sömürebileceği bir eşya düzeyine indirgenmiş olmaktadır. Sekülerleşmiş insanın özellikle endüstri çağında tabiatı sömürmesi,

köklü bir yıkıma yol açmıştır. Geleneksel açıdan insan, bir anlamda Allah'ın isimleri ve sıfatlarının tecelli ettiği bir varlıktır. O, Allah'ın vekili olmasından dolayı dünyaya ve kendisi dışındaki yaratıklara karşı sorumludur. Bu bakımdan bütün yaratıklara dikkat edip koruması gerekir. Çünkü son tahlilde bunlar, Allah'ın yarattıklarıdır. İnsan olmanın hazzını yaşamak Allah'a ve onun yarattıklarına karşı duyduğu bu sorumluluğun gereğini yerine getirmekten geçmektedir (Nasr, 1994, s. 122). Bu bakımdan çevre krizi de insanın ilahi ve kutsal bir çevrede yaşadığı gerçeğinden uzaklaşarak bu sorumluluğunu unutmasından doğmaktadır. Çevre krizine, insanın kendisini kuşatan ve hayatını idame ettiren hakiki çevre olarak Allah'ı görmeyi reddetmesinin sebep olduğu söylenebilir. Çevrenin tahribatı, çağdaş insanın ilahi çevreden koparılmış çevre görüşüne ulaşmasının bir sonucudur. Allah'ı muhit olarak zikretmek, tabiatın kutsal mahiyetini ve tabiat olaylarının hakikatini, hakikatin ilahi tecellisinin nüfuz ettiği bir çevre olarak idrak etmek demektir (Nasr, 1990, s. 158).

Din ve Gelenek Anlayışları

Gelenekselci ekolün din ve gelenek anlayışları entelektüel yaklaşımlarının arka planını oluşturmaktadır. Onlara göre dinlerde metafizik bir öğreti vardır ve metafizik öğretileri düzeyinde de bütün dinler, gerçekte aynı şeyi söylerler. Bunun sonucu olarak onlar, bütün dinlerde metafizik düzeyde temel bir öğretinin varlığını kabul etmektedirler ki bunu da bütün geleneklerde yansıyan “Asli ve İlk Gelenek” olarak adlandırmaktadırlar. Gelenekselciler tarafından dinler mutlak manada tek bir hakikatin çeşitli ifadeleri olarak görülmektedir. Gelenekselciler bütün toplumların kutsal geleneklerini değerli bulmakla birlikte günümüz dünyasında yaşamayı sürdürebilen geleneklere özel bir ilgi göstermişlerdir. Aynı zamanda, yaşayan geleneğe katılma ve manevi bir yolu takip etme üzerinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre geleneğin ilkeleri herhangi bir dinin içinde ortodoks olarak aktarılmış şekliyle yaşıyorsa ve manevi özü de çeşitli tarikatların içinde ayakta kalmışsa bu yaşayan gelenektir (Quinn, 1997, s. 303).

Gelenekselciler dinin bazı ortak unsurlarına özel vurgu yapmaktadırlar. Bu noktada inanç, ibadet ve ahlak gibi dinin üç unsurunu öne çıkarmakta ve dördüncü olarak da metafizik yönüne ayrıca dikkat çekmektedirler. R. Guénon esas olarak dinin bu üç öğenin birleşimini içerdiğini belirtmektedir: “Akide, ahlak ve ibadet. Nerede bu üç öğeden biri eksikse orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci öğenin dinin entelektüel yönünü, ikincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu hemen ekleyelim” (Guénon, 1997a, s. 88). L. Northbourne bu üç unsuru dinin doktrinel, ameli ve ahlaki hükümleri şeklinde değerlendirerek bunların her dinde mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu üç unsurla insandaki düşünsel, davranışsal ve iradi melekeler arasında da bir mütakabiliyet görmektedir. O, bu üç unsurdan doktrinel olanını, hakikatin kavranması ve formüle edilmesiyle ilgilenen fikrî bir unsur olarak öne çıkarmaktadır. Dinin ikinci unsuru olan amelî, ritüel veya ayinle ilgili yönünün ise Allah tarafından belirlenmiş olması gerekir. Üçüncü unsur olan ahlaka gelince, insandaki ruhi faziletleri geliştirerek ilahi rahmete kapılar açan bir unsurdur ve başta beşerî çevre olmak üzere insanın kendi dışındaki her şeyle olan ilişkisiyle ilgilidir (Northbourne, 1995, s. 14-17).

Gelenekselcilere göre modernizmin öne çıkardığı bireycilik, rasyonalizm ve hümanizm gibi değerler, insanı aşkın olana kapattığı için buna bağlı olarak modernist düşünürler tarafından din de reddedilmiştir. Böylece din, bir hurafe derecesine indirgenerek insanın entelektüel dünyasından uzaklaştırılmış olmaktadır. Ancak bu durumda her türlü doğaüstü alana kendisini kapatmış seküler ve “rasyonel” bir insan yine de ortaya çıkmamıştır. Hatta dinin reddedilmesi ile oluşan boşluğu, rasyonel yönelimler yerine birçok hurafeyi bünyesinde barındıran sözde dinler ve yeni dini hareketler doldurmuştur. Gelenekselciler modern dünyada din yerine ikame edilmeye çalışılan başta spiritüalizm olmak üzere gerçek bir vahye dayanmayan her türlü yeni dini hareketi, hakikat önündeki en büyük tehlike olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre ruhçu olan sözde dini akımlar, insanın manevi

dünyasında büyük tahribata yol açtıkları için materyalist akımlardan daha zararlıdırlar. Dolayısıyla gerçek bir vahye dayanmayan hiçbir din ve maneviyat, insan için kurtuluş ümidi taşıyamaz. Bu bağlamda onlar dinlerin ortodoks olmasını, yani kopmaz bir zincirle geldiği ilahi kaynakla bağlantısının sürmesini, dinlerin dejenere olmasının önündeki en önemli güvence olarak görmektedirler. Dinlerin en büyük amacı insanı geçici olandan ayırıp yaratıcısına bağlayarak bu dünyadayken kurtuluşa götüren kapılar açmalarıdır. Bu bakımdan onlar, aşkın olana kendisini kapatan her türlü ruhi yönelimi, gerçek maneviyat önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir.

Gelenekselciler dinlerin çokluğunu dinlerin kaynağına bağlı olarak normal ve gerekli bir durum olarak görmektedirler. Onlara göre insanların farklı toplumlara ayrılmış olması nasıl doğal bir durumu yansıtıyorsa, aynı şekilde dinlerin farklı ve birden fazla olması da doğal karşılanmalıdır. Fakat bu farklılık insanların kendi görüşlerinin farklı olmasından çok dini bizzat gönderen Tanrı'nın o topluluğun şartlarını dikkate alan vahiyler göndermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla gelenekselci yaklaşım, dini çoğulculuk açısından vahyedilen bütün dinleri hem insanları kurtuluşa ulaştıran hem de birlikte var olması gereken yollar olarak kabul eden bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre çeşitli dinlerin farklı özelliklerini birleştirerek yeni eklektik bir din oluşturmaya çalışmak yanlıştır. Yine bütün dinleri birleştirerek tek bir dinî sistem oluşturmak da doğru değildir. Dinlerin birliğini zahirî düzeyde sağlamaya çalışmak, onların bütün insanlığı kucaklayan çeşitliliğini görmezlikten gelmek olacaktır. Vahyin farklı topluluklara gelmesi olgusu, her ne kadar onlar için bir kurtuluş kapısı olarak kabul edilse de o topluluğun kendilerine özgü şartlarını ve insani farklılıklarını da gözetken bir karakter taşımaktadır. Dinlerin tarih içerisinde gösterdikleri değişiklikler ise sadece bir ırkın veya belirli bir çağın, şu ya da bu özel durumlarına ve şartlarına basit bir uyarlanma olarak yorumlanmaktadır. Böyle bir durumda bile doktrinin temelini hiçbir biçimde bozulmadığı ve değişmediği, sadece biçimlerin farklılaştığını ileri sürmektedirler (Guénon, 1995, s.

79-80). Her gelenek hep aynı parlak dönemini yaşamamakta farklı dönemlerde farklı gelişmeler ve durumlara yeni bakış açılarıyla karşılık vermektedir. Gelenekselciler bu noktada kendine özgü geleneksel niteliklerin sürdürebilmesi için ilkelerin koruması gereğine özel vurgu yapmaktadırlar.

Dinlerin Temeldeki Birliği

Gelenekselci yaklaşımın asıl özgünlüğü, bütün dinlerin temelde aynı metafizik ilkeye dayanması açısından birliğe ulaştığı şeklindeki yaklaşımlarında belirginleşmektedir. Dinlerin aşkın olanda bir olduğu noktasına ulaşan gelenekselci yaklaşımın, dinlerin birliğini açıklamada öne çıkardığı izah tarzları dört konu çerçevesinde yoğunlaşmaktadır: mutlak ve göreceli mutlak, zahirî ve bâtını, varlığın birliği ve dinlerin aşkın birliği.

Gelenekselcilere göre dinlerin inanç esaslarında evrensel olan bir mutlak merkez vardır. Bu mutlak anlayış çeşitli dinlerde ve inançlarda farklı farklı ortaya çıkmakta ama, gerçekte aynı “Mutlak”ı ifade etmektedirler. Dolayısıyla onlar bu tek olan “Mutlak”ın farklı dinlerdeki belirli yansımalarını, göreceli mutlak şeklinde kavramsallaştırmışlardır. Bu kavram mutlak olanı onaylama açısından bütün dinlerin aynı noktada bulunduğu ve birleştiği fikrini ifade etmesinin yanı sıra aynı zamanda dinlerdeki mutlak kavramının neden farklı kelimeler ve yaklaşımlarla izah edildiğini açıklamaktadır. Göreceli Mutlak kavramsallaştırmasıyla her gelenekte “Mutlak”ın tanımlanamaz ve tasvire sığmaz olduğuna yönelik temel bir öğretinin varlığına işaret edilmektedir. Ancak aynı zamanda her gelenekte bu “Mutlak”la bağlantılı olarak belirli sıfatlarla ifade edilen içkin varoluşlar da kabul edilmektedir. Her şey Mutlak ile ilişkili olduğu için bu varlık tasavvurları asıl “Mutlak”ı göre görecelidir. Dolayısıyla gelenekselciler, tüm geleneksel metafiziklerin temelinde Mutlak ile göreceli olan arasında bir ayrımın yattığı ve göreceli olanın “Mutlak”ın ışığında bilineceği kanaatindedirler (Nasr, 1995b, s. 14). Buna göre mutlak ile göreceli birlikte vardır ve bu bütün varoluşu Mutlak kapsamaktadır.

Dinlerin temeldeki birliğini açıklamada gelenekselcilerin başvurduğu ikinci açıklamaya göre dinlerde, herkes tarafından görülen ve anlaşılabilen bir zahirî yön, bir de ancak sınırlı bir entelektüel tefekküre sahip kesimin idrak edebildiği bâtinî yön vardır. Onlara göre zahirî düzeyde dinler farklı olmakla birlikte batınî merkezleri dikkate alındığında hepsi aynı hakikati ifade etmektedirler. zahirî dünyanın çeşitliliğine uyarlanma gereği açısından dinlerin çokluğu bu biçimsel düzeyde zorunludur. bâtinî düzeydeyse temel ilkeler söz konusu olduğu için bütün dinler aynı ilkeleri paylaşmaktadırlar. Bu düzeyi her dinde sınırlı sayıda entelektüel seçkin kavrayabilmektedir. Onlara göre bâtinilik farklı dini formülasyonlardaki değişmez olan temel şeyler üzerine kurulduğu için bu düzeyde bütün dinler arasındaki farklılıklar ortadan kalkmaktadır (Schuon, 1997, s. 96: 1988, s. 60).

Üçüncü olarak gelenekselciler varlığın birliği (vahdet-i vücud) öğretisinin bütün dinlerde bulunan evrensel bir öğreti olduğu kanaatinde oldukları. Onlara göre dinlerin özünü oluşturan metafizik ilkeler, bu öğretiye dayanmaktadır ve sadece tek bir metafizik gerçeklik alanı olabileceğinden bu öğreti evrenseldir. Bu bakımdan onlar bu öğretinin evrenselliğini, çeşitli geleneklerdeki karşılığını ortaya koyarak ispat etmeye çalışmışlardır. Varlığın bir olduğunun idrak edildiği noktada dinlerin birliği de anlaşılmakta, öte yandan bu tek olan Varlığa bağlı olarak çokluğun görüldüğü tezahür ve form dünyasında ise dinlerin çokluğu doğal olarak izah edilmiş olmaktadır.

Gelenekselciler tevhit öğretisinin, her varlığın varoluş ilkesinin bir olduğunu doğrulamak anlamında bütün sahih dinlerin ortak noktası olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla dinlerdeki temel özdeşliklerin ortaya çıktığı bu noktada bütün ayrılıklar da ortadan kalkmaktadır (Guénon, 1989, s. 45). Onlara göre tevhitten başka bir ilkenin varlığını kabul etmek tamamen bağımsız birçok ilkenin varlığını kabul etmek anlamına gelir ki bu da imkansızdır. Farklı ilkeler birlik ilkesiyle bütünleştirilmezlerse bu şirk olur. Hiçbir gelenek kökeni itibarıyla çoktanrıci olamaz. Çoktanrıçılığın, gerçekte sadece bir sapma olup sonradan oluştuğunu değil de başlangıçta var olduğunu kabul etmek, tüm

normal düzeni tersine çevirmektir. Her gerçek gelenek esas itibariyle tektanrııcıdır, yani her şeyin O'ndan türemiş olduğu ve tamamen O'na tabi olduğu yüce ilkenin birliğini kabul eder (Chittick, 1997, s. 30: Guénon, 2000, s. 27). Tevhitten uzaklaşma, gelenekselcilere göre dünyanın aşırı farklılıklara yönelmesine ve insanların kendi bütünlüklerinin dağılmasına neden olmaktadır. Bu, dini geleneklerin artan oranda birbirlerinden farklılaşmasının ve ezeli gelenekten uzaklaşmasının da sebebi olarak gösterilmektedir (Eaton, 1995, s. 216). Mutlak ve gerçek varlık veya Tanrı tektir ancak tezahürleri çoktur. Tanrıdan başka O'nun yerine ikame edilebilecek ikinci bir O yoktur. Dolayısıyla bu, Tanrı'nın kendisini, kendisi dışında tezahür ettirmeyeceği anlamına gelmektedir (Schuon, 1999, s. 206). R. Guénon bu konuyu şu şekilde izah etmektedir:

Evrenin bütünselliğinin, her şeyi içerdiği çok açıktır, zira tüm parçalar “Bütün”de içerilir. Öte yandan Bütün zorunlu olarak sınırsızdır, zira sınırlı olduğu varsayılırsa bu sınırın ötesinde bulunan bir şey “Bütün”de bulunmamış olur, dolayısıyla böyle bir varsayım saçmadır. Sınırlı olmayan sonsuzdur ve bu sonsuz her şeyin ilkesidir. Zaten sonsuz, zorunlu olarak bir tanedir, zira birbirleriyle özdeş olmayan iki sonsuz birbirini olumsuzlar. Dolayısıyla şeylerin tümünün sadece bir tek ilkesi olduğu ve bu ilkenin de -sonsuz olan da zorunlu olarak mükemmel olacağından- “Mükemmel” olduğu sonucu çıkar” (1989, s. 14).

Son olarak Gelenekselcilerin “dinlerin aşkın düzeyde bir olduğu” şeklindeki izahları da yine kaynağının aşkın olması görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla aşkın düzeyde dinlerin birliği idrak edilmekle birlikte bu düzeydeki ilkenin dünyamıza yansımaları, tezahürü zorunlu olarak bir forma bürünme anlamına geldiğinden bu durum, farklı insan topluluklarında farklı dinler olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bilindiği gibi dini tanımlamaya yönelik her türlü girişim, onda bütün açıklama çabalarını aşan aşkın bir boyutun bulunduğunu yani rasyonel olana indirgenemeyeceğini gündemine almıştır. Bu yüzden gelenekselciler, dini belirli tanımlara sığdırmaya çalışmanın dinde aşkın olan ve dini din yapan asıl özün sınırlı nitelemelerle eşitlenerek izah edilme çabası olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Aşkın

varlığın konumu bütün dinlerde merkezde yer almaktadır. Bu merkez olmadığında dinden de söz etmek mümkün değildir. Tanrı bütün varlıklardan yüce ve sonsuz olduğu için O'nu herhangi bir varlığı anlatırmış gibi tanımlamak mümkün değildir. Esasen tanımlanabilir bir tanrı, artık ilahi değil, insanidir; daha doğrusu tanrı değil bir puttur (Northbourne, 1989, s. 78-79). “Dinlerin Aşkın Birliği” ifadesi F. Schuon tarafından en önemli eserlerinden birisine isim olarak verilmiştir. Ona göre dinlerin aşkın birliği, formlar planında tahakkuk etmez. Burada form ile dinlerdeki zahirî kurallar yani dini yasalar ve ahlaki kurallar kastedilmektedir. Dolayısıyla aşkın birlik terimi, dinî formların, tamamen içsel ve ruhsal anlamda ve hiçbir özel forma karşı sadakatsizlik gösterilmeden tahakkuk ettirilmeleri demektir. Çünkü ona göre her din, vahiy ışığını, ilahi kaynağına kadar izlememizi mümkün kılar (Schuon, 1992, s. 14). Dinlerin aşkın birliği tezi, dinlerin tek bir metafizik ilkele buluştuklarını ve insanları aynı hedefe yönlendirdiklerini dile getirmektedir. Aşkın düzeyde dinlerin birliği fikri, hem dinler arasındaki görünüşteki/zahirî farklılığı yok saymamakta hem de Mutlak fikrinin tezahürü olarak ortaya çıkan farklı dinsel eğilim ve tasavvurların gerçekte aynı ilkedan yansıdığını ifade etmektedir.

Aslında gelenekselcilerin dinlerin birliği ile ilgili kullandıkları bu açıklama biçimleri, temelde aynı metafizik ilkeyi farklı izah tarzları ve kavramlar ile ifade etme çabalarının yansımasıdır. Bu bakımdan bu dört tarz aynı şeyi ifade ettiği için şu şekilde cümleler kurabiliriz: Dinlerde mutlak olan batındır, varlık mutlaktır ve aşkın düzeyde tek bir mutlak vardır. Varlık, mutlak, batın ve aşkın olandır. Veya batınî düzeyde tek bir mutlak vardır, varlık birdir ve yine aşkınlığın birliği ancak bu düzeyde idrak edilebilir.

Gelenekselci Ekolün Günümüz Düşüncesine Etkileri

Ünlü Fransız yazar André Gide, R. Guénon'un eserleriyle tanıştığında şöyle bir tepki vermiştir: “Guénon haklıysa tüm külliyatım anlamsız

hale gelir...Guénon'un yazdıklarında kesinlikle itiraz edilecek bir şey yok. Bu inkâr edilemez...Artık kritik bir noktaya geldim, çok yaşlandım. Kendimi dünyanın çeşitliliği içinde yaşamış olduğu zevkten mahrum etmeye razı olamam..." (Bosco, 1951, s. 279'dan aktaran: Sedgwick, 2016, s. 233). A. Gide, R. Guénon'un dediklerini kabullenmenin anlamını ve kendisinden hangi bedelleri istediğini çok iyi kavramış görünmektedir. Onun vermiş olduğu tepki, her şeyden önce R. Guénon'un eserleriyle karşılaşmanın onda çok çarpıcı etki uyandırdığını göstermektedir. Bu etki, modern Batı'da ortaya çıkan düşünsel mirasın sorgulanmasını ve manevi bir hayat yaşamaya yönelik yoğun bir arzunun ortaya çıkmasını derinden hissettirmektedir. A. Gide'in yaşlılığını gerekçe göstererek buna yeltenmediğini itiraf ettiğini görüyoruz. Ancak bu durum sonuçta bize R. Guénon'la karşılaşmanın nasıl bir etkileşim ortaya koyduğuna yönelik genel bir fikir vermektir. Bu etkinin onun bütün ciddi okuyucularında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Esasen ekolün de bu etki çevresinde buluşan entelektüeller tarafından oluşturulduğunu anlamış bulunmaktayız.

Batı Dünyası

Gelenekselci ekolün oluşumunu bütünüyle bu etkileşimin sonucuna bağlamak abartı sayılmaz. İlk dönem Gelenekselci yazarlar ya doğrudan R. Guénon'la tanışarak ya da yazışarak bu ekole bağlandığını söyleyebiliriz. Zira yazdığı eserler kadar o, bu yazışmalara da büyük emek vererek seçkin bir takipçi topluluğuna ulaşmıştır. Yaşadığı dönemin şartlarında bu zorlu görevi başarmasına engeller oluşturan iki dünya savaşının gölgesi altında bunu başarmıştır.

Her şeyden önce gelenekselcilik kitlesel bir hareket olarak ortaya çıkmadığı gibi o boyuta da hiçbir zaman ulaşmamıştır. Çünkü anlaşılacağı üzere ekolün iki konuya yaptığı özel vurgu buna izin vermemektedir: Bunlardan birisi entelektüel ve felsefi temelleri de dahil olmak üzere ortaya çıkan bütün tezahürleriyle birlikte kökten modern Batı eleştirisidir. İkinci olarak da Batı geleneği de dahil olmak üzere her geleneğin kendi metafizik merkezini keşfederek tecrübe edeceği ve

tahakkuk ettireceği bir hayat düzenini merkeze alan pratik önerileridir. Bu açıdan ekolün temel görüşlerinin tavizsiz bir doktrine bağlılıkla ve entelektüalist bir tutumla ifade edilmesi, ister istemez popüler zihinlerle arasında bariyerler oluşmasına neden olmaktadır. Doğal olarak bu seçkinci tavır, ekolün gündemindeki konuların derinliğiyle de bağlantılıdır. Zira bütün geleneklerdeki temel metafizik öğretileri merkeze alarak insanlığın bütün çağlarına yönelik bir yaklaşımla günümüze yönelik çözümler önermek, bu geniş alanda derin bilgi sahibi olmayı gereklilik ılmaktadır. Bütün geleneklerin en zor anlaşılan ve merkezi doktrini olan metafizik doktrinlerini, herkesin anlayış düzeyine indirgeyerek anlatmak zordur. Esasen R. Guénon bunu başarmak istemiş ve geniş oranda da başarmıştır diyebiliriz. Ancak bunun yine de sınırlı bir entelektüel kesim tarafından özömsenebildiğini görebiliyoruz. Zira ekole yönelik bazı eleştirel yaklaşımlara bu durumun açık bir şekilde yansıdığı görülmektedir.

Ekolün Batı dünyasında ortak kabul gören gerek bilimsel gerekse toplumsal modern yargılara bütünüyle ters fikirler ortaya koyması, yaygınlık kazanma açısından önemli bir handikap olarak durmaktadır. Ancak burada kitleselleşmeye yönelik zorluk çıkaran önemli bir konu daha vardır. Ekolün entelektüel sezgiye dayalı manevi arınmaya yönelik bir yaşam tarzı önermesi, pratik açıdan zor bir hedef oluşturmaktadır. Zira günümüz koşullarında böyle bir önerinin uygulanma şansı –R. Guénon’un belirttiği gibi– Batı dünyasında yok olduğu gibi Doğu’da da giderek kaybolmaya yüz tutmuş görünmektedir. Öte yandan böyle ağır bir işe girişmek ise yine sınırlı sayıda insanın göze alabileceği bir yükümlülüktür. Esasen geleneksel dünyada da bu yükün altına dar bir grubun girebildiğini gelenekselciler de kabul etmektedir. Dolayısıyla günümüz dünyasında da ekolün etkisinin sınırlı sayıdaki entelektüel üzerinden yaygınlık kazandığını ve haliyle bunun doğal bir sonuç olduğunu söyleyebiliriz.

Ekol üzerine yapılan akademik araştırmalarda da bu durum kendini göstermektedir. Bu çalışmalarda ekolün yayılması ve etkinliği, gelenekselci çerçevedeki düşünürlerin eserleri ve etkileri üzerinden

değerlendirilmektedir. Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade danışmanlığında William W. Quinn tarafından yapılan doktora tezinde, ekolün Fransa, İngiltere, Amerika ve İran gibi ülkelerdeki etkileri, gelenekselci önderlerin etkisi üzerinden açıklanmaktadır. Ekolün doğuşu ve tarihini konu edinen diğer bir doktora tezi de Mark Sedgwick tarafından yapılmıştır. Aynı şekilde bu çalışmada da ekolün etkisi ve etkinliği geleneksel üstatlar üzerinden anlatılmıştır. Bu çalışmada, her ne kadar ekolle ilgisiz birçok kişi ve yapı konuya dâhil edilmiş olsa da genel olarak R. Guénon ve F. Schuon'un merkeze alındığı görülmekte ve Guénon'un etkisine özel vurgu yapılmaktadır: "Gelenekselcilik Guénon'un başarısı idi. O ve eserleri olmasaydı böyle bir hareket de var olmayacaktı...Başarısı sadece yazmış olduğu eserlere değil aynı zamanda da kendisini kendi davasına özellikle de mektuplaşmaları yoluyla büyük bir ciddiyetle adanmış olmasına dayanmaktadır." (Sedgwick, 2016, s. 254-55) Önceleri ekolün etkisi, R. Guénon'un çabalarıyla sınırlı kalmışsa da özellikle ikinci dünya savaşından sonra Batı dünyasında çeviriler ve birçok yazarın katkısıyla ciddi bir okuyucu kitlesine ulaşılmıştır. Çoğu yukarıda andığımız isimlerdir ve ekolün genel çerçevesini zenginleştiren eserler yazdıklarını görmekteyiz. Bütün bunlara burada değinmemiz mümkün değildir. Ancak bunların Batı'nın düşünce ve akademik dünyasında, ilk dönemlere göre çok daha geniş kesimlerin ilgisine mazhar olduğu görülmektedir.

Bugün gelenekselci yazarların eserlerinin çoğu, Batı dilinde ulaşılabilir durumda ve geniş bir okuyucu kesimine ulaşmış bulunmaktadır. Amerika'da 1999 yılına kadar ekole bağlı yazarlar tarafından 135'i başka dillere de çevrilen 220 eser yayımlanmıştır. Öte yandan birçok Batı dilinde ekolle ilgili bilgiler veren internet siteleri bulunmaktadır. Bununla birlikte yukarıda değindiğimiz nedenlerden dolayı kitlesel düzeyde bir akımdan söz etmemiz güçtür. Özellikle ilk dönem R. Guénon'la irtibatlı birçok yazarın Müslüman olarak İslam tasavvufu üzerinden hayatlarını sürdürdükleri bilinmektedir. Bu kuşağın devamı niteliğinde sınırlı sayıda müntesibi bulunan bazı tarikatlar aracılığıyla gelenekselciliğin batıda yaşamaya devam ettiği görülmektedir (Bkz.

M. Sedgwick, 2016, 255-275, 316). Her kuşaktan birçok entelektüelin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı için ekolün seçkinci niteliği, günümüzde de yeni bir düşünür ve yazar kitlesinin ortaya çıkmasına vesile olduğuna tanık olmaktayız.

Gelenekselci birikimin oluşturduğu külliyatla birlikte yeni düşünür kitlesinin katkılarıyla ortaya çıkan hacimli literatür, günümüzde birçok farklı alanda etkileşimlere kapı araladığı görülmektedir. Çeşitli disiplinlerde gelenekselci yaklaşımların ciddi yansımalarının ortaya çıkmasına tanık olmaktayız. Ekolün bütün fikirlerini benimsememekle birlikte kendi alanlarında bazı gelenekselci fikirleri dillendiren bilim adamları da vardır. Bu durum özellikle Psikoloji alanında belirgin olarak dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi gelenekselci yaklaşım, insanda üst varlık ve bilinç düzeylerine yönelik öğretileri merkeze alarak bu çerçevede manevi tahakkuka özel bir önem atfetmiştir. Dolayısıyla ekolün etkisi psikoloji alanında dünyanın bütün kadim geleneklerindeki öğretileri de dikkate alan bir yönelimin ortaya çıkmasına kapı aralamış görünmektedir. Bu bakımdan bu etkileşimin kendisini gösterdiği bir derlemede, Ken Wilber'in ekolün adını psikoloji alanına uyarlayarak *Pyschologia Perennis* kavramını kullandığı görülmektedir (Wilber, 2001, s. 95-109). Öte yandan aynı yazarın sosyoloji gibi başka alanlarda da gelenekselci bakışı yansıtan eserler verdiği bilinmektedir.

Dinler tarihi alanında ünlü akademisyen Mircea Eliade'nin ekolün görüşlerine aşina olduğu ve bunları yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Hatta bazı araştırmacılar tarafından gelenekselci olarak kabul edilmektedir. O gelenekselci olmamakla birlikte bazı çalışmalarında ekolün bakış açısını derinden hissettiren yaklaşımlar ortaya koymuştur. Yine meşhur dinler tarihçisi Huston Smith'in de gelenekselci bakış açısına derinden bağlı olduğu görülmektedir. O, ekolün görüşlerini kendi alanındaki birikimiyle zenginleştirerek bu doğrultuda –bazıları Türkçe'ye de çevrildi- birçok eser ortaya koyan bir akademisyendir.

Bütün bunlardan anlaşılabacağı üzere Batı dünyasında, bugün ekolün varlığı ve etkileri genişleyerek sürmektedir. Bu etkinin özellikle daha

eğitimli kesimlere yönelik olmasıyla paralel olarak akademik ve kültürel dünyadaki yansımaları da giderek artmaktadır. Zira ekolün modernlik eleştirisi, geniş oranda haklı çıkmıştır ve giderek geniş kitleler, bu eleştirileri, farklı tonlarda dillendirmektedir .

Öte yandan postmodern birleşik yaklaşımların, modernliğin dünyayı algılamamızda tek gerçek paradigma olduğu iddiasına yönelik eleştirileri, kısmen gelenekselci yaklaşımlarla paralellik arz etmektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki postmodern birleşik yaklaşımın, gelenekselci bakış açısını, ekolün reddettiği birçok sahte maneviyat biçimleriyle eşitlemesi büyük handikaplar oluşturmaktadır. Bu bakımdan dünyanın bu çoğulcu kaosla mı yoluna devam edeceği ya da ekolün işaret ettiği manevi arınmaya dayalı birliğe mi yöneleceği, insanlığın bir yol ayrımı olarak karşımızda durmaktadır. Ancak gelenekselci entelektüellerin, insanlığın bütün mirasını şahitliğe çağırarak, kurtuluşun ancak manevi arınmaya dayalı olarak ve metafizik hakikatler çerçevesinde gerçekleşebileceğine dair önerisi, insanlığın önünde her zaman bir seçenek olarak durmakta ve durmaya da devam edecek gibi görünmektedir.

İslam Dünyası

Bu noktada ekolün İslam dünyasına yönelik etkileri üzerinde de durmak gerekmektedir. Her şeyden önce gelenekselci ekolün kurucu ve önderlerinin Batılı olmalarına karşın Müslüman oldukları da bilinmektedir. Zira onların zaman anlayışları açısından İslam, son devrin yani yaşadığımız çağın vahyidir. Öte yandan İslam hem zahirî hem de batınî olarak korunmuştur yani sahih (ortodoks, otantik) olarak günümüze gelmiştir. Yine her iki yönüyle İslam sade ve anlaşılır durumdadır (Guénon, 1989, 29-31: 1995a: 179). Bu bakımdan onlar, gelenegi açıklamada ve yaşamada en elverişli model olarak İslam'a özel bir anlam yüklemişlerdir. İslam'ın yaşayan bir gelenek olarak kendine özgü evrensel konumu, gelenekselciler tarafından özellikle vurgulanmıştır. Örneğin M. Valsan'a göre İslam, gerçekte özel bir geleneksel biçimin yasası değil, tüm geleneksel devrenin temel ve zaman aşımına

uğramaz yasasını içermektedir. Asıl olana yönelmiş tüm doğru yoldaki (ortodoks) gelenekleri kapsamaktadır. Yine ona göre Muhammedî biçimiyle gelenek, temel gerçekliğin son devre koşullarında mükemmel bir yeniden yaşama geçirilişi ve tüm önceki geleneksel tarzların birleşimsel bir özetidir (Valsan, 1995, s. 161).

Gelenekselcilerin İslam algısı bu şekilde olmakla birlikte, İslam dünyasının onları algılaması bir hayli geç olmuştur, hatta bazı ülkelerde hala keşfedilmeyi beklemektedir. Özellikle önemli bir Müslüman nüfusu barındıran Arapça konuşan dünyada, gelenekselci eserlerin çevirilerinin olmayışı dikkat çekicidir. Aynı şekilde R. Guénon'un yaşadığı ve vefat ettiği Mısır'da tanınmaması da bu açıdan ilginçtir. Ancak Fransızcanın iyi bilindiği Kuzey Afrika ülkelerinde, entelektüeller arasında sınırlı düzeyde de olsa R. Guénon'un eserlerinin yazıldığı dilde okuyucu ve takipçi edindiği görülmektedir. Benzer şekilde Pakistan ve Afganistan gibi ülkelerde aynı sınırlılık söz konusudur. Uzak Doğu'da ise Malezya'da ekolün tanınmaya başladığını söylemek mümkündür. Ancak İslam ülkeleri arasında en fazla etkileşimin İran ve Türkiye'de görüldüğü anlaşılmaktadır.

İran'da ekolün tanınması ve bu çerçevede çalışmalar yapılması, S. H. Nasr'ın çabalarıyla başlamıştır. Ekolün yaygın olarak ilgi görmesi onun kurduğu akademide yapılan yayın ve tercümelerle gerçekleşmiştir. Bu bakımdan İslam dünyasında ekolün tanınmasıyla birlikte çeşitli tartışmaların yaşandığı ilk ülke İran'dır. Bu ilgi, S. H. Nasr'ın devrimden sonra İran'dan ayrılmasıyla zayıflamış olsa da 1990'lardan sonra birçok gelenekselci yazarın tercümeleriyle birlikte, özellikle üniversite öğrencileri arasında tekrar artan bir ivme kazanmıştır (Sedgwick, 2016, s. 496-97).

Türkiye'de gelenekselci ekolün tanınması 1979'dan itibaren R. Guénon'un eserlerinin tercümesiyle birlikte hız kazanmıştır.² Şimdiye kadar bütünüyle gelenekselci bir entelektüel çevre oluşmamış olmakla

2 Ekolün Türkiye'ye giriş süreci ve oluşturduğu etkilerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Kutluer, 2013.

birlikte, birçok entelektüelin eserlerinde bu ekolün etkisini görmek mümkündür. 1980'den sonra neredeyse bilinen bütün gelenekselci yazarların eserlerinin hızlı bir şekilde tercüme edilmeye başlandığını görüyoruz. Bugün R. Guénon'un eserleri önemli ölçüde Türkçeye kazandırılmış, özellikle, S. H. Nasr'ın bütün çalışmalarına da Türkçe ulaşmak mümkün hale gelmiştir. Ekole yönelik ilginin bir göstergesi olarak Türkçede geniş bir gelenekselci külliyyatın oluştuğundan söz etmek mümkündür. Yapılan yayınların her zaman belirli bir okuyucu kitlesi olduğu anlaşılmaktadır. Akademik dünyada ise ekol, tasavvuf, dinler tarihi, psikoloji, sosyoloji, İslam felsefesi, kalam ve din felsefesi gibi alanlardaki akademisyenlerin geniş ilgisine mazhar olmuş ve bu alanlarda ekol ile ilişkili birçok doktora ve yüksek lisans tezi yapılmıştır. Geniş bir okuyucu kitlesinin takip ettiği bu yazarların görüşleri, artan bir ilgiyle keşfedilmektedir. Ancak yapılan çevirilerin çokluğu oranında bir değerlendirme, eleştiri ve tartışmanın yapıldığını söyleyebilmek oldukça güçtür. Yukarıda değindiğimiz gibi ekole mensup yazarların kullandığı dil ve merkeze aldığı konular, bu eserlerin çok fazla baskı yapmasına engel olmuştur. Öte yandan eleştirel yaklaşımların çoğunun, ekolün görüşlerini bütünsel olarak kavramaktan uzak değerlendirmelere dayandığı görülmektedir. Bu eleştiriler çoğunlukla, S. H. Nasr'ın İslam'ın günümüz dünyasındaki meydan okumalara cevap verecek entelektüel mirasından habersiz olmak ya da bu mirası reddetmekle suçladığı çeşitli ideolojik gruplardan gelmiş olması da dikkat çekicidir.

İslam dünyasında ekolün etkilerine yönelik bütün ülkeleri kapsayan genel bir çerçeve çizmek zor görünmektedir. Özellikle modern eğitimin zayıf olduğu ve dinî eğitiminde tamamen tarihten gelen usullerle sürdürüldüğü Arap ülkelerinde, ekolün bilinmemesi ya da ilgi görmemesi, modernliğin bir sorun olarak entelektüel düzeyde algılanmamasıyla ilgili olabilir. Zira bu ülkelerde modern hayat tarzının birçok imkânı, aşırı denilecek düzeyde tüketilmekle birlikte Batı'nın entelektüel birikimine yönelik derinlikli herhangi bir bilgilenme, tartışma ya da eleştiri gündeme gelmemektedir. Bu konular daha ziyade seküler

kesimin gündemindedir. Dolayısıyla modernliği anlamaya ya da çözümlmeye yönelik bir çabanın olmadığı yerde ekolün yardımına ihtiyaç duyulması söz konusu olmayabilir. Ancak bu ülkelerde yaşanan modernleşme süreçleri, ister istemez bütün bu konuların er ya da geç gündeme gelmesini kaçınılmaz hale getirecektir.

Öte yandan ekolün görüşlerinin, modern eğitimin güçlü olduğu ve modernleşmenin belirli bir başarı kazandığı Türkiye, İran ve Malezya gibi ülkelerde daha yüksek bir ilgiye mazhar olduğu görülmektedir. Burada ekolün günümüz dünyasına yönelik görüşlerinin, modern dünyanın içinden ve modern dünyayı bilerek yapılan eleştirilere dayanmasının payı olsa gerekir. Zira modernleşen İslam ülkelerinde, özellikle İslamcı kesimlerde modernliğin hakikati tekelinde bulunduran ve dini yaklaşımlara da tepeden bakan tavrına yönelik gelenekselci yazarların yüksek perdeden eleştirileri, oldukça sıcak karşılanmış gibi görünmektedir. Modernliğe yönelik eleştirilerinde birçok açıdan haklı çıkmaları ve söylemlerindeki güçlü otorite hissi bu eleştirinin etkisini arttırmıştır. Ancak seküler kesimlerdeki ekole yönelik sessizlik ve ilgisizlik dikkat çekicidir. Ekolün herhangi bir eserini yayınlamak bir kenara, tercüme edilen bu yayın çeşitliliğine yönelik en ufak bir atıfa dahi rastlanmamaktadır. Belki de bu, yukarıda A. Gide örneğinde gördüğümüz gibi ekolün ortaya koyduğu verime yönelik derin bir okumanın getireceği ciddi değişimi göze alamamayla ilgisi olabilir.

Gelenekselciler; ilerleme, gelişme, bireycilik, bilimcilik, sekülerlik, rasyonalite gibi modernliğin insanlığa armağan ettiği fikirlerin; aslında insanı, kendini aşan her türlü hakikate kapatmasına, manevi hakikatleri idrak edecek yeteneklerini köreltmesine ve hakikati sadece bireysel yorum ve anlayış dünyasına indirgemesine neden olduğunu ifade etmektedirler. Onlar modern endüstrinin ortaya çıkardığı ekolojik sorunların ve yıkım gücü yüksek silahların savaşlarda üstlendikleri rollerden dolayı bazı icatların gelecek için doğurabileceği felaketler konusunda sürekli uyarılarda bulunmaktadır. Gelenekselciler insanlığın bu açmazlardan kurtulması için, atalarımızın kadim mirasını içeren hakikatlere yönelmeyi ve manevi olarak kendini arındıracak bir yol izlemeyi

önermektedirler. Sonuçta güçlü bir entelektüel dille oluşturulan bu değerlendirmenin ve önerilerin geleceğin dünyasında ciddi yankılanmalarla yoluna devam edeceğini söylemek kehanet olmasa gerekir.

Kaynakça

- Bosco, H. (1951). "Trois Rencontres", *Nouvelle Revue Française*, November.
- Burckhardt, T. (1982). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (F. Aslan, Çev.), İstanbul: Ribat Yayınları.
- Chittick, W.C. (1997). *Varolmanın Boyutları*, (T. Koç, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Coomaraswamy, A.K. (2000). *Hinduizm ve Budizm*, (İ. Taşpınar, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Eaton, G. (1995). *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, New York: Sophia Perennis Et Universalis.
- Emre, A. (21 Mayıs 1996). "Martin Lings İle Gelenek-din Tartışması", *Yeni Şafak*, 2.
- Guénon, R. (1997a). *Doğu Düşüncesi*, (L. F. Topaçoğlu, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.
- Guénon, R. (1995). "Doğu Metafiziği", *Tabiattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*, (S. Kılıç, Çev.), (63-82), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Guénon, R. (1997-1b). *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, (L. F. Topaçoğlu, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (1995a). *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, (A. Moore Çev.), Cambridge: Quinta Essentia.
- Guénon, R. (1989). *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, (M. Kanık, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (1986). *Doğu ve Batı*, (F. Arslan, Çev.), İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Guénon, R. (2000). *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, (F. Topaçoğlu, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (1979). *Modern Dünyanın Bunalımı*, (N. Avcı, Çev.), İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Guénon, R. (1997c). *Manevi İlimlere Giriş*, (L. F. Topaçoğlu, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (1990). *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (M. Kanık, Çev.), İstanbul: İz Yayınları.
- Guénon, R. (1992). *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, (B. Uzma, Çev.), İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Kutluer, İ. (2013). "René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekole Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri," İ. Kara, A. Öz (Ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, (404-408), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

- Lings, M. (1980). *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, (E. Harman ve U. Uyan, Çev.), İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Lings, M. (1989). *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, Çev. Ufuk Uyan, İstanbul.
- Nasr, s. H. (1984). *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (A. Ünal, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, s. H. (1991). "İslam ve Modern Bilim Sorunu", (H. Ra. Acar, Çev.) *İslamî Araştırmalar*, C. V, sy. 2, Ankara, 77-82.
- Nasr, s. H. (1995a). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Ş. Yalçın, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, s. H. (1999). *Bilgi ve Kutsal*, (Y. Yazar, Çev.), İstanbul: İz Yayınları.
- Nasr, s. H. (1995b). *Makaleler I*, (Ş. Yalçın, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, s. H. (1996). "Batı, Modernizm ve Sekülerizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan 'Geleneksel İslam', (E. Kariç, Röp.)" *Söyleşiler*, (F. Beşiroğlu, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, s. H. (1994). "İnsan ve Medeniyetin Geleceği", (M. Uyanık, Çev.), *Bilgi ve Hikmet*, sy. 8, İstanbul, 120-123.
- Nasr, s. H. (1990). "İslam ve Çevre Bunalımı", (M. Uyanık, Çev.), *İslamî Araştırmalar*, C. IV, sy. 3, Ankara, 155-174.
- Northbourne, L. (1995). *Modern Dünyada Din*, (Ş. Yalçın, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Northbourne, L. (1989). *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, (D. Özer, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Quinn, W. W. (1997). *The Only Tradition*, Albany: State University of New York.
- Schuon, F. (1992). *Dinlerin Aşkın Birliği*, (Y. Keskin, Çev.), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Schuon, F. (1997). *Varlık Bilgi ve Din*, (Ş. Yalçın, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schuon, F. (1988). *İslam'ı Anlamak*, (M. Kanık, Çev.), İstanbul: İklim Yayınları.
- Schuon, F. (1999). *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (2012). *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevi Hayat*, (N. Mehdiyev, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sedgwick, M. (2016). *Modern Dünyaya Karşı Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi*, (Ş. Öçal, Çev.), Ankara: Hece Yayınları.
- Valsan, M. (1995). *İslam Maneviyatı ve Batı*, (I. Egüden, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Walsh, R. N. ve Vaughan, F. (Ed), (2001). *Ego Ötesi*, (H. Ekşi, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Wilber, K. (2001). "Psychologia Perennis: Bilinçlilik Spektrumu", (H. Ekşi, Çev.), *Ego Ötesi*, (95-109), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yılmaz, H. (2003). *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları.



SEYYİD HÜSEYİN NASR

(1933-...)

İranlı akademisyen, Müslüman mütefekkir

Seyyid Hüseyin Nasr, 7 Nisan 1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de Massachusetts Institute of Technology'de fizik dalında yapan Nasr'ın babası başarılı bir fizikçi olarak İran'da modern eğitim sisteminin kuruluşunda rol oynayan şahsiyetlerden biriydi. Annesi ise 1909'da ilan edilen meşrutiyete karşı olduğu gerekçesiyle idam edilen Fazlullah Nuri'nin torunudur. Harvard Üniversitesi'nde tarih dallarında lisans diplomasına sahiptir. 1956'da Harvard Üniversitesi'nde jeofizik alanında yüksek lisans, 1958 yılında bilim tarihi alanında doktora yaptı. 1958'te İran'a geri döndüğünde Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde hoca olarak göreve başladı.

İran'da bulunduğu zaman diliminde İslamî ilimler eğitimine geleneksel İranlı ustalar ve filozoflar (Muhammed Hüseyin Tabataba'i, Allameh Seyyed Abul Hasan Rafiee Qazvini ve Seyyid Muhammed Kazim Assar) ile devam etti ve bu eğitimini akademik ve geleneksel olarak tamamladı. Otuz yaşına vardığında Nasr, Tahran Üniversitesi'nde en genç profesördü. Kısa sürede İslam felsefesinde, İslam biliminde ve tasavvufta bir otorite olarak tanındı. On beş yıl boyunca, o

sırada Tahran'daki Fransız İran Araştırmaları Enstitüsü'nün direktörü olan Henry Corbin ile karşılaştırmalı felsefe ve İslam felsefesi alanlarında doktora semineri yürüttü.

1968 yılında aynı fakültenin dekanlığına atanmasından kısa bir süre sonra (1972'de) yine Tahran'da Şerif Teknoloji Üniversitesi'nin rektörlüğüne getirildi. 1973'te Şahbanu Farah Pevlevi'nin himayesinde kurulan İmparatorluk Felsefe Akademisi'nin başkanlığı görevi kendisine verildi.

1979 İran Devrimi'nin ardından kurulan İran İslam Cumhuriyeti'ndeki görevlerine 1984'e kadar devam etmiş sonra da ABD'ye gitmiştir. Edinburgh ve Temple üniversitelerinde öğretim üyeliği de yapmış olan Nasr, 1984 yılından beri George Washington Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları profesörüdür.

Seyyid Hüseyin Nasr, İslam ve tasavvuf ile ilgili Farsça, Arapça, İngilizce ve Fransızca 50'den fazla kitap ve 500'den fazla makale yazmıştır. İslamî gelenek, İslamî telakki ve İslamî kültürü alanındaki çalışmalarıyla, bu alanda günümüzün en önemli şahsiyetleri arasında kabul edilmektedir. İslam dünyasında

Yaşadığı Yerler: Tahran, Washington

Görev Yaptığı Kurumlar: Tahran Üniversitesi, George Washington Üniversitesi

Önemli Eserleri: Modern Dünyada Geleneksel İslam, İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı

zaman zaman çeşitli modern İslamî görüş ve akımlar ortaya çıkmış ve bunlar dünyada İslam'ın gerçek temsilcileri gibi görülmeye başlanmıştır. Fundamentalizm, selefilik, radikal İslam ya da militan İslam gibi adlarla anılan bu akımlar, İslam ümmetinin yüzyıllardır içinde soluk alıp verdiği "Geleneksel İslam"dan bazen uzaklaşma göstermiş bazen de modern bir tona bürünmüştür. Seyyid Hüseyin Nasr'ın, *Modern Dünyada Geleneksel İslam* başlığını taşıyan eseri tam olarak bu noktada geleneksel İslam'ın mahiyetini açıklama ihtiyacına bir cevap olarak kaleme alınmıştır. Türkçe yayımlanan eserlerinden bazıları şunlardır: *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, *Üç Müslüman Bilge*, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*.

Seyyid Hüseyin Nasr, geleneksel İslam bakışını modern bir dil ve çeşitli çalışmalarla destekleyerek gelenekselci felsefi akımın yaşayan önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Yaptığı çalışmalar ile modernite içerisinde İslam'ın nasıl yerleştirildiğini ve yok edildiğini gösterir.

Amerika'daki 11 Eylül saldırılarının ardından İslam'ın daha fazla kötülenmesi, orada yaşayan Seyyid Hüseyin Nasr'ın mevkisi gereğince ve bu alanda daha çok çalışma yapması gerekliliğini mecbur kılmıştır. Saldırılarından tam bir yıl sonra aynı tarihte *İslam'ın Kalbi* adlı bir kitap yayınladı. Yazdıklarıyla Müslümanların terörist ilan edilmesiyle alakalı yürütülen her türlü propagandaya karşı durduğunu göstermiş oldu.

Seyyid Hüseyin Nasr, hem Doğu'da hem de Batı'da yaşayan modern insanın karşılaştığı temel sorunları gündeme getirmeye çalışmaktadır. Batı'da birçok insanın İslam medeniyetinin başarılarıyla her geçen gün daha fazla ilgilendiği aşikârdır. Nasr, bu zamanda onlara İslam geleneğinin canlı yapısını ve bugünkü sorunlarıyla olan ilgisini sunmanın özellikle önemli olduğuna inanmaktadır. Aynı zamanda İslam dünyasındaki modernleşmiş öğelerin etkilendiği güçleri ve onların gerçek yapısını öğrenmeleri gerektiği üzerinde şiddetle durur. İslam geleneğini kendisini tehdit eden bu güçlere karşı savunmaya daha iyi hazırlıklı olabilmeleri için fikirlerini sarıh bir şekilde paylaşmaktadır.



AGA KHAN FOUNDATION

Aga Khan Foundation

Dünyada kalkınmamış bölgelerindeki sorunlara uzun vadeli çözümler sunmayı amaçlayan İsmaili menşeli vakıf

Kuruluş Tarihi: 1967

Bulunduğu Yer: İsviçre, Cenevre

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Şah Karim El Hussaini

Kurumun Etkisi: Dünyanın pek çok yerinde yaptığı çalışmalarla dünyadaki yoksulluk ve sağlık sorunlarına çözümler üretmeyi başarmış önemli bir sivil toplum kuruluşu rolünü ifa etmiştir.

Ağa Han Vakfı, Şii İsmaili Müslümanların 49. İmamı olan Şah Karim El Hussaini, Ağa Han IV tarafından özel, kâr amacı gütmeyen bir uluslararası kalkınma ajansı olarak 1967 yılında kurulmuştur. Ağa Han Vakfı, Güney ve Orta Asya, Doğu ve Batı Afrika ve Ortadoğu'nun kalkınmamış bölgelerinde yoksulluk, açlık, eğitim ve kötü sağlık sorunlarına uzun vadeli çözümler sunmayı amaçlamaktadır. Bu bölgelerde, dağlık, kıyı ve kaynak bakımından fakir bölgelerdeki kırsal toplulukların ihtiyaçlarına özel önem verilmektedir. Ağa Han Vakfı ayrıca, faaliyet gösterdiği 19 ülkede sürdürülebilir yaşam iyileştirmeleri sağlamak için yerel, ulusal ve uluslararası ortaklarla işbirliği yapmaktadır. Vakfın merkez ofisi İsviçre'nin Cenevre kentinde yer almaktadır.

Ağa Han Vakfı, yönetime bu faaliyetleri yapmak üzere düzenli bir finansman sağlamaktadır. Dünyanın pek çok bölgesindeki İsmaili topluluğu

da gönüllülük, zaman, profesyonel hizmetler ile vakfın finansal kaynaklarına katkıda bulunur. Diğer finansman kaynakları arasında devlet, kurumsal ve özel sektör ortaklarından gelen yatırımlardan ve hibelerden elde edilen gelirlerin yanı sıra dünyanın dört bir yanındaki bireylerden gelen bağışlar bulunmaktadır.

Vakıf; kaynaklarını sağlık, eğitim, kırsal kalkınma, çevre ve sivil toplumun güçlendirilmesi konularında yoğunlaştırmaktadır. Genel sorunlara yenilikçi yaklaşımlar arayan Ağa Han Vakfı, birçok farklı bölgedeki koşullara uyarlanabilen ve çoğaltılabilen çözümleri tanımlamaya çalışır.

50 yılı aşkın bir süredir, Asya ve Afrika'nın en uzak, ulaşılması zor bölgelerinde çalışan Ağa Han Vakfı, bu bölgelerdeki yaşam kalitesini artırmak için topluluklarla iş birliği birçok insanın ve bölgenin hem sağlık hem de eğitim anlamında kalkınmasına imkan sağlamaktadır.

Batı'da Tasavvufi Anlayışların Gelişimi ve Güncel Durumu

Nurullah Koltas

Giriş

Orta Çağ öncesinde olduğu gibi sonrasında da İslamîyet'in Avrupa'daki varlığı, Endülüs'ten Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki bölgelere, özellikle Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafya için daimî bir gündem olarak karşımıza çıkar. İslam'ın o vakte kadar yaşanılır olmadığı ve "Batı" olarak tarif edilen bu beldelere yayılışında, sufiler ve sufiliğin önemli bir rol üstlendiği çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir. Sufiliğin teşekkül sürecinde *ribât* adı verilen karakollarda zahiren ve bâtinen "fetih" faaliyetlerinde bulunan sufiler, sonraki dönemlerde de bu gayretlerini sürdürmüş ve önemli ölçüde mahalli şartlara intibak edebilmenin avantajıyla ulaştıkları her beldede kendilerine özgü birtakım teşkilatlar tesis edebilmişlerdir. Bu açıdan, sufilerin İslam'ın diğer beldelere yayılışında başat vasıtalar oldukları ve umuma yönelik vaaz kabilinden faaliyetlerinin yanı sıra ticaret gibi birtakım vasıtalarından da istifade ettikleri söylenebilir (Hermansen, 2009, s. 27). İslam'ın bu yörelere intikalinde öne çıkan tüccarlar, seyyahlar ve sufiler her zaman belirgin bir siyasi güce sahip olmasalar da yeri

geldiğinde organizasyon kabiliyetleriyle grup içi ve dışı kenetlenmeyi mümkün kılarak ideallerinin yerel halka intikalini kolaylaştırmışlardır (Zebiri, 2008, s. 32). Dolayısıyla Orta Çağ boyunca tarikatların İslam dünyası ile ulaşılan yeni beldeler arasında birer köprü işlevi görerek İslam'ın intişâr ya da yayılma vasıtası haline geldiklerini söylemek abartı olmayacaktır (Poston, 1991, s. 125). Tasavvufun bizzat İslam'ın yayılışıyla birlikte ele alınabilecek bu intikal sürecindeki gelişim sürecini ve günümüz düşünce dünyasında nasıl yansıma bulduğunu ana hatlarıyla ortaya koyabilmek için zevkî ve tecrübi olarak tarif edilen bu hayat tarzının Orta Çağ'dan geçtiğimiz yüzyıl başlarına kadar izlediği seyrin yanı sıra Doğu ve Batı'daki keyfiyeti bize bir başlangıç noktası sunabilir.

Tasavvufun Batıya İntikalinin Arka Planı

Tasavvufun Batı'ya intikalinin esasen İslam'ın intikali ile paralel bir seyir izlediği hatta ona takaddüm ettiği çeşitli vesilelerle dile getirilen bir husustur. Bununla birlikte, muhtemel muhataplarına ulaşması karmaşık bir süreçler dizisi sonucunda gerçekleşir. Burada özellikle ifade edilmek durumunda olan husus, tasavvufun kapsayıcı ve ötekileştirmeyen söyleminin Orta Çağ'da birçok Yahudi ve Hristiyan mistiği bile etkisi altına almasıdır. Bu bağlamda, Serazenleri (Saracen) Hristiyan inancına döndürmeyi görev edinen Mayorkalı filozof Ramón Llull'un (ö. 1316) sufilikten (Lull, 1923, s.18), özellikle de İbnü'l-Arabî'nin hazerât ve vahdet anlayışından etkilendiğine sıklıkla atıfta bulunulur. Llull'un *Âşık ve Mâşuk Risâlesi* (Libre d'amie e amat) isimli eserini tasavvufi bir risâle tarzında yazdığı dile getirilmekle birlikte, bunun yalnızca bir ifade şekli olarak kalıp kalmadığı ya da tasavvufi kavramları ne derecede idrak ettiği ise ayrı bir bahistir (Baldick, 2012, s. 88). Keza Dante Alighieri'nin (ö. 1321) dünya edebiyatında önemli bir yere sahip *İlahi Komedyası*'sını (Divina Commedia) -her ne kadar ismen zikretmese de- İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) *Kitabu'l-İsrâ* (Guénon, 2004, s. 41) ve *Fütuhât-ı Mekkiyye* isimli eserlerinden ilhamla kaleme aldığı söylenirken,

İlahi Komedya ile bahsi geçen eserler arasındaki etkileşimleri ortaya çıkaracak birtakım karşılaştırmalarda bulunmak mümkün görünmektedir (Palacios, 1926, s. xii).

Tasavvufun Batı'ya intikal sürecine ışık tutan diğer bir hadise de 1530 yılında *Tractatus de moribus, conditioning et nequitia Turcorum* (Georgius de Hungaria, 1530) isimli risâlenin neşridir. Eserin önemi, önsözünü bizzat kaleme alan Martin Luther (ö. 1546) Osmanlı İmparatorluğundaki sufilerin gayretlerini ve sadakatlerini Hristiyanların ihtidalarında etkili olacağına yönelik endişesiyle gözler önüne sermektedir. Luther'in Katolik rahiplerine sufiliğin cazibesine karşı uyarıda bulunduğu risâle, Osmanlıların Bağdat seferinde esir düşüp Edirne'den başlayarak Anadolu'daki çeşitli vilayetlere köle olarak satılan Macar György (Georgius de Hungaria) isimli genç bir Dominiken rahip adayının başından geçen hadiseleri aktardığı bir hâtıratır. Başlarda efendilerinden eziyet gördüğünü dile getiren György, daha sonra İç Anadolu'da olduğu anlaşılan bir şehirde merhametli bir efendiye hizmet etmeye başlamıştır. Bu hizmeti esnasında iştirak ettiği meclislerde gördüğü dervişlerin semâ ve devrânlarını ayrıntılarıyla tasvir ederken, Yûnus Emre'nin iki şiirini Türkçe söylenişleriyle aktarmıştır (Koltaş, 2018, ss. 26-27; Sedgwick, 2017, s. 71). György'nin etkisinde kalarak zikrettiği Yûnus şiirleri, daha sonra 19. ve 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşan tasavvufi şiir ve nesirlerin niçin tercüme edildiklerine bir örneklik teşkil etmektedir.

Bunlara ilaveten, matbaanın kullanımı ile sufiliğin yayılışının – en azından klasik eserler açısından- bir miktar ivme kazandığı söylenebilir. Bu dönemde Kâtip Çelebi'nin *Keşfüz'z-Zünûn*'u gibi devrin Müslüman âlimlerin tasavvufi meselelere bakış açılarını Batılı okurlara aktarabilecek (Sedgwick, 2017, s. 72) eserlerin neşredildiği görülür. Keza 1651 yılında Adam Olearius Sâdî'nin *Gülistân*'ını Almancaya tercüme etmiş ve çok geçmeden eser entelektüel çevrelerde büyük rağbet görmüştür. 18. ve 19. yüzyıllara kadar özellikle oryantalistlerin yapmış oldukları benzer tercüme ve telifler, Batıdaki edebiyat ve sanat çevrelerinde sufiliğe yönelik belli bir farkındalık oluşmasına da zemin

hazırlamıştır. Ne var ki Batılı ilim adamlarının bu dönemde çoğunlukla Farsça ve Arapça klasiklere yöneldikleri görülürken, hâlihazırda akademik çevrelerde sıkça karşılaşılan bir tavır olarak daha kolay bir biçimde ulaşabilecekleri Kuzey Afrika (Rawlinson, 1997, s. 38) ve özellikle Anadolu'daki birikimden yeterince yararlandıklarını söylemek güçtür.

Kolonyal dönemde kurulan bazı şemsiye organizasyonlar da çok sayıda klasik eserin tercüme edilmesi ve Batı'da geniş bir okur kitlesine ulaştırılması görevini üstlenmişlerdir. William Jones gibi Doğu dillerini öğrenip klasikleri tercüme etmekle meşgul olanların sayısının günden güne arttığı görülür. Nitekim 1783'te "Sir" unvanı aldıktan sonra Kalküta'da Fort William mahkemesine hâkim olarak tayin edilen William Jones (ö. 1794), resmi vazifesinin dışında kitap tercümesi gibi faaliyetlerde bulunmuştur. Bu amaçla *Asiatic Society of Bengal* isimli cemiyetin ardından *Asiatic Researches*'i kurarak çok sayıda eser neşreder. Bu sırada Sanskritçe öğrenen Jones, Sanskritçe eserlerin yanında İran şiirinden örneklerin yayınlanmasına yardımcı olur. Böylece Hâfız'ın şiirlerinden yapılan tercümelerin Batı'da karşılık bulmasının önü açılmıştır. Jones'un Hâfız ve benzeri sufi şairlere yönelik tutumu, aslında yaşadığı dönemin sonrasında da Batı'da tasavvufi şiire yaklaşımlarda belirleyici olmuştur. Thomas Hyde (ö. 1703) ve Pietro della Valle (ö. 1652) gibi ilk oryantalistler tarafından tercüme edilen şairlerden olması hasebiyle Hâfız'ın imgeleri, Batı'da tasavvufa dair tasavvurların merkezinde yer almıştır. Bu yoğun tercüme süreci, Doğu'da bulunan tasavvufi eserlerin bir bölümünün Batı'da ulaşılır hale gelmesini de kolaylaştırmıştır. Daha önce kısmi tercümeler ve seyahatnameler aracılığıyla "egzotik" bir tarz olarak görülen sufiliğin kökeni ve tarihi gelişimi, bundan böyle eldeki kaynaklardan hareketle değerlendirilmeye tabi tutulabilecektir.

O dönem itibarıyla eldeki bilgiler daha ziyade yakın döneme odaklandığı için de tasavvufun *aryan* bir kökene sahip olduğu, üzerinde Neo-Platonizmin bariz bir etkisi bulunduğu, ilk dönem keşişlerin hayatlarıyla benzerlik taşıdığı gibi çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Dolayısıyla

tasavvufun teşekkülüne dair dile getirilenlerin büyük bir bölümü, İslam dışı bir kökene dayandığı konusunda oryantalist yazarların hemfikir olduklarını göstermektedir (Schimmel, 1975, ss. 8-9). William Jones'un önceleri Hint-Avrupa dilleri arasındaki ilişkiye olan hayranlığı ve Sanskritçeden İngilizceye kadar bu aileye mensup dillerin ortak bir kökene dayandıkları düşüncesi, artık dilbilimsel bir uğraştan antropolojik bir sınıflandırmaya dönüşmüştür. Humboldt gibi dil bilimcilerin yanı sıra aralarında Ernest Renan'ın da bulunduğu bazı oryantalistlerin Hint-Avrupa dilleri bağlamında “*aryan*” kökenin üstünlüğüne vurguları ise Sâmi dil ailesine mensup dillerin görece sınırlılıklarına bir gönderme taşımaktadır. Tüm bu aktarılanlar, Tholuck gibi oryantalistlerin tasavvufun Fars kökenli olduğu (Ernst, 1997, s. 15) ve katı bir din olarak telakki edilen İslam'la irtibatlandırılmayacak denli “*aryan*” özellikler barındırdığı iddialarının kaynağına da işaret etmektedir (Dickson, 2015, ss. 35-37). Tasavvufun esasen aryan zihniyetinin fetheden güç olarak bir Sâmi dinine tepki olarak doğup (Massignon, 1997, s. 46; Nicholson, 1914, s. 8-9) Hint ya da Fars düşüncesinin ürettiği öznel bir anlayış (Said, 2013, s. 280) olduğu şeklindeki genellemeler, tasavvufun zuhurunu tek bir sebebe dayandırma (Afîfî, 2012, s. 71) gibi eksik birer yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna mukabil, 1920li yıllarda Louis Massignon, Gazâlî'nin *el-Munkız*'da tasavvufu mümin bir kişinin dinî tecrübelerini ve bunların kendisinde yol açtığı hususları tahkiki olarak tanımladığını ifade ederek, bu tarifi kabulüyle birlikte samimi ve tefekkür ehli kişilerin olduğu bir dinî muhitte sufiliğin de gözlemlenebileceği çıkarımında bulunur. Bu düşünce çizgisi uyarınca tasavvufun herhangi bir millet, milliyet ya da lisan mahsus olmayıp maddi sınırların ihatasından ziyade manevi seviyede beşerî bir hadise olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, Massignon'a göre Renan ve sonraları Browne gibi oryantalistlerin yayılmasına katkıda bulunduğu üzere Sâmi dinlerindeki mistisizmin Aryan kökenli olduğu teorisi kabul edilebilir bir şey görünmemektedir (Massignon, 1997, s. 46).

İlerleyen yıllarda *Hayy b. Yakzan*, *Debistân*, Hayyam'ın *Rubâiyâtı*, Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* ve Hâfız'ın *Divân*'ının da aralarında bulunduğu çok

sayıda tercüme, en azından tasavvuf edebiyatına yönelik belli bir farkındalık oluşturmuştur. Bu açıdan 1859'da Edward Fitzgerald'ın *Rubâiyat* tercümesi, Batı'da tasavvufi klasiklere olan ilgide önemli bir yere sahiptir. Bu eserlerdeki ana temalara ilişkin yorumlar da dikkat çekicidir. Örneğin Fitzgerald'ın Hayyam tercümeleri üzerine C. H. A. Bjerregard'ın şerh girişimleri gibi çok sayıda çalışma kaleme alınmıştır. Bjerregaard (1915, s. 5) *Sufi Society* için hazırladığı çalışmanın girişinde, sufiliğin “Muhammedi mistisizm”den (Muhammedan Mysticism) daha fazlası olduğunu ve tüm dinlerin felsefe ve sanatlarının onun formlarını kullanabileceğini öznel bir üslupla belirtir.

Bu tercümelerde oryantalist bakış açısı öne çıkmakta ancak her ülkenin Doğu'ya yaklaşımı farklı ele alınmalıdır. Zira Almanya'nın Doğu'yla irtibatında kolonyal faaliyetlerin etkili olmaması nedeniyle Doğu'ya dair Alman tasavvurunun İngiliz ve Fransızlarınkinden farklı olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla seyyahların yanı sıra Rückert'ten Goethe'ye Alman ilim adamlarının tercüme ve teliflerinin Doğu'ya yönelik “estetik” bir yöneliş (Klinkhammer, 2009, s. 130-131) barındırdığını söylemek mümkündür.

Bazılarına göre oryantalizmin bir “şeref konuğu” addedilen tasavvuf, bir anlamda İslam ve Batı arasında hayranlık ve nefret arasında gidip gelen temasını daha yoğun hale getirmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Herbert Spencer gibi sosyal kuramcılarının yayılmasına katkıda bulunduğu “ilerleme” yaklaşımları evrime dayalı sosyal gelişim anlayışıyla yakından ilişkili bir hâl alırken, İslam dünyasında modernizasyon yanlısı grupların aksine sufiyane bir hayat tarzını benimseyenler için ilerleme düşüncesi profan ya da dünyevi bir tabiatta addedilip manevi inkişaf engel kabul edilmiştir. Batı'da geçerli olan böylesi fikirler, sufilerin de içinde yer aldığı kolonileştirilmiş muhitlerde kolonyal güçler tarafından gerçek medeniyet olarak dayatılmış olup bu durum yeri geldiğinde tasavvuf karşıtı yerel akımlarla birleşerek sufiler için yeni bir tehdit unsuru haline gelmiştir (Sirriyeh, 2013, s. 58-59). 19. yüzyıldan itibaren artık Avrupa'daki sanat çevreleri ve entelektüeller arasında tasavvufa dair belli bir aşinalık oluşmuş ve ilerleme, evrim,

hümanizm gibi kavramların ardına gizlenen ideolojiler ve makineleşmiş bir medeniyet anlayışından uzaklaşarak Hristiyanlığın salt ahlaki bir boyuta indirgenmesinden duydukları hoşnutsuzlukla birlikte tasavvufa bir nevi “metafizik canlanış” arayışıyla sığınanlar olmuştur (Geoffroy, 2010, s. 200). Güvenli bir liman addedilen tasavvuf, böylece ihtidalar için de bir köprü haline gelmiştir.

Batı'da ihtidalarda sufiliğin rolüne dikkat çekilirken, sufiliğin ortalama bir Batılı için ne anlama geldiğinin tespitinde ihtidaların nasıl algılandığı da önemlidir. Müslümanlar nezdinde hidayet bulma anlamında “ihtida” (conversion) olarak nitelendirilen olgu, Hristiyanlar nezdinde doğru yoldan sapma ve döneklik (renegade) olarak addedildiği için İslam'a yönelik geçmişten tevarüs edilen hasmane bir bakışın varlığından söz edilebilir. Bu husumet nedeniyle İslam da Hristiyanlığın hakimiyetinde olan toplumlar için “öteki” görülmüş ve tasavvufa yönelik değerlendirmelerde farklı yaklaşımlar belirleyici olmuştur. Klasik tasavvufi risâleler ve Allah'a yakınlığa dair kaleme alınan tecrübî şiirler, oryantalistlerin bir bölümü tarafından “İslam Peygamberi”nin söz ve fillerinden farklı bir konumda ele alınmaya başlamıştır. Tasavvufu İslam'dan ayrı olarak ele alma eğilimi, zamanla tasavvufun kökeni tartışmalarını alevlendirmiş, İslam ve tasavvufun ayrı dinlermiş gibi telakki edilmesine (Melchert, 2001, s. 353) yol açmıştır. Böylece tasavvufun Suriye civarındaki Hristiyan manastırlarında yaşanan bir gelenek olduğu ve Neoplatizm, Zerdüştlük ya da Hindu kökenlerden gelip Arapların bu yerleri fetihleriyle birlikte bu yerlerde müesses kadim dinî geleneklerden ödünç alındığı gibi ilginç yaklaşımlar ortaya konmuştur (Ridgeon, 2014, s. 235). Bu anlayışın bir yansıması olarak tasavvufun İslam'dan ayrı beşerî bir inanç tarzı olduğunu çağrıştıran ve tarihi seyri içinde çeşitli semantik kaymalar ve kültürel adaptasyonlara uğramış bir terim ya da kategori (Sviri, 2020, s. 25) izlenimi veren “Sufizm” kavramı, Avrupa dillerinde ilk defa Hindistan'da bulunan İngiliz oryantalistleri tarafından kullanılmaya başlanmış (Knysh, 2020, s. 277) ve bunu *sufistmus*, *sufisticus* vb. diğer versiyonları izlemiştir.

19. yüzyıl başlarında Türkiye, İran, Afganistan gibi birkaç ülke dışında Balkanlardan Orta Asya'ya, Afrika'nın neredeyse tamamından Ortadoğu'ya, Çin'in bazı bölgelerinden Endonezya'ya birçok belde uzun ya da kısa süreli olarak kolonyal güçlerin hâkimiyeti altına girer. Koloni haline gelmeyen birkaç ülkede ise Avrupa'nın nüfuzu derinden hissedilir. Böylece kolonizasyon hem söylem hem de kurumsal seviyede bir "proje" haline gelirken ihata edilen topraklardaki bilgi birikimi ile yakın bir temasın da önü açılmış olur. Amelî ve nazari açıdan büyük bir mirasa sahip sufilikle temas da bu şekilde ivme kazanmıştır. Başlardaki "sufilik" (sufizm) etrafındaki olumlu hava şiir ve musîkî ile birlikte anılan bir hoşgörüyü dayandırılmıştır. Ne var ki 19. yüzyılda kolonyal tahakkümün sınırları genişleyip sufilerin içinde yer aldığı hareketlerin direnç oluşturmaya başlamasıyla birlikte olumlu yaklaşımın tersine döndüğü görülür. 20. yüzyıla girilirken, başta Kuzey Afrika ülkeleri olmak üzere Avrupa'nın Doğululara yönelik sözde "medenileştirme" girişimlerinin esasen bu beldeleri kuşatma amacı taşıdığı aşîkâr hale gelince, Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî gibi sufi liderlerin riyaset ettiği direniş hareketleri gerçekleşir. Direnişlerin bir sonucu olarak Avrupalı kolonyal yöneticilerin yanı sıra bazı akademisyenler de bir süredir tasavvufun İslâm'dan ayrı bir olgu olduğu şeklindeki bakış açılarını artık sufilerin mücadelelerini bizzat İslâmî bir gündemle ilişkilendirme yoluyla onları "hizipçiler, İslâm'ın farmasonları, gizli topluluklar" vb. ifadelerle anmaya başlarlar. Belli bir süre sonra İslâm beldelerinde bile sufilerin ve tasavvufu geri kalmışlıkla itham girişimleri, bir tür "böl ve yönet" yaklaşımının bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası, son dönem tasavvuf araştırmalarında önemli bir yere sahip bazı müellifler, sufiliğin farklı mahallî inanışlardan ödünç alınan gayri-İslâmî unsurlar ve batıl inançlar barındırdığını (Chittick, 1995, s. 107), sufiyane hayat tarzının ise eğitimlilerden ziyade cahil zümreler nezdinde taraftar bulduğunu (Arberry, 1950, s. 122) dile getirmede bir sakınca görmemişlerdir. Sonuç olarak tasavvuf ile İslâm arasında ayırımında bulunulması gerektiğini dillendiren oryantalist söylemlerdeki bilinçli sınıflandırmanın taraftar bulması sağlanmış olur (Knysh, 2020,

s. 290-291). Bu noktada oryantalist bakış açısı, tasavvufun İslam'ın "haşin" ya da zahirî yönü olan şeriattan ayrı olarak "sevimli" yüzünü temsil ettiğini dillendirirken, "ortodoks" İslam'a bir alternatif hatta onunla ayrı oluş iması taşıyan düşünürlere ait bir tür maneviyat tarzını akla getiren evrensel bir mistisizm ifadesi olduğunu kabul etmektedir (Sorgenfrei, 2018, s. 154) Aynı şekilde, İslamofobik yaklaşımlarda görüldüğü üzere tasavvufun Batı'daki hâkim kültürlerle ilişkilendirilen hoşgörü, insan hakları, demokrasi gibi değerlerden müteşekkil olup "köktenci" olmanın aksine Batı'nın Orta Çağ sonrası profan yönelimlerine karşı olmadığını düşünmek de verili bir gündem (Jong ve Radtke, 1999, s. 758-759) olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern dönemde yalnızca Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği yörelerde değil Batı'da seküler anlayışın hâkim olduğu yerlerde de tasavvufa dair gelenekte daha önce emsali görülmemiş yorum ve uyarlamaların bilerek ya da bilmeyerek devreye sokulmasıyla tasavvufi hayatın sonraki gelişiminde neye tekabül edeceği ancak daha sonra anlaşılabilir (Çift, 2020, ss. 179-180) birtakım yaklaşımlarla karşılaşmıştır.

Oryantalistlerin başını çektiği tercüme faaliyetleriyle tasavvufi şiir ve talimler bir dereceye kadar aktarılmaya çalışılmış olmakla birlikte bu çabaların odağında tasavvufun müesseseseleşmiş hali olan tarık ancak yakın denilebilecek bir dönemde gündeme gelmesi dikkat çekicidir. Tasavvufa ilişkin eksilteli bir bakış açısının gün yüzüne çıktığı bu dönemde, gelenekselden moderne bir geçişin söz konusu olduğu ve çeşitli çevrelerde kültürel bir çöküş yaşandığı şeklinde yaygın bir kanaat mevcuttur. Bu da gerek içeriden gerekse dışarıdan bir çöküş ya da fetretin başlıca müsebbibi olarak itham edilen tasavvufun artık kaybolmaya yüz tutmuş bir geleneksel anlayış olduğu gibi bazı çıkarımlara yol açmıştır (Chittick, 1995, s. 107). Oysa tasavvufun Avrupa ve Amerika'da günümüze kadarki seyri göz önüne alındığında, hız kaybetmeksizin yayıldığı rahatlıkla gözlemlenmektedir.

Tasavvuf geleneğindeki bu süreklilik, İkinci Dünya Savaşı'nı müteakiben diğer pek çok sebebin yanı sıra iş gücü ve göçmen olarak gelenler sayesinde Avrupa'da artan Müslüman nüfusta tasavvufi hayatı

benimseyenlerin oranında görülen artışla teyit edilmiş olur. Batı'da tarikatların neşvü nema bulması, yeni tesis olunan Müslüman toplumlar arasında özellikle de mühtediler arasında açıkça görülebilmektedir (Nielsen, 2003, s. 44). Tasavvufun Orta Çağ boyunca olduğu gibi 20. yüzyılda da sürekli gündemde oluşuyla bilhassa son kırk yıl içinde hem Batı hem de Doğu Avrupa dillerinde tasavvufa dair çok sayıda ilmi ve popüler eser kaleme alınmıştır (Renard, 2009, s. 279). Batı'da yakın dönemde tasavvufla alakalı olarak yapılan çalışmalarda, başlangıç noktasını genel itibarıyla araştırmacının ilgi alanına göre belirlediği figürler ya da ekoller oluşturmaktadır. Kimileri sufiliğin Batı'da tarih sahnesine çıkışını 1875'te Madame Blavatsky tarafından kurulan Teosofi Topluluğu (The Theosophical Society) gibi grupların ortaya çıkışıyla başlatırken, Blavatsky'nin bir mürid olmadığı ve tasavvufi talimden ziyade manevi psikoloji olgusu bağlamında değerlendirilebilecek bir öğreti ortaya koyduğu için bunun ne derece makul bir tarihlendirme olduğu tartışılabilir. Bazı araştırmacılar ise *irşad* müessesine yakın addedilen bir sistem öngören İnyet Han'ın ekolünü tasavvufun Batı'daki seyrinde bir başlangıç noktası olarak almaktadırlar. Batı'da tasavvufun seyrini ele alırken de Madame Blavatsky ve Gurdjieff gibi teosofist bir görünüm arz eden münferit hareketler, İnyet Han gibi tasavvufi bir kökenle birlikte "evrenselci" bir yönelim benimseyenler, İdris Şah gibi popüler seviyede kabul görenler, René Guénon ve Frithjof Schuon gibi geleneksel tasavvufi yaşantı ve yaklaşımlarıyla -özellikle İbnü'l-Arabî ve metafizik odaklı anlayışlarıyla- entelektüel muhitlerde karşılık bulanlar, Bawa Muhaiyeddin gibi entelektüel muhitlerde yer almasalar da tasavvufi bir neşe taşıyanlar, kökenlerini muhafaza etmek suretiyle Batı'da da geleneksel tarzlarını devam ettiren Halvetî ve Nakşî gruplar, İrina Tweedie ve takipçileri gibi bazı modern psikoloji yaklaşımlarıyla ilişkilendirme yolunu seçenler, bir tarike mensup olduklarını öne sürerek asli anlamda olmamasına rağmen popüler seviyede birtakım faaliyetler gösteren gruplar ve yayınları dâhil çok sayıda bakış açısı ve bileşen değerlendirilmek durumundadır. Dahası, bahsi geçen tarik ve "yeni dini hareketler"ın Avrupa ülkeleri ve Amerika'da usûl açısından olmasa bile yapılanmaları bakımından farklıklar barındırdıkları

da hesaba katılmak durumundadır. Batı'daki tasavvufi müesseseleri ve tasavvufi unsurlar taşıyan hareketleri ayrıntılarıyla ele alabilmek daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiğinden, burada yalnızca tasavvufun Batı'daki gelişimi ve mevcut görünümünü bazı Avrupa ülkeleri ve Amerika'da faaliyet gösteren şahıs ve grupları 20. yüzyıl başlarından günümüze kadar öne çıkan yönleriyle ele almak mümkün olabilecektir.

20. Yüzyıl Başlarında Genel Görünüm

Avrupa'da tasavvufa olan teveccühün ardından 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Batı'da özellikle entelektüel çevrelerde din ile alakalı olarak beliren bir krizle ilişkili manevi bir yönelişin yanı sıra son yıllarda Doğu ve Batı arasında ulaşım ve iletişim alanında kaydedilen gelişmelerin bir getirisi olan yoğun ilgiden (Zarcone, 1999, s. 110) söz edilebilir. Her ne kadar bu ilgi bazı durumlarda kırsala özgü bir olgu olarak düşünülse de “şehirli” sufi network sayesinde tasavvufun yolculuklar, göç ve medya aracılığıyla Avrupa'dan Asya, Afrika ve ötesine de hareket etme kabiliyeti elde ettiği bir gerçektir (Hermansen, 2009, s. 13-14). Sanayi Devrimi'nden itibaren buharlı trenler ve gemiler gibi ulaşım imkanları tasavvufun yayılışını kolaylaştırırken, bir başına ya da toplu halde yolculuk eden göçmenler de kıtalararası yolculuklarda bulunarak Doğu ile Batı arasında mesafelerin engel oluşturmadığı bir ağ dahilinde kendi hayat tarzlarını beraberlerinde taşımışlardır (Gelvin ve Green, 2014, s. 11). Böylesi bir hareketliliğin getirisi olarak sufi grupların etkinlik seviyelerine ilişkin kesin yargılar ortaya koymak güçtür. Zira güncel bazı çalışmalarda görüldüğü üzere tasavvuf ve tarikat yönelik tespitlere, teori ve pratiğin iç içe geçtiği bir silsileden ziyade araştırma yapanın uzmanlık alanı perspektifinden bakarak yapmış olduğu genellemelerden kaynaklı eksik değerlendirmeler ve anakronik okumaların sirayet ettiği söylenebilir. Diğer taraftan, Batı'daki tasavvufi oluşumların eklektik hareketler, mühtedi bir şeyhin ya da İslam dünyasından gelen karizmatik şeyhlerin riyaset bir araya gelenler gibi farklı tasnifler altında ele alındığı görülmektedir.

Batı'da geçtiğimiz yüzyılda belli bir nüfuza sahip olan tasavvufi hareketleri ele almadan önce, teosofik ve universalist oluşumların etki alanları ve ortaya koydukları düşüncelere odaklanmak, tasavvufun modern dönemde Batı'da algılanış şekli hakkında bir miktar bilgi sağlayabilir. Sufilikten ziyade mistisizmle irtibatlı olmalarına rağmen 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında kurulan teosofi odaklı cemiyetlerin, tasavvufla ilişkili literatürde belli bir yere sahip oldukları söylenebilir. Sonraki dönemlerde ise Avrupa ve Amerika'ya İslam belgelerinden gelen göçmenler arasında yer alan müntesiplerin de bu topraklarda tedricen tasavvufa dair farkındalık oluşmasına katkıda bulunduklarına kuşku yoktur. Bununla birlikte, İslam ülkelerine yolculuklarda bulunup sufilerle tanıştıklarını ve onların talimlerinden istifade ettikleri ileri süren Gurdjieff, Madame Blavatsky ve Bennett gibi figürler gerek müstakil olarak gerekse birbirlerinin devamı şeklinde hareket ederek teosofist ve universalist arka plana sahip gruplar tesis etmişlerdir. Maji, okült ve teosofi gibi olgular yaygınlık kazanırken, bahsi geçen kişilerin öğretileri çerçevesinde bir araya gelenler için -en azından kavramsal seviyede- tasavvufa yönelik bir aşinalık vuku bulmuştur. “Yeni Dini Hareketler” bağlamında da değerlendirilebilecek bu oluşumlar, birer tarik olmaktan çok “toplumsal hareket” görünümündedirler. Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz ulaşan bir silsile, mürşid, usûl, erkân gibi olmazsa olmaz unsurlardan müteşekkil ana akım tasavvuf anlayışı, tüm bu yönleriyle “mistisizm”den ayrı (Tahralı, 2018, ss. 104-120) telakki edilen bu hareketlere dışarıdan bakıldığında, bahsi geçen unsurların var olmadıkları ya da en azından aslına uygun bir konumda benimsenmedikleri görülmektedir.

Sufiliğin “egzotik” bir tarz mı yoksa bir maneviyat biçimi mi olduğu konusunun Avrupa'da çoğunluk için netlik kazanmamış bir husus olduğu bu dönemde Gurdjieff gibi figürler Avrupa'da bilinir hale gelince, sufiliğin eski haline dair bilgi eksikliği elbette bir sorgulamanın da önüne geçmiş görünmektedir. Dolayısıyla Gurdjieff ve Blavatsky gibi figürlerin vazettiği şeyin ne olduğunu sorgulayabilecek kişi sayısı yok denecek kadar azdır. Doğu'ya yolculuklarda bulunup orada çeşitli

ekollerden alınan uygulamaları bir araya getirmek suretiyle meşruiyeti konusunda bir netlik bulunmayan yolları temsil edenlerin buna izini olup olmadıkları ya da tasavvufi terminolojideki şekliyle herhangi bir icazetlerinin olup olmadığı açıklığa kavuşturulamamıştır. Geleneksel usûllere uymayan bu yeni “irşâd” tarzının, yarardan ziyade zarar getireceği ifade edilmektedir. Üstelik, kendileri bir sülûktan geçmeyen kimselerin nasıl sülûka tabi tutacakları ayrı bir tartışma konusudur (Şah, 2003, s. 230-232). İrşâdın merkeziliğine karşın, Batı'da bir tarikin etki alanı bağlamında şeyhin kişisel karizması ve tarik usulüne yönelik ilgi belirleyici birer unsur gibi görünmektedir. Bir usûlün belli bir takipçi kitlesinin teveccühü konusunda ötekileştirmeden ziyade kapsayıcılıkla kimi durumlarda kültürel açıdan bir ünsiyet oluşturması da büyük önem taşımaktadır. Ayrıca herhangi bir sınıfsal, ekonomik ya da siyasi ilgiden çok kimlik ve kültüre olan vurguları da Batı'daki tasavvufi oluşumların sosyal ve dinî hareketliliğine ivme katarak bir tarikin farklı ülkelerdeki müesseseleri ve bağlıları arasında güçlü bir bağın oluşmasını da sağlamaktadır (Hermansen, 2009, s. 38-39). 20. yüzyıl başlarında sufiliğin Avrupa ve Amerika'da ilgi odağı olmasında teosofi ve üniversalizmin payı oldukça büyüktür. George Gurdjieff ve Helena Blavatsky gibi bir tarike bağlılıktan ziyade farklı tarikatlardan alınmış izlenimi veren düstur bir araya getirerek eklektik bir anlayış sergileyen figürler, mistisizm ve tasavvuf arasında sınırları müphem bir alanda faaliyette bulunmuşlardır.

İki Dünya Savaşı Esnasında Genel Manzara-Teosofi ve Üniversalizm

Geçtiğimiz yüzyıl başlarında öne çıkan teosofi hareketlerine liderlik edenler, evrenselci ve eklektik düşünce yapılarıyla Avrupa ve Amerika'da önemli bir takipçi kitlesi edinirler. Bunlar arasında, Kars'ta askerî bir manastırda eğitim aldıktan sonra Doğu'ya doğru çeşitli yolculuklarda bulunan ve bu yolculukları esnasında “Sarmân” adını verdiği “Hacegân” silsilesi ile ilişkili kimselerin yanı sıra birçok mürşitten

(Şah, 2003, s. 230) istifade ettiğini dile getiren Gurdjieff, tasavvuf dâhil Doğu'daki farklı dinlere ait manevi öğretilerin “senkretik” bir formülasyonundan ibaret “Dördüncü Yol” (Wellbeloved, 2003, ss. 221-222) sistemini yaymaya başlar (Leccese, 2015, s. 445). İnsanlığın manevi açıdan uyuşarak makineler gibi hareket ettiklerini ifade eden Gurdjieff, çıkış yolu ya da uyanışın “vazife” (work) ismini verdiği meşakkatli bir usûlle gerçekleşebileceğini düşünür. Gurdjieff en azından “Dördüncü Yol” (The Fourth Way) doktriniyle amelî bir yöne sahipken, beşerî dinin son kelam olarak kabul ettiği “Hikmet Dini” düşüncesiyle öne çıkan (Blavatsky, 1995, ss. 7-8) Blavatsky'nin doktrininde böylesi bir yön eksikliği dikkat çekmektedir. Yine bu dönemde İdris Şah, popüler bir tasavvuf dili ile Batı'daki sufilik sahnesinde yerini alır. Gurdjieff'in yazılarından etkilenen İdris Şah (İdris Şah), Afgan bir baba ve İskoç bir annenin oğlu olarak İngiltere'de dünyaya gelmiştir (Hazen, 2011, s. 72). Doğu'daki hikmeti aktardığını dile getirdiği özellikle *the Sufis* gibi popüler eserleri, ana akım tasavvufi terminolojiden ziyade (Smith, 1999, s. 70) ahlak vurguda bulunan hikâyelerin aktarımı niteliğindedir. Herhangi bir talimden ziyade teorik tabiatla eserler kaleme alan İdris Şah'ın en fazla okunan çalışmaları, Nasreddin Hoca'nın fıkralarını birer nasihat unsuru olarak kullandığı hikâyemsi eserleridir. 1960'lardan itibaren Amerika'daki temsilcisi olan Robert Ornstein, tasavvufi kavramları psikoloji ile bağdaştırarak psikoterapi odaklı bir anlayışı öne çıkarmaktadır (Hermansen, 2004, s. 53). Takipçileri arasında Nobel ödüllü Doris Lessing'in bulunduğu İdris Şah, İslam dünyasında mevcut olan herhangi bir şeyden ziyade emsalleri Gurdjieff'in fikirlerinde rastlanabilecek yorumlarda bulunmuştur. Bu açıdan, Gurdjieff'in talebesi olan ve 1963 yılında bir Şah'a tabi olan Bennett'in Gurdjieff'i bir sufi kabul ettiği, diğer taraftan İdris Şah'ın ise “Gurdjieffçi” olduğu dile getirilmektedir (Sedgwick, 2009, s. 186- 189).

Üniversalist bir yaklaşım benimsediği gözlemlenen İdris Şah, Avrupa ve Amerika'da İslamî hüviyeti haiz bir tarik olmaktan ziyade (Geaves, 2021, s. 450) bir kültürel form olarak sufiliğe olan ilgide belli bir kitleye seslenebilmiştir. Şah'ın tasavvufu kökleri İslam öncesine kadar uzanan

evrensel bir gelenek olarak takdim etmesi, tasavvufun İslam'dan ayrılamayacağı beyanında bulunan sufilerin aksi yönünde bir girişim olarak görülmektedir. Gerek Batılı oryantalistlerin gerekse İslam'ı saf haline döndürmek için tasavvufi unsurlardan ayıklanması gerektiğini benimseyen neo-seleflerin bakış açılarıyla aynı doğrultudaki bu yaklaşım biçimi, universalist bir tasavvuf anlayışının özeti niteliğindedir (Pittman, 2012, ss. 55-56).

Gurdjieff'in fikirleri, daha sonra Bennett gibi takipçileri tarafından teori ve pratikte devam ettirilmiştir. Birinci Dünya Savaşı esnasında İngiltere'nin Osmanlı Payitahtı'nda görevli istihbarat subayı olan Yüzbaşı John Bennet, Gurdjieff'in talimlerinin Batı'daki yayılışına katkıda bulunmuş, resmi görevinden ayrılp Avrupa'ya dönünce halkalar kurarak bu talimleri yaymaya çalışmıştır. İstanbul'da görev yaptığı yıllarda önce Prens Sabahaddin'le ve sonra onun aracılığıyla Gurdjieff'le tanışan Bennett, gece ve gündüz meşgul olduğu istihbarat görevinin onu fazlasıyla meşgul etmesi nedeniyle Prens Sabahaddin'le olan görüşmelerinin sonraki yıllarda öne çıkacak bir ilgiden ziyade bir farkına varış süreci olduğunu ifade eder (Bennett, 1974, s. 62). Bennett'i en çok etkileyen hadiselerden birisi, İstanbul'da geçirdiği ilk Ramazan'da Kadir Gecesi'ni idrak için Ayasofya'ya gelen müminleri gözlemlemesidir. İstanbul'dan ayrılışının ardından enerji sektöründe danışmanlıkla meşgul olan Bennett, önceki görevine oranla daha fazla olan vaktini Gurdjieff'in "vazifesi"ne yoğunlaşarak geçirir (Pittman, 2012, s. 111).

Batı'da dikkat çekici bir takipçi kitlesine ulaşan ve kimilerine göre sufiliği Batılılara anlaşılır bir tarzda ulaştıran kişi ise İnayet Han olmuştur. 1970 ve 1980'li yıllarda İslam ülkelerinden gelen şeyhlerin tariklerini yaymak üzere ortaya çıkışlarına kadar neredeyse elli yıl süresince Batı'da faaliyette bulunan en büyük sufi hareket de İnayet Han'ın müessisi olduğu *the International Sufi Movement*'tir. Faaliyetlerine Amerika'da başlayan hareket önce Avrupa ülkelerine, daha sonra Avustralya'ya ve dünyanın dört bir yanına yayılmıştır. (Genn, 2007, s. 257). 1882'de Barodalı müzisyen bir ailede dünyaya gelen İnayet Han, Haydarâbad Nizamî'nin dikkatini celbedecek bir musikî kabiliyetine sahiptir. Yirmili

yaşlarında Çiştîyye'nin Nizamî koluna mensup Hâce Ebu Haşim Medenî'ye (ö. 1907) intisap eder (Sedgwick, 2017, s. 158). Şeyhinin kendisine tarikin talimlerini ve tasavvufun hikmetini dünyaya yayması işaretiyle Burma'ya doğru yolculuğa çıkar. Yaklaşık üç yıl sonra New York'a gelerek üniversitelerde konser icra eder. Aslında musiki vesilesiyle manevi yolun inceliklerini aktarma gibi bir misyon üstlenmiş olan Han, 1910'da Columbia Üniversitesi'nde bir konser verir. 1911'de San Francisco'da Vedanta topluluğuna ait bir mabette verdiği konserin ardından ilk müridi ve yolunun ilk mürşidesi olacak Ada Martinle tanışır. Martin'in isteği üzerine intisabını kabul ettikten sonra ona *Rabia* ismini vermiş ve ona şehadet getirmesi ve namaz kılması gibi tavsiyelerde bulunmuştur.

Bu yıllarda konser ve konferanslarla çok sayıda takipçinin teveccühünü kazanmış ve gerek Amerika'da gerekse Avrupa'ya yaptığı yolculuklar neticesinde halkalar kurmuştur. 1920'de Avrupa'ya geçerek Cenevre'de Sufi Order'ın merkezini kurar ve bir süre sonra Sufi Movement'a bağlar. İlayet Han'ın hareketi, Hindistan'la irtibatının devamı olarak düşünülebilecek "Esoteric School", Batılı takipçileri için "Universal Brotherhood" ve "Universal Worship" isimli üç unsurdan müteşekkildir. Dinin özünün insanları birleştirmek gibi bir gaye barındırdığını dile getiren İlayet Han'a göre (Khan, 1989, s. 12) suret değil mahiyete odaklanıldığında farklılıklar ortadan kalkacaktır. Genel takipçileri için dinî mensubiyetten ziyade yola olan ilgiyi esas alan hareket, bu yönüyle çeşitli eleştirilerin de odağı olmuştur. Hareketin tasavvufi anlayışının özünü, tüm dinlerin özünde olduğu kabul edilen "mesaj" teşkil etmektedir. İlayet Han'ın başında bulunduğu hareket, çoğu sufi gruptan farklı olarak İslam'a özgü itikadî hususiyetler yanında tasavvufun tecrübî boyutları arasındaki "gerilim"i aşma konusunda Çiştî kökenlerine istinat etmiştir. Böylece İslam'ın bâtın veçhesine taalluk eden tasavvuf ile zahirî geleneği arasında söz konusu olan irtibatı birçok Batı ülkesinde bir hareket serbestisi ve evrensellik bağlamında yeniden tanımladığı (Genn, 2007, ss. 261-262) dile getirilebilir. 1925'te Fairfax, California'da ilk hankâhları olan "Kaaba Allah"ı tesis eder. İlayet

Han'ın ölümünden sonra Sufi Order'ın riyaseti konusunda anlaşmazlıklar ortaya çıkar. İneyet Han'ın ilk hanım halifesi Ada Martin, 1929'da hareketten ayrılır. Fairfax'taki bağımsız bir zaviyenin başına geçen Martin, faaliyetlerini bir süre İneyet Han'ın eski talebelerinden "Mürşid Sam" (Sufi Ahmed Murad) ile birlikte yürütür. 1945 yılında Martin "Sufism Reoriented" isimli yeni bir oluşum kurarken Lewis de "Sûfî İslamîa Ruhaniyat Topluluğu"nu kurarak birbirlerinden ayrılmışlardır. Ada Martin bir mürşid arayışına girince, "zamanın kutbu" kabul ettiği İran kökenli Hintli mistik Meher Baba (ö. 1969) ile mektuplaşmaya başlar. Meher Baba, Hindistan'da İngiliz okullarında eğitim almış olup "vecd ilmi" (ilm-i hişnum) adını verdiği bir sistem kurmuştur. Belli bir dine bağlılık yerine tüm dinlere mensubiyet olarak özetlenebilecek düşüncesi, inziva ve konuşma orucu gibi unsurlar içerir. Kısa süreliğine başladığı konuşma orucu daha sonra sürekli bir hal almıştır. Bu dönemde Ada Martin öldükten sonra yerine geçen Ivy Duce da Meher Baba tarafından "Sufism Reoriented" in başına geçirilir. Hindu tipi bir evrensellik anlayışına sahip (Sedgwick, 2017, s. 194) Meher Baba da teosofik unsurlar barındıran yaklaşımıyla Batı'da etkili olmuştur. Bundan sonraki dönemde, İneyet Han'ın hareketini 1927'de henüz bir delikanlıyken liderlik tevdi edilen oğlu Vilayet Han devam ettirmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrası döneme mührünü vuran İneyet Han'ın hareketi, günümüzde de torunu Zia İneyet Han tarafından seminerler ve konferanslar gibi faaliyetlerle varlığını sürdürmektedir.

İkinci Dünya Savaşı Sonrası Genel Durum

İkinci Dünya Savaşı'nı müteakiben Doğu'da ve Batı'da tasavvufi hayat açısından tedricen bir canlanma görülmektedir. Modern dönemde tasavvufun İslam dünyasında canlanmasıyla paralel olarak Batı'da yayılışıyla, tasavvufi hayatın iki hayat tarzını yani *sekr* ve *sahv*ı önceleyen yollara atıfta bulunmaktadır. Amerika'da "sekr" neşeli tasavvuf anlayışının yüzyıl başlarında bir Çeştî şeyhi olan Hazret İneyet Han ile girdiğini, Avrupa'da ise "sahv"ı önceleyen tasavvufi anlayışın özellikle

Fransız asıllı Müslüman metafizisyen René Guénon vesilesiyle entelektüel çevrelerde geniş kabul gördüğü ifade edilmektedir. Bununla birlikte, René Guénon'un İslam'ın bâtını yönünü ifade eden tasavvufun İslam'ın zahirî yönü bağlamında pratiğe dökülebileceğini dile getirirken, İnayet Han'ın İslam'a nadiren atıfta bulunduğu ve Gurdjieff'in ise İslam'ı görmezden geldiği aktarılmaktadır (Sedgwick, 2019, s. 37). *Sahvı* önceleyen tavrı benimseyenler, genel itibarıyla marifet yönelimli bir anlayış vazetmekte ve şeriatın önemine sıklıkla vurguda bulunmaktadırlar.

Avrupa'da tasavvuf yolunu tercih edenler, oldukça farklı arka planlara sahip olup muhtemelen coğrafi yakınlık ve göçler nedeniyle özellikle Şâzeliyye ve kolları gibi Kuzey Afrika kökenli tarıklara (çoğ. *turûk*) bağlıdırlar. Şâzeliyye'ye intisabının ardından asli anlamda sufilik ve inisiyasyonun önemini izah için çok sayıda eser kaleme alan René Guénon (ö. 1950), Batı'da tasavvufun gelişimi açısından akla gelen ilk şahsiyetlerdendir. 1898'de Blois, Fransa'da dünyaya gelen Guénon, matematik ve felsefe eğitimi almıştır. Gençliğinde Advaita Ekolü'ne mensup bir grupla görüşmesinin ardından kadim Doğu gelenekleri ilgisini çeker ve o da Hinduizm, Taoizm ve İslam gibi modernitenin etkisi altına girmemiş din ve gelenekleri araştırma fırsatı bulur (Lings, 1995, s. 17). Arayışla geçen gençliği süresince bazı okültist grupları incelese de onlarda karar kılmaz. Bu dönemde Sorbonne'da derslere katılmakta ve entelektüel çevrelerde yer almaktadır. 1912'de Müslüman olduğunu dile getiren Guénon, İsveçli ressam Ivan Gustav Aguéli vasıtasıyla Şâzeli şeyhi Abdurrahman İlliys (Aliş) el-Kebir'e intisap ederek Abdülvâhid Yahyâ ismini almıştır (Geaves, 2015, s. 247). *Regnabit* ve *La Gnose* isimli dergilerde çıkan yazıları ilgi görmüş, hatırı sayılır bir okur kitlesine hitap etmiştir. Sonraki yıllarda Mısır'a gitmeye karar verir ve bir Şâzeli şeyhinin kızıyla evlenerek Kahire'ye yerleşir. Bundan sonra *Etudés Traditionnelles* dergisinde yazıları yayınlanır ve çok sayıda kitap kaleme alır. Modernite eleştirisi ve hâlidî hikmet (sophia perennis) yanında niceliğin egemen olduğu bir çağda insanın fitrî haline ulaşmasında aşkına ve hakikate olan vurguları ile tanınan Guénon, dinlerin özünde

mukim bozulmamış geleneği (tradition) izah ederken (Guénon, 2001, s. 19), bereketin intikali için zorunlu olan (Geoffroy, 2010, s. 153) inisiyasyonun merkeziliği üzerinde durmuştur. Gelenekselciler (Traditionalist) olarak bilinen ekolün önde gelen temsilcisi Guénon, aralarında Frithjof Schuon ve Martin Lings'in de bulunduğu çok sayıda şahsiyeti etkilemiş bir müellif ve metafizisyen olup tasavvufun Batı'daki entelektüel muhitlerde temsili açısından önemli bir yere sahiptir. Ayrıca İnyet Han gibi universalist bir yaklaşım sergileyerek İslam'ın zahirî yönünü dışarıda bırakmak yerine tahkik için tasavvufun İslam'da içkin bir yön olduğuna dikkat çekmiştir (Dickson, 2015, s. 207). Guénon ve etkilediği diğer mütefekkirlerin 1900'lerden itibaren sufiliğin Batı'daki seyrine bir canlılık kattıkları söylenebilir.

1950'li Yıllar-Soğuk Savaş ve Sonrası

Tasavvuf tarihine ilişkin yakın tarihli bazı çalışmalarda, 1940'lar ve 50'lerde bir taraftan geçerliliğini yitirmiş toplumsal bir harekete indirgenerek neredeyse bir nostalji mesabesinde görülen sufiliğin diğer taraftan ortadan kaybolmak şöyle dursun daha önce görülmemiş bir seviyede bir canlanma yaşadığı dile getirilmektedir (Baldick, 2012, s. 153). Ne var ki İslam dünyasında bu canlanışın görmezden gelindiği ve İslam düşüncesinin bir tür gerileme sebebi olarak özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında göreve gelen seküler yönetimler ve çevrelerde tarikatların hedef tahtasına oturtulduğuna tanık olunmaktadır (Sirriyeh, 2013, s. 140-141). Böylesi bir bakış açısının Müslüman belgelerdeki yansıması, Batı'nın "gelişmişlik" standartlarını benimseyen ve ülkelerindeki geleneksel dinî organizasyonların varlığını "ilerleme"ye engel addeden kimselerde pek farklı görünmemektedir. 1950'li yıllara mührünü vuran böylesi algıların ardından, özellikle akademik çalışmalarda genelde tasavvuf ve özeldetasavvufi müesseseler olarak tarikatların sosyal hayat, siyaset vb. bağlamların yanı sıra talimleriyle birlikte ele alındığı ve müntesipleri arasında bir entegrasyona ilave ten müntesip olmayanları da kapsayacak kültürel bir aktarım vasıtası

olarak incelendikleri çalışmalar söz konusudur. Bunlara ilaveten, Batı'daki Müslüman gruplar arasında tasavvufun oldukça büyük bir nüfuza sahip olduğu yapılan saha çalışmalarıyla da ortaya konmaktadır. Tarikatların gözle görünür bir büyüme kaydedişi, Batı'daki Müslüman topluluklarda özellikle de yeni ihtida edenler ekseninde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tasavvuf, 1960'lı yıllarda Avrupa ülkelerinde ilgi odağı haline gelmiş ve tasavvuf yoluyla İslam'la müşerref olanların sayısı artmıştır. İslam ülkelerinde ise yönetsel bazı engeller, tasavvufi hareketlerin Batı'da olduğu kadar aleniyet kazanamamasına sebep olmuştur (Nielsen, 2003, s. 44). Keza Anadolu'daki tasavvufi hayat da tasavvufi müesseselerin yasaklı oluşu nedeniyle Cumhuriyet sonrası dönemde seyirlerini yeterli seviyede ilerletememiştir.

1960'lardan itibaren İngiltere'de Güney Asyalılar, Fransa'da Kuzey Afrikalılar -özellikle Cezayirli- ve Almanya'da Türklerin çoğunluğu oluşturduğu Müslüman nüfus, dinî hayat tarzları ve kültürel motifleri muhafaza ederek ikinci ve üçüncü kuşakların hem içinde bulunulan topluma etkin bir biçimde entegre edilmesini hem de ailevi kültürlerdeki İslamî ağırlıkla Avrupa'da belirgin bir İslamî anlayışın oluşmasını sağlamışlardır. Kuzey Afrika ve Doğu'daki Müslüman beldelerden gelen bu gruplara ilaveten, Avrupa ülkelerinde dikkat çekici bir ihtida oranıyla karşılaşırız. Söz konusu mühtedilerin daha öncesinde köklü bir eğitim almış olup kendi toplumlarındaki dinî ve kültürel hayatın yanı sıra İslam ve İslam kültürüne yönelik aşinalıkları, onları Batı'daki Müslümanların sözcüleri konumuna yerleştirmiştir. Batı'daki İslamî hayat tarzında önemli bir etkiye sahip bu ihtidaların arka planına ilişkin hazırlanan çalışmalarda, tasavvufun belli bir çekim alanı oluşturduğu açıktır (Westerlund, 2004, ss. 13-14). Konumuz gereği Avrupa ve Amerika'daki tasavvuf algısı ve tasavvufi hareketlere odaklandığımızdan, Batı ülkelerindeki Müslüman nüfustan çok tasavvufi yönelimlerin üzerinde durulacaktır.

Avrupa'da Tasavvuf ya da Avrupâî Tasavvuf

Harita üzerinde görülen uzaklığa rağmen 1960'lı yıllardan itibaren Türkler ve Araplar gibi farklı milletlerden oluşan toplulukların büyük gruplar halinde Avrupa ülkelerine intikaliyle maneviyat arayışındaki Batılılar tasavvuf ile etkileşimini arttırmıştır. İslam ülkelerinden şeyhlerin yeni topraklarda müstakbel müntesiplerini kuşatacak denli cazip söylemler geliştirmeleri de tasavvufa yönelik teveccühü besleyen bir faktördür. Nakşibendî şeyhi Nazım el-Kıbrısî ve Cezayirli Şâzelî şeyhi Ahmed el-Alevî'nin Avrupa'da çok sayıda bağlılarının oluşu bu şekilde izah bulabilir. Afrika'nın farklı birçok bölgesinden intikal eden Kâdiriyye, Ticâniyye, Müridiyye, Ahmediyye'nin yanı sıra özellikle Avrupalıları cezbeden bir tarik olarak Şâzeliyye ve alt kolları da Avrupa tasavvufunda önemli bir yere sahiptir. Şâzeliyye'nin Darkâviyye ve Aleviyye kolları, özellikle entelektüeller arasında rağbet görmüştür. 20. yüzyıl başlarında başta Fransa ve İngiltere olmak üzere Aleviyye'ye mensup olanlar çok sayıda *zâviye* tesis etmişlerdir.

Avrupa ülkelerinde sufiliği benimseyenlerin çoğunluğu İslamî bir hüviyete sahiptir. Bununla birlikte, İslamî bir arka plana sahip olup sekülerleşenler yanında “evrensel” (üniversalist) yönelimli bir tarz benimseyenler de bulunmaktadır. Müslüman ülkelerden gelenler tarafından takdim edilen ana tarikatlar söz konusu olduğu gibi Avrupa ülkelerinde tesis olunan alt kollara da tanık oluruz. Avrupa'da yaşayan Türkler arasında Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Bektâşiyye tarikleri öne çıkarken Orta Asyalıların çoğunlukla Rifâiyye ve Çiştîyye'ye müntesip oldukları görülür. Ayrıca Avrupa'daki Asya kökenli göçmenler arasında Desûkîlerin varlığından da söz edilmektedir (Westerlund, 2004, ss. 17-19). Bununla birlikte, her bir Avrupa ülkesinde sufiliğin gelişimi ve mevcut durumunu ayrıntılı bir biçimde almak mümkün görünmese bile burada en azından öne çıkan bazı örnekler bağlamında genel bir çerçeve sunulabilir. Bazı think-tank kuruluşları tarafından Avrupa ve Amerika'da İslam'ın son zamanlardaki yayılışı bağlamında yapılan araştırmalarda, tasavvufun küresel çapta müntesip halkalarına şahsi

ve hissî tecrübelerle vurgu yoluyla ulaşır sema ve musiki meclislerini de kapsayan yeni ifade biçimleriyle Afrika, Asya ve Avrupa'da İslam'ın yayılışına katkı sağladığı dile getirilmektedir. Böylece Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Şâzeliyye gibi tarikler, 1960'lardan itibaren Asya, Afrika ve Ortadoğu'dan Avrupa'ya topluluklar halinde göçmenlerle ulaşarak birçok Avrupa ülkesinde sayıları gittikçe artan Müslüman topluluğun sosyal yapılarına entegre olabilmişlerdir (Center, 2010).

Avrupa'da tasavvufa olan seyrirde, yoğun okumalar neticesinde bağlanmanın gerçekleştiği entelektüel muhitte Fransız asıllı Müslüman mütefekkir René Guénon'un etkisi oldukça büyüktür. İslam ve tasavvufun o dönemde Batı'ya hâkim olan manevi krize “panzehir” olarak benimsenişi, Guénon gibi Batı'nın mevcut duruma yönelik eleştiri getirenler “inisiyasyon” a yönelik ısrarlarıyla kimi durumlarda tesadüfen olsa da belli bir okur kitlesine ulaşabilmişlerdir. Bu anlayış bağlamında öne çıkan başlıca şahsiyetlerden biri de Şâzelî-Alevî bir silsileden gelen Frithjof Schuon'dur (Chittick, 1995, s. 108). René Guénon ve Frithjof Schuon gibi Şâzelîlerin yanı sıra 1990'lı yıllarda Amerikan asıllı Nuh Ha Mim Keller'ın bağlıları dikkat çeker. Özellikle ikinci ve üçüncü kuşak Müslümanlarla birlikte yeni ihtida edenler arasında da takipçileri bulunan Keller, Batı'da yaşayanlar için hazırladığı İslamî eğitim programlarıyla da tanınmaktadır. René Guénon'un ihtidasına vesile olan Ivan Aguéli de tasavvufun Avrupa'daki gelişimi bakımından öne çıkan bir şahsiyettir. Guénon'la birlikte özellikle İbnü'l-Arabî'nin referans noktasını teşkil ettiği metafizik neşeli bir tasavvufi bakış açısı, daha sonra Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings, Michel Valsan, Gai Eaton gibi sonraki dönemde tasavvufun entelektüel halkalarda yayılışını kolaylaştıran bir damarın harekete geçtiği görülür. İlerleyen dönemde Frithjof Schuon'un manevi bir işaretle tesis ettiği Şâzelî-Meryemî kolu, Avrupa ve Amerika'da ihtidalar ve metafizik yoğunluklu bir tasavvuf anlayışının neşvünema bulmasına katkıda bulunmuştur.

Tasavvufi hayat tarzının neşvünema bulduğu Türkiye, Malezya ve Kuzey Afrika ülkeleri dâhil birçok yöreden gelenlerin gerek kendi toplulukları gerekse bir araya gelerek bir cemiyet çatısı altında sufiyane

bir hayat tarzı sürdürdükleri ülkelerden birisi İngiltere'dir. Böylesi bir yoğunluk bağlamında İngiltere'de öne çıkan İslamî ifade biçiminin esasen tasavvufi neşenin ağır bastığı geleneksel bir dini anlayış içerdiği söylenebilir (Geaves, 2009, s. 97). Göçlerle gelenlere ilaveten İngiltere'de ihtida edenlerin sayısı azımsanamayacak denli fazladır. İngiltere'deki bu gruplar arasında tasavvufi neşenin etkisiyle ihtida edenlerin faaliyetleri, gelecekteki ihtidalar için birer rol model olmuşlardır. Örneğin Ian Dallas'ın (Abdülkadir es-Sufi) 1976'da İngiltere Norwich'te tesis ettiği Müslüman Köyü (Muslim Village), Batı'da mikro düzeyde de olsa İslamî bir muhit oluşturma girişimi olarak görülebilir. 10 yıl kadar süren bu projede, modernitenin sınırlılıkları aşılarak geleneksel bir muhit oluşturulmak istenmiştir. Abdulkadir es-Sufi'nin dünyadaki Müslüman toplumların bir bölümüne sinen Batı kültürünün olumsuz niteliklerine bir yergi olarak konumlanan "Murabitûn" hareketinde (Westerlund, 2004, s. 22), grup içi bazı anlaşmazlıklar nedeniyle ayrışmalar vuku bulur (Hermansen, 2009, s. 35).

1980'ler ve 1990'ların başında İngiltere'de Nakşibendî-Hakkanî kolunun yanı sıra ve tasavvufi hayat tarzının hâkim olduğu Güney Asya kökenli bazı kollar da önemli bir konumdadır. 1960 ve 1970'lerde kendi inançları ve dünya görüşleriyle birlikte bu topraklara gelen Güney Asyalılar arasında Berelvîler de bulunmaktadır (Geaves, 2009, ss. 65-66). İngiltere'deki mühtediler arasında yaygın olan Hakkânîliğin (Nielsen, 2016, s. 47) amel ve itikat konusundaki açıklık ve esnekliği, 1980'lerden itibaren birçok Avrupa ülkesi ve Kuzey Amerika'daki faaliyetlerini kolaylaştırıcı bir yön olarak karşımıza çıkar. Türkiye, Ortadoğu ülkeleri, Hindistan ve Güneydoğu Asya ülkelerinde çok sayıda müntesibi olan bu Nakşî kolu, bahsi geçen ülkelerde tesis ettikleri merkezleri başarılı bir ağ ile entegre ederek kolun sosyal faaliyetleri ve tasavvufi misyonunu organize bir şekilde sürdürmektedirler. Kolun müessisi Nazım el-Kıbrısı'nın Suriye ve Lübnan'da geçen ilk yıllarda geçerli olan bakış açısı, kolun dünyanın dört bir yanına yayılışından sonra bile değişikliğe uğramamıştır (Weismann, 2007, s. 167-168). İngiltere'de Nakşîler ve Kâdirîler, Müslüman toplulukların kültürlerinde içkin durumdadırlar.

Ne var ki tarikatların tek bir etnisite tarafından benimsenmediği de ifade edilmek durumundadır. Örneğin Nakşibendîler, özellikle Şeyh Nâzım el-Kıbrısî'nin müessisi olduğu Hakkâniyye kolu (Duderija, Adis ve Rane, 2019, s. 39-40), farklı etnik ve sosyal kökene sahip Müslümanlar arasında faaliyetlerini sürdürmektedirler. Batıda sufilik vesilesiyle vuku bulan ihtidalarda, önceki dinlerde yer alan meditasyon gibi uygulamaların tasavvufi uygulamalarla olan benzeşimlerin kolaylaştırıcı birer unsur oldukları ifade edilmektedir (Köse, 1996, s. 146).

Sufiyane hayat tarzının belirleyici bir konumda olduğu diğer bir ülke Fransa'dır. Fransa'da yaşayan Kuzey Afrikalılar arasında Ticânîler, Şâzelîler ve Müridîler öne çıkar. Müslüman nüfus arasında sufilerin öne çıktığı ülkelerden birisi de Almanya'dır. 1950'ler ve 1960'larda Türkler büyük gruplar halinde gelmeden önce genç entelektüeller arasında uluslararası bir karakter taşıyan sufi grupların varlığından söz edilmektedir. Başlarda Hazret İna'yet Han'ın etkisi gözlemlenirken, Mısırlı Salah Eid'in çeşitli sufi grupları bir araya getirmesiyle Mevleviyye ve Rifâiyye (Öksüzöğlü, 2019, s. 85) gibi tarikler de bir yer bulur. Daha sonra Türkiye menşeli tarikler ağırlık kazanmakta ve (Nielsen, 2016, s. 30) Türkler arasında tasavvufi hayat tarzının hassaten önemli bir yeri olduğu dile getirilmektedir (Rohe, 2008, s. 50).

İskandinav ülkelerinde sufilerin konumu ise ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. İskandinav ülkeleri ile İslam dünyası arasında bir irtibatın tesisi, 17. yüzyıl sonlarında İsveç ve Osmanlı arasında bir yakınlıkla pekişmiştir. 18. yüzyılda İsveç ve Osmanlı imparatorlukları nüfuz kaybına uğrarken Rus İmparatorluğu yükselişe geçer. İsveç ve Osmanlı arasında ittifak kurulup İsveç Kralı 12. Carl (Demirbaş Şarl) 1709'dan 1714'e kadar Osmanlı himayesinde hayatını sürdürürken, İsveç'in İslam dünyasına yönelik ilgisi de pekişir. Bu esnada İsveç'teki akademilerde İslam'la alakalı çok sayıda çalışma yapılır ve önde gelen din psikologları, tasavvufa ilgi duymaya başlarlar. 19. yüzyıl sonlarında Gustaf Noring ve sanatçı Ivan Aguéli gibi mühtedilerin yirminci yüzyıl başlarında diğer İsveçliler gibi tasavvuf geleneğine büyük bir teveccüh gösterdikleri görülmektedir. Avrupa'da tasavvuf dendiğinde ilk

akla gelen isimlerden birisi olan İsviçreli ressam Ivan Aguéli (ö. 1917), anarşist kimliğiyle öne çıkan bir aktivist olduğu dönemlerde, Mısır'da Şazeliyyeye intisap eder. Aguéli'nin kendi ihtidası ve intisabı yanında tasavvufun Batı'daki seyri açısından katkıda bulunduğu diğer bir husus ise Fransız asıllı mütefekkir René Guénon'un bir Şazelî şeyhi olan Abdurrahman Aliş (Îlîş) el-Kebîr'e intisabına vesile olmasıdır (Küçük, 2003, s. 129). 1925'te İnayet Han da İsveç'e gelmiş ve Han'ın talimleri özellikle orta-üst sınıf hanımlar arasında ilgiyle karşılanmıştır (Roald, 2004, ss. 27-28).

Farklı ülkelerden gelen göçmenler arasında tarikatlar da çeşitlilik arz eder. Sözgelimi, Norveç'te Pakistan kökenli Müslümanlar arasında yaygın olan bu tarikatlardan Çiştî ve Kadirîlerin yanı sıra Nakşibendîler de göze çarpmaktadır. Batı Afrika kökenli Müslümanlar arasında ise Kâdirîler ve Ticânîler yer alırken İran menşeli Nimetullahîlerin Oslo'da küçük bir *hankâh* tesis ederek (Vogt, 2002, ss. 94-95) bir araya geldikleri dile getirilmektedir. Danimarka'da ise özellikle 1980'li yıllarda artış gösteren ihtidalarda İngiliz asıllı Ian Dallas'ın (Abdülkadir es-Sufi) takipçileri dikkat çekmektedir. İsveç ve Danimarka'da tasavvufa ilgi duyanların mutedil bir tasavvufi anlayışı benimsedikleri aktarılmaktadır. Eric Hermelin'inkiler gibi tasavvufi eser tercümeleri, klasik tasavvufi eserlerle olan irtibatı kolaylaştırır niteliktedirler. Danimarka'da 1970'ler ve 1980'ler arasında Abdülkadir es-Sufi'nin bağlılarından Omar Louborg'un tasavvuf ile alakalı çalışmaları da ayrıca önemlidir. Norveç'te ise ihtidaların ardından tasavvufa olan ilginin Danimarka'ya oranla daha az olduğu ifade edilmektedir (Roald, 2004, ss. 134-145).

Avrupa'da gündemde olan düşünce ve akımların Amerika'ya intikali eş zamanlı olarak gerçekleştiği malumdur. Söz konusu sufilik olduğunda hem Avrupa'dan bir intikal hem de doğrudan Amerika'ya göçler ve bizzat Amerika'da gerçekleşen ihtidalar bir bütün olarak dikkate alınması gerekir.

Amerika'da Müslümanlar ve Tasavvuf

Amerika'ya İslam'ın ulaşması, güncel bazı çalışmalarda dile getirildiğinin aksine yeni bir olgu değildir. Kıtanın Kolomb tarafından keşfinden önce bile adaya ayak basanların olduğu gün geçtikçe yeni çalışmalarla da desteklenen bir husustur. Kolomb ve benzeri kâşif ve tüccarların gemilerle taşıdıkları ve çoğu İber yarımadasından getirilen “moriskolar”ın ve Afrika kökenli kölelerin hayat hikâyeleri, aynı zamanda bu yeni muhitte bir Müslüman olmanın tarihidir. Mustafa Zemmûrî, Ayuba Suleiman Diallo, Bubacar (Ebubekir) Bullaly (Bilâlî) gibi Amerika'da Müslümanların yaşadıklarına ışık tutabilecek isimler, yeni araştırmalarla gün yüzüne çıkmaktadır (Diouf, 2013, s. 211-212; Smith, 1999, s. 50). Bununla birlikte Amerika'da tasavvufi bir hayat tarzı sürme konusunda kimliklerin çatışması, ayrışması ya da birleşmesi gibi farklı tecrübelerden bahsedebilir.

Amerikan toplumu ve kültürü tarafından yönetilen eleştiriler ve sonuçta bir içine kapanış, dinî ve kültürel hususiyetlerden beslenen farklı bir kimliğin bizzat Amerikan toplumuna iştirakle birlikte Amerika'daki İslamî hayat ile paralel olarak “tasavvufun Amerikalılaştırılması” ya da “sufi” ve “Amerikan” kimliklerinin birleştirilmesi gibi neticeler doğurmuştur (Dressler, 2009, ss. 80-81). Böylece 20. yüzyıl genelinde sufilik, İslam dünyasında temsil edilen geleneksel tarzlardan farklı olarak Amerika'da “Yeni Dini Hareketler” bağlamında ele alınabilecek bir husus haline gelir. İlerleyen yıllarda İslam ülkelerinden hayat tarzlarında sufilik mayası taşıyan göçmenlerin gelişiyile birlikte, gitgide daha geleneksel bir tasavvuf ve tarikat anlayışına vurguda bulunulması göze çarpmaktadır. Çeşitli sebeplerle göç eden bu kişilerden bir bölümü, klasik tasavvuf taliminin ardından bizzat tarikatlarının *pîr*lerinin tavsiyeleriyle Amerika ve Avrupa'ya giderek asli bir tasavvufi anlayışı aktarma gayretinde olmuşlardır. Yeni gelenen bu topraklarda, diğer Müslüman grupların meşgul oldukları sosyal ve siyasi meselelerden ziyade gerek kendi tariklerinin adabı yanında bir bütün olarak tasavvufi terbiyeye dönük faaliyetlerde de bulunmaktadırlar (Smith,

2002, ss. 13-14). Dolayısıyla Amerika'da mevcut birçok tarikat çoğunlukla manevi meselelerle meşgul olmakta ve güncel siyasî meselelere çok ilgi duymamaktadırlar. Bu duruma istisna teşkil eden tarikatlardan birisi Nakşibendî-Hakkanîler olup Şeyh Hişam Kabbânî tarafından kurulan ISCA (Islamic Supreme Council of America) yer yer siyaset sahnesinde boy göstermektedir (Nimer, 2002, s. 170).

20. yüzyılda Amerika'da tasavvufun gelişimi ve tasavvufi faaliyetler konusunda araştırma yapanlar, üç intikal dönemi ya da “dalga”nın altını çizmektedirler. Bu dalgalardan ilki, kolonyal dönemin ardından Avrupalıların Asya ve ötesindeki Doğulu ülkelerle temasından sonra açığa çıkan Doğu Hikmeti'ne yönelik bir ilgi ile anılır. Bahsi geçen kültürlerle temas, bir “öteki” olarak addedilen Doğu'nun aslında çoktandır eksikliği hissedilen maneviyata olan susuzluğu gidermede bir çözüm sunabileceği fikrinin doğuşuna da neden olmuştur. İlk etapta manevi buhrana bir çözüm olabileceği düşünülen fikir ve eserler sahih olup olmamalarına bakılmaksızın nakledilmeye başlar. Sözü edilen ilk dalganın en önemli temsilcisi, düşünceleri *Advaita Vedanta* ve tasavvuftaki *vahdet-i vücûd*'un bir terkibi olan İnayet Han'dır (Webb, 2006, s. 86).

1960'larda Amerika'da tasavvufa yönelik ilgiye belirgin bir artış gözlemlenirken, İnayet Han'ın oğlu Vilayet Han Sufi Order'ın riyasetini üstlenir. Eğitimini Avrupa'da tamamlamış ve klasik bir tedrisattan geçmiş Vilayet Han'ın devreye girmesiyle hareket hızla büyüme kaydeder. Önceleri harekette öğretiler üzerine yoğunlaşma öne çıkarken artık eğitim, sosyal hizmetler, seminerler, atölyeler ve resitaller gibi çeşitli alanlara doğru genişleme gerçekleşmiştir (Smith, 1999, s. 70). Günümüzde hareketin başında hem talim hem de telifâtla meşgul olan İnayet Han'ın torunu Pir Zia Han bulunmaktadır. Bu vazife kendisine 2000 yılında Yeni Delhi'de bir merasimle tevdi edilmiştir (Dickson, 2015, s. 99).

Amerika'ya intikalde ikinci dalga olarak tarif edilen 1960-1970 arası dönemde, Vietnam Savaşı gibi gelişmeler toplumda infiale yol açmış ve çeşitli sosyal dalgalanmalar görülmüştür. Çokkültürlülük gibi kavramların hayat tarzına da yansıdığı bu yıllar, soğuk savaş sonrası

“baby-boomer” olarak tarif edilen kuşakta savrulmalar ve arayışlarla anılmaktadır. İnayet Han’ın hareketi gibi universalist mistik anlayışlar geçerliliklerini korurken, Amerika’daki sufi gruplarda teosofi ve Hint mistisizmi yanında zen ve yoga da belli bir karşılık bulmaktadır. 1965’te yeni Göçmen Yasası’nın devreye girmesiyle Amerika’ya gelen göçmen sayısında hızlı bir artış gerçekleşir. Yasa ile farklı milletlerden belli bir eğitim seviyesine sahip göçmenlerin gelmesi, ülkedeki Müslüman nüfusta da karşılık bulmuştur. Bu yeni durum sonucunda ülkedeki birinci ve ikinci Müslüman nesil yanında mühtedilerin de dâhil olduğu cemiyetler ve birer eğitim ve sosyalleşme mekânı olarak camilerin sayısı da artar. Bir zamanlar üstü örtülü ya da yabancı bir iklimde adaptasyona uğrayarak gelenekle daha az irtibatlı bir hayat tarzı olarak muhafaza edilmeye çalışılan sufilik, artık geleneksel ve entelektüel söylemlerle ifade bulabilecek bir sürece girer.

Tasavvufun Amerika’ya intikalinde üçüncü dalga olarak tarif edilen 1970’li yıllarda, İnayet Han’dan sonra müstakil şahsiyetler yanında Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği ülkelere gelenler de Amerika’da tasavvufun yayılışına katkıda bulunmuşlardır. Mevlevîler, Rufâîler ve Bektâşîlerin aralarında bulunduğu tarikler Amerika’da faaliyet alanı bulurlarken özellikle Kâdirî şeyhi (Hamilton, 2007, s. 41) Bawa Muhaiyaddeen (Baba Muhyiddin; ö. 1986), Şâzelî-Meryemî kolunun müessisi Frithjof Schuon (ö. 1998), Halvetî Cerrahî şeyhi Muzaffer Ozak, Nakşî- Hakkânî kolunun müessisi Şeyh Nazım’ın takipçilerinin yer aldığı faaliyetler ana akım sufiliğin tanınmasına yardımcı olmuştur (Sorgenfrei, 2013, s. 45).

Sri Lankalı Kâdirî şeyhi Bawa Muhaiyaddeen’in (Baba Muhyiddin; ö. 1986) hareketi (fellowship) önemli bir takipçi kitlesine sahip olmuştur. Asıl ismi Muhammed Rahîm olan Baba Muhyiddin, Sri Lankalı olup 1940’larda Sri Lanka’nın güneydoğusunda yer alan bir ormanda Tamil Hindu hacılardan oluşan bir gruba ders vermeye başlamıştır. Hindu *puranalar* ve *Upanişadlardan* hikâyelerin yanı sıra peygamber kıssaları ve kudsi hadislerin de aktarıldığı bu derslerin ardından Jaffna’da bir *aşram* tesis ettiği ve daha sonra Columbo bölgesinden Müslüman

öğrencileri de kabul etmeye başladığı aktarılmaktadır. 1955'te Jaffna'da temelini attığı cami ancak 1960'larda tamamlanır. Diğer inançlardan taliplerin de kabul edildiği bu hareket, 1967'de tasavvufla alakalı çalışmaların yapıldığı "Serendib Sufi Study Circle" isimli bir halkaya dönüşür. Kendisiyle 1969'dan itibaren mektuplaşan Amerikalı bir hanımın ricası üzerine 1971'de Amerika'ya gelerek çoğunluğu "hippi"lerden oluşan Amerikalı taliplere ders vermeye başlar. İlk kendisine tabi olanlar tarafından bir "guru" olarak nitelendirilen Baba Muhyiddin, Philadelphia'da başlayan ve kendilerine *Bawa Muhaiyaddeen Fellowship* ismini veren bu küçük halkadaki genç taliplerle günde iki ya da üç defa sohbet etmeye başlar. Bağlılarına sürekli olarak Allah'ı anma tavsiyesinde bulunsa da onlar henüz kendilerine anlatılan bu hususları İslam ile ilişkilendirmemektedirler (Bowen, 2017, s. 616). 1976 yazında Baba çoktandır vurguda bulunduğu zikir sohbetini abdest almak, niyet etmek, Kur'an kıraati, Kelime-i Tevhid'in ikrârı, selamlaşma gibi İslamî uygulamalarla birlikte vazeder (Dickson, 2015, s. 94-96). Tedricen İslam'ın ve tasavvufun inceliklerini aktarmaya başlayan Bawa (İdrissi, 2013, s. 122), 1981'de bir imam tayin ederek takipçilerinden vakit namazlarını eda etmelerini ister. Usûl ve erkânına özellikle dikkat edilmesini isteyen Baba, hareket dışından gelen cemaati kucaklayıcı bir tavır benimsemiştir (Webb, 2006, s. 95). Namaza olan bu vurgunun ardından takipçilerden yalnızca küçük bir grup ayrılmış, çoğunluk Baba'ya tabi olmuştur. Cami 1986'da tamamlanırken, Kadirî neşesi belirgin olmaya başlamış (W. R. Dickson, 2015) ve takipçilere sabır, şükür, tevekkül (Muhaiyaddeen, 2007, s. 18), zahir, bâtın ve insân-ı kâmil (Xavier, 2018, s. 189-191) gibi sufi temalar daha geleneksel şekliyle talim edilmeye başlanmıştır. Hatta caminin yer aldığı binanın ön tarafına "Kadirî" yazılı bir tabela konmasını isteyen Baba, insanların kendilerinin meşrebiyle alakalı bilgi sahibi olmalarını murat ettiği aktarılır. Baba Muhyiddin'in vefatının ardından türbesinin inşa edildiği bu alanda bir mezarlık yer almakta olup gurbet addedilen bu topraklar da neredeyse bir vatan hissiyle vefat eden Müslümanların defnedileceği bir mekân işlevi görmektedir.

1980 sonrası dönemde Amerika'da geleneksel anlamda sufilik dendiğinde akla ilk gelecek kişilerden birisi merhum Muzaffer Ozak Efendi'dir (1914-1993). İstanbul'da imamlık vazifesine ilaveten Beyazıt Sahaflar Çarşısı'ndaki mütevazı dükkânında yurt içinden ve yurt dışından arayış içinde olan çok sayıda kişi kendisini ziyaret etmiş, tasavvufun riyaset ve amelî yönlerine dair sohbetlerinden istifade etmişlerdir. İslam'ın zahirî ve bâtını yönlerinin ayrılmaz bir bütün olduğu geleneksel bir bakış açısına sahip Muzaffer Ozak, Osmanlı tasavvuf kültürü ve adabının günümüze intikalinde de önemli bir rol üstlenmiştir. Halvetiyye'nin Cerrâhiyye kolunu Amerika'da takdim için (Hermansen, 2004, s. 55) yolculuklarda bulunan Muzaffer Efendi, çeşitli radyo programları ve söyleşilere katılarak Amerika'daki Müslümanlar arasında sülûkun inceliklerinin anlaşılması için yoğun gayret sarf etmiştir. Bu ziyaretleri esnasında kendisine mihmandarlık eden Tosun Bekir Bayraktaroğlu (Şeyh Tosun Efendi), daha sonra tarikin Amerika'daki faaliyetlerine öncülük etmiştir (Rausch, 2009, ss. 161-162). "Aşkî" mahlasıyla tanınan Muzaffer Ozak, birinci elden bir tasavvufi talim sunması bakımından Amerika'daki tasavvufi canlanışa önemli katkı sağlamıştır. Merhum Şeyh Tosun'un riyaset ettiği grubun yanı sıra "ben-ötesi" çalışmalarıyla tanınan Robert (Râgıp) Frager (Dickson, 2015, s. 108) da Amerika'da Halvetî-Cerrâhî kolunu temsilen faaliyet yürütmektedir. Yalnızca Amerika'da değil ayrıca Arjantin ve Avustralya'da (Velcamp, 2002, s. 288) da Cerrâhilik, geleneksel tasavvufi usûl ve erkânın tanıtımını açısından günümüzde önemli bir yere sahiptir.

Bu süreçte oldukça etkili şahsiyetlerden birisi de Frithjof Schuon'dur (Koltaş, 2018, ss. 138-142). 1907'de İsviçre'nin Basel şehrinde edebiyat ve sanatla iç içe bir ailede dünyaya gelen Frithjof Schuon, ilk eğitimi ni Basel'de almış olup daha sonra bir ömür yanında olacak Titus (Sidi İbrahim İzzeddin) Burckhardt ile okul arkadaşlarıdır. Babasının ölümüyle ailesini alarak Fransa'ya giderek ailesinin geçimini temin etmek için tasarımı uğraşan Schuon, askerlik görevini tamamladıktan sonra Paris Camii'nde Arapça dersleri almaya başlar. Küçüklüğünden itibaren geleneksel sanata olan ilgisi, İslam dünyasıyla da bir irtibat

noktası olmuştur. Böylece 1932'de İslam dünyası ile ilk teması, Cezayir'e gidişiyile gerçekleşir. Cezayir'de Şazeli şeyhi Ahmed el-Alevî ile tanışır. Batı'da birçok ihtidaya vesile olmuş Şeyh el-Alevî ile bu karşılaşma, Schuon'un maneviyat arayışında bir dönüm noktasıdır. 1932'de Cezayir'e ikinci defa yolculukta bulunan Schuon, Ahmed el-Alevî'ye intisap ederek İsâ Nûreddin ismini alır. 1935 yılında kendisine Batı'da Darkavî kolunu takdim etmek üzere mukaddemlik icâzeti verilir. Basel'e dönünce 1936'da kendi zaviyesini tesis eder ve çok sayıda Batılıya tasavvuf yolunu tanıtmaya başlar. İki yıl sonra çoktandır mektuplaştığı Guénon'u Kahire'de ziyaret eden Schuon, artık yoğun bir biçimde telifâtla meşgul olur. Manevi bir işaretin ardından Meryemiyye kolunu (Ohlander, 2010, s. 361) tesis ettikten sonra uzun yolculuklarda bulunur. Bozulmamış geleneklere olan ilgisi nedeniyle Kızılderililere ayrı bir önem veren Frithjof Schuon, 1963'te bir Sioux kabilesini ziyaret için Dakota'ya gitmiş, 1980 yılında ise kalıcı olarak Bloomington'a yerleşmiştir. Amerika'da tasavvuf ve metafizik üzerine yazılar yazan Schuon'un tesis ettiği Meryemî kolu (Hermansen, 2009, s. 34), bilhassa genç entelektüelleri kendisine çekmiştir. Martin Lings, Titus Burckhardt ve yaşayan büyük Müslüman ilim adamlarından Seyyid Hüseyin Nasr dâhil çok sayıda takipçisi olan Schuon 1998'de vefat eder. Guénon gibi geleneğe vurguda bulunan Schuon, zahir ve bâtının bir kumaşın iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz olduğuna, insanın varlık sebebinin Hakk'ı bilmek olduğuna, marifet ve tevekkülün yanı sıra vahyin merkeziliğine olan vurgusuyla geleneksel anlamda bir tarik anlayışına sahip (Dickson vd., 2019, ss. 145-146) bir sufi olup eserleri ve talebeleri ile hem Batı'da hem de İslam dünyasında son dönem İslam düşüncesini ziyadesiyle etkilemiştir.

1990'lardan itibaren Amerika'daki Müslümanların dinî ihtiyaçlarının karşılanmasına katkıda bulunmak üzere Şeyh Nâzım el-Kıbrısî tarafından görevlendirilen damadı Şeyh Hişâm Kabbânî (Damrel, 2006, s. 117), Hakkâniliğin diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Amerika'da hem eğitim hem de siyasi açıdan (Nielsen, 2003, s. 45-46) etkin hâle gelmesine katkıda bulunmuştur. Amerika'da kimi çevrelerde tasavvuf

karşıtı söylemin etkisiz kılınması için çaba sarf eden Kabbânî (Koltaş, 2018, s. 188) sosyal ağlar ve yayınlar vasıtasıyla kola mensup diğer merkezlerin eş zamanlı olarak çalışmalarını mümkün hale getirmeye özen göstererek Amerika'da sufiliğin yayılışında dikkat çekici bir konumda yer almıştır.

Buraya kadar Avrupa ülkeleri ve Amerika'da sufiliğin intikali ve gelişimine dair ana hatlarıyla aktarılan hususlar dışında geleneksel tasavvufi müesseseler olan tarikler ile neo-sufilik adı verilen oluşumlar arasındaki ilişkilere değinmek gerekmektedir. Bazı durumlarda neo-sufi hareketlerde umduğunu bulamayan taliplerin bir tarik ile karşılaşmalarının ardından sufiliğe bakış açılarında bir değişim de gözlemlenmektedir. Bazı durumlarda ise zahîr ya da şeriat vurgusunun öne çıkması nedeniyle önceki hayat tarzından tevarüs edilen sınırlamalar nedeniyle mistik karakterli eklektik oluşumlarda karar kılınabilmektedir. Geçtiğimiz yüzyıl başlarından itibaren zen ve yoga gibi Doğulu mistik doktrin ve uygulamalar ile Enneagram gibi belli bir mistik arka plana sahip popüler yöntemlere olan yönelimin ardında, tek boyutlu değil çok katmanlı arayışların var olduğu dile getirilebilir. Manevi bir buhran yaşandığı açık olup söz konusu buhranın aşılmasına dönük bireysel arayışlar olduğu gibi teosofik hareketlerde gözlemlendiği üzere gruplardan müteşekkil yapılanmalar da mevcuttur. Gerek entelektüel gerekse popüler seviyede takdim edilen neo-sufilik ya da Yeni Çağ sufiliği, her geçen gün farklı bir biçim alan iletişim araçlarını kullanabilme kapasitesiyle düşünüldenden daha hızlı bir yayılım elde edebilmiştir. Etkisini asla kaybetmeyen kitap ve dergilerin yanı sıra aynı hareketin farklı ülkelerdeki şubelerini birbirine bağlayan ağlarla coğrafi mesafenin üstesinden gelinebilmektedir. Bahsi geçen iletişim vasıtalarına ilaveten konserler, umuma açık anma programları, konferanslar ve radyo programları da en azından bu hareketlerce öngörülen düşünce ve uygulamalara yönelik belli bir farkındalık oluşmasını kolaylaştırır niteliktedirler. Günümüz şartları göz önüne alındığında, neşriyattan daha hızlı bir intikal vasıtası olarak film ve dizi filmlerin kitleleri etkileme gücü inanılmazdır. Her ne kadar yüzeysel ve doğrudan bir

yaklaşım la film ve dizi filmleri salt tanıtım vasıtalarına indirgemek yanıltıcı olabilse de senaristler, yönetmenler ve yapımcıların -piyasa kaygıları bir yana- benimsemiş oldukları inanç ve kültür unsurlarını izleyicilere aktarmaları tabii bir netice olarak karşımıza çıkar. Bir apo loji ve manifesto olarak görülebilecek *The Message* ve *Lion of Desert*'ten ilhamî bir anlatım içeren Tarkovski'nin *Stalker*'ına, geleneksel ve modern karşılaştırması addedilebilecek Miyazaki'nin *Spirited Away*'inden bazı tasavvufi temalara odaklanan *Bab'Aziz'e* ve doğrudan bir hareket tanıtımı olarak *Meetings with Remarkable Men*'e kadar çok sayıda yapı m en az kitaplar ve konferanslar kadar etkili olmuşlardır. Bu noktada değ inilmesi gerekli diğ er bir tür olarak "Yeni Çağ Mistisizmi"ne uygun düşünce tarzının yansıması kabul edilebilecek kimi unsurlar içeren *Matrix*, *Lost*, *Avatar* vb. uzun ya da kısa metrajlı animasyon, film ve dizi filmler de evrensel bir mistik ve mitik yaklaşımın rağbet gördüğ ü nün birer delili olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Son yıllarda bahsi geçen popüler dizi ve filmlere de yansıyan Yeni Çağ mistisizm anlayışına (Sedgwick, 2009, ss. 186-187) bu denli ilgi gösterilmesinin bir arayıştan mı kaynaklandığı yoksa verili bir gündemin toplumların inanç yapılarına hâkim kılınması gibi bilinçli bir yönlendirme mi barındırdığı gibi konular, etraflıca incelenmek durumundadır.

Sonuç

Teşekkül döneminden günümüze İslam'ın mesajının dünyanın dört bir yanına ulaştırılması açısından başat bir görev üstlenen sufilik, ulaştığı her iklimde yeni soluk getirerek medeniyetin intikali için sürgit bir gayretin de odağı olmuştur. Orta Çağ'dan itibaren hem Doğu'daki klasik eserlerin tercüme edilişi hem de sufilerin yolun ilkelerini yayma vesilesiyle Avrupa ülkeleri ve Amerika'ya gelişleri, bir canlanmayı da beraberinde getirmiştir. Gerek İslam dünyasında gerekse seküler muhitlerde tasavvufun gerilemeye neden olduğu iddialarının aksine, ulaşılan bu yeni beldelerde gevşek yapı lı olarak tanımlanabilecek üniversalist ve eklektik anlayışları temsil eden hareketlerin yanı sıra

geleneksel tasavvufi neşeyi yansıtan tariklere mensup “dervişler” faaliyetlerini sürdürmektedirler. Bu son grubu harekete geçiren gücün savaşlar, siyasi anlaşmazlıklar ve toplumsal çalkantıların zirve noktasına ulaştığı dönemlerde bile İslam entelektüel geleneklerin kesintisiz bir biçimde faaliyetlerini devam ettirebildiği söylenebilir. Zira bu faaliyetler, temeddünün tahakkuku için zaruridirler ve herhangi bir inkıta da inananlar için vazgeçilmez olan Tevhit ülküsünden sapma anlamına gelir. Bu nedenle, İslam düşünce gelenekleri olarak ifade edebileceğimiz kelimeler, felsefe ve tasavvuf da kendilerine özgü mevzuları, meseleleri ve gayeleri açısından temeddün için muazzam gayret göstermişlerdir. Bu ilim alanları arasındaki ihtilaflardan sarfı nazar edilirse, geleneğin sonraki kuşaklara aktarımı ve sürdürülebilirliği nispeten sağlanmıştır. İslam dünyasında düşünce derinliğine de işaret eden bu yoğun gayret ve faaliyetlerin bir devamı olarak nazari ve ameli tasavvuf ya da irfanın tüm belde ve iklimlerde tanıtımı ve uygulanabilirlik kazanması yolunda atılacak adımlar da aynı gayeye matuftur.

Sufiliğin Batı'daki serüveni de böylesi bir hedefe ulaşma öyküsü olarak görülebilir. Normalde diğer beldelerde önce ihtida sonra intisap söz konusuysa Batı'daki ihtidalarda tasavvuf yolunun çekim oluşturması ve böylece intisap ile ihtidanın birleşik olması dikkat çekicidir. Gerek ihtida öyküleri gerekse tasavvufi neşriyat ve faaliyetlerden yola çıkılarak ulaşılan bu netice, ilkin bir paradoks olarak görülse bile nihai durum açısından İslamî hayat tarzının tasavvufi neşe ile birleşerek taliplerin müstakbel sâlikler olarak hayatlarına devam ettiklerinin bir göstergesidir. Bununla birlikte, tasavvuf adına ortaya konan çabalar yanında ana akım anlayış tarafından sahih olarak nitelendirilemeyecek yaklaşımlara da tanık olunmakta ve herhangi bir kontrol mekanizması ya da niyet okumasının geçerli veriler sağlayamayacağı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Yalnızca Batı'da değil Doğu'da da popüler anlayışların gölgesinde kalabilen sufilik, bir bakıma içeriden ve dışarıdan imtihanlarla yüz yüzedir. Bu da sufi gruplar ve hareketlerin tahlilini güçleştiren bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Sufiliğin Batı'daki seyrinde yalnızca teoloji ve tarihle sınırlı kalmayıp sosyoloji,

antropoloji ve psikoloji gibi sahaların dahil edilmesiyle anlaşılabilircek hususlar, bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmek ve özge bir konuma sahip sufiliğin iç dinamikleri bağlamında tetkik edilmek durumundadır. Böylece bu neşenin ihtidalarla nasıl ve ne oranda vesile olduğu anlaşılabilircektir. Yine de formel bir seyir izlemeyen ve nitel olarak ölçülemeyecek denli şahsi olan ihtidalarda tasavvufun yerini belirlerken, mühtedilerin beyânlarıyla ve bir hareketin belli bir ülke-deki faaliyet yoğunluğunun gözlemlenişiyile ancak ana hatlar ortaya konabileceği için incelenmesi gerekli birçok bileşen olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Bizi burada ilgilendiren hususlardan birisi ise Batı'da biriken muazzam tasavvuf literatüründe Anadolu'ya ilişkin tasavvufi anlayışın hak ettiği yere sahip olup olmadığıdır. Bazı araştırmacılar Osmanlı tecrübesinin etkisini üzerinden atamadığı görülen Avrupa'ya nazaran Amerika'da "Türkofobi" gibi bir endişenin bulunmayışı sebebiyle sufiliğin daha geniş kesimlere ulaşabildiğini dile getirirlerken, Orta Çağ'dan itibaren Batıda "Müslüman" olmakla özdeşleştiren "Türk" kimliğinde mündemiç tasavvufi nüvenin de husumetten payını aldığı'nın altını çizmektedirler. Dolayısıyla, Anadolu'da sufiliğin ve sufilerin gelişimi ile ortaya konan hikemî mirasın tanıtımı büyük bir önem taşımaktadır.

Herhangi bir ön yargı ve niyet okuması taşımayan bu çalışmada, mevcut şartlar dâhilinde bu hareketlerden bir bölümüne değinilmiştir. Şüphesiz tasavvufi neşeyi yansıtan farklı birçok hareket mevcut olup ihtidaların kökeninde belirleyici bir unsur olan sufiliğin varlığının bundan sonraki dönemlerde de yakından hissedileceği açıktır.

Kaynakça

- Afîfî, E.A. (2012). *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*. E. Demirli ve A. Kartal (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arberry, A.J. (1950). *Sufism-An Account of the Mystics of Islam*. Londra: Routledge.
- Baldick, J. (2012). *Mystical Islam-An Introduction to Sufism*. Londra: I.B. Tauris.
- Bennett, J. G. (1974). *Witness*. Tucson: Omen Press.
- Bjerregaard, C.H.A. (1915). *Sufism: Omar Khayyam and E. Fitzgerald*. Londra: The Sufi Publishing Society Ltd.
- Blavatsky, H.P. (1995). *The Key to Theosophy*. California: Theosophical University Press.
- Bowen, P.D. (2017). *A History of Conversion to Islam in the United States* (5. Cilt). Leiden: Brill.
- Center, P.R. (2010). *Sufi Orders*. <https://www.pewforum.org/2010/09/15/muslim-networks-and-movements-in-western-europe-sufi-orders/>
- Chittick, W.C. (1995). "Sufi Thought and Practice." J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (4. Cilt). New York: Oxford University Press.
- Çift, s. (2020). "Sûfilere Göre Sûfî-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir Mi?" T. Çift, Salih ve Karakaya (Ed.), *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri* (ss. 179–180). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Damrel, D.W. (2006). "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America." J. Malik, Jamal ve Hinnels (Ed.), *Sufism in the West*. New York: Routledge.
- Dickson, W.R. (2015). *Living Sufism in North America*. Albany: State University of New York Press.
- Dickson, W.R. vd. (Ed.). (2019). "Disordering and Reordering Sufism-North American Sufi Teachers and the Tariqa Model." *Global Sufism*. Londra: Hurst & Company.
- Diouf, S.A. (2013). *Servants of Allah-African Muslims Enslaved in the Americas*. New York: New York University Press.
- Dressler, M. (2009). "Pluralism and Authenticity." R. Geaves vd. (Ed.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality* içinde. Londra: Routledge.
- Duderija, A. ve Rane, H. (2019). *Islam and Muslims in the West*. Palgrave Macmillan.
- Ernst, C.W. (1997). *The Shambala Guide to Sufism*. Boston: Shambala.
- Geaves, R. (2009a). "A Case of Cultural Binary Fission or Transglobal Sufism?-The Transmigration of Sufism to Britain." R. Geaves vd. (Ed.). *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. Londra: Routledge.
- Geaves, R. (2009b). "Continuity and transformation in a Naqshbandi tariqa in Britain." Catherina vd. Raudvere (Ed.), *Sufism Today*. Londra: I.B. Tauris.
- Geaves, R. (2015). "Sufism in the West." L. Ridgeon (Ed.), *Cambridge Companion to Sufism*. New York: Cambridge University Press.
- Geaves, R. (2021). "Sufism in the UK." L. Ridgeon (Ed.), *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge.

- Gelvin, J.L. ve Green, N. (2014). *Global Muslims in the Age of Steam and Print*. J. L. Gelvin ve N. Green (Ed.). Londra: University of California Press.
- Genn, C.A. (2007). "The Development of a Modern Western Sufism." M. V. Bruinessen ve J. D. Howell (Ed.). *Sufism and the 'Modern' in Islam* içinde. Londra: I.B. Tauris.
- Geoffroy, E. (2010). *Introduction to Sufism- The Inner Path of Islam*. Indiana: World Wisdom.
- Guénon, R. (2001). *Initiation and Spiritual Realization*. New York: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2004). *Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hamilton, P. (2007). "Changes in Sufism in the American Context." *Denison Journal of Religion*, 47(5). <http://digitalcommons.denison.edu/religion/vol7/iss1/5>
- Hazen, J. (2011). *Contemporary Islamic Sufism in America: The Philosophy and Practices of The Alami Tariqa in Waterport*. New York: University of London.
- Hermansen, M. (2004). "What's American About American Sufi Orders." D. Westerlund (Ed.), *Sufism in Europe and North America*. Londra: RoutledgeCurzon.
- Hermansen, M. (2009). "Global Sufis: 'theirs and ours.'" R. Geaves vd. (Ed.). *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. Londra: Routledge.
- Hungaria, G. de. (1530). *Libellus de Ritu et Moribus Turcorum, Ante LXX. Annos Aeditus*. Augsburg: Norimbergae. <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00018997&pimage=2&v=100&nav=&l=en>
- İdrissi, A. el K. (2013). *et-Tasavvufu'l-İslamî fî Vilâyeti'l-Müttahideti'l-Amerikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- Jong, F.D. ve Radtke, B. (1999). *Islamic Mysticism Contested*. F. De Jong ve B. Radtke (Ed.). Leiden: Brill.
- Khan, I. (1989). *Complete Works of Pir-O-Murshid Inayat Khan-Original Texts: Lectures on Sufism 1923 I: Ocak-Haziran*. M. V. Beest (Ed.). Londra: East-West Publications.
- Klinkhammer, G. (2009). "The emergence of transethnic Sufism in Germany: From mysticism to authenticity." R. Geaves vd. (Ed.). *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. New York: Routledge.
- Knysh, A. (2020). *Tasavvuf Tarihi*. N. Koltas (Çev.). İstanbul: Ketebe.
- Koltas, N. (2018). *Amerika'nın Tasavvufu Keşfi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Köse, A. (1996). *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. Padstow: Kegan Paul International.
- Küçük, H. (2003). "İsveç'te Tasavvuf: Ivan/John Gustav Agueli ve Gunnar Ekelöf Örneği." *Tasavvuf*, 10, s. 123-136.
- Leccese, F.A. (2015). "Islam, Sufism, and the Postmodern in the Religious Melting Pot." R. Tottoli (Ed.). *Routledge Handbook of Islam in the West*. New York: Routledge.
- Lings, M. (1995). René Guénon. *Sophia*, 1(1).
- Lull, R. (1923). *The Book of the Lover and the Beloved*. E. A. Peers (Ed.). Londra: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Massignon, L. (1997). *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. B. Clark (Çev.). Indiana: University of Notre Dame Press.

- Melchert, C. (2001). "The Ḥanābila and the Early Sufis." *Arabica*, 48(3). <http://www.jstor.org/stable/4057727>
- Muhaiyaddeen, B.M.R. (2007). *God's Psychology*. Philadelphia: Fellowship Press.
- Nicholson, R.A. (1914). *The Mystics of Islam*. Londra: G. Bells and Sons Ltd.
- Nielsen, J. (2003). "Transnational Islam and the integration of Islam in Europe.", s. Allievi ve J. Nielsen (Ed.). *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*. Leiden: Brill.
- Nielsen, J.S. (2016). *Muslims in Western Europe*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Nimer, M. (2002). "Muslims in American Public Life." Y. Y. Haddad (Ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. New York: Oxford University Press.
- Ohlander, E.S. (2010). "Maryamiyya Sufi order." E. E. Curtis IV (Ed.). *Encyclopedia of Muslim-American History*. New York: Facts on File.
- Öksüzoğlu, O. (2019). "Music and Ritual in Trebbus Mevlevi Tekke (Lodge) in Germany." *Musicologist*. <https://doi.org/10.33906/musicologist.551058>
- Palacios, M.A. (1926). *Islam and the Divine Comedy*. H. Sunderland (Ed.). Londra: John Murray.
- Pittman, M.S. (2012). *Classical Spirituality in Contemporary America*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Poston, L.A. (1991). "Da'wah in America." Y. Y. Haddad (Ed.). *The Muslims of America*. New York: Oxford University Press.
- Rausch, M.J. (2009). "Two Halveti-Jerrahi paths and their missions in the USA." Catharina Raudvere (Ed.). *Sufism Today*. Londra: I.B. Tauris.
- Rawlinson, A. (1997). *The Book of Enlightened Masters*. Chicago: Open Court.
- Renard, J. (2009). *The A to Z of Sufism*. Toronto: The Scarecrow Pres Inc.
- Ridgeon, L. (2015). "Mysticism in Medieval Sufism." L. Ridgeon (Ed.). *The Cambridge Companion to Sufism*. New York: Cambridge University Press.
- Roald, A., s. (2004). *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill.
- Rohe, M. (2008). "Islamic Norms in Germany and Europe." A. Al-Hamarneh ve J. Thielmann (Ed.). *Islam and Muslims in Germany*. Leiden: Brill.
- Şah, Ö.A. (2003). *Batıda Süfî Geleneği*. Z. Bilen (Çev.). İstanbul: Birey.
- Said, E.W. (2013). *Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışları*. Berna Ülner (Çev.). İstanbul: Metis.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sedgwick, M. (2009). "The reception of Sufi and neo-Sufi literature." R. Geaves vd. (Ed.). *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. Londra: Routledge.
- Sedgwick, M. (2017). *Western Sufism- From the Abbasids to the New Age*. New York: Oxford University Press.

- Sedgwick, M. (2019). The Islamisation of Western Sufism after the Early New Age. M. Pireaino, Francesco ve Sedgwick (Ed.). *Global Sufism* içinde. Londra: Hurst & Company.
- Sirriyeh, E. (2013). *Sufis and Anti-Sufis*. Londra: Routledge.
- Smith, J. I. (1999). *Islam in America*. New York: Columbia University Press.
- Smith, J. I. (2002). "Giriş." Y. Y. Haddad (Ed.). *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. New York: Oxford University Press.
- Sorgenfrei, s. (2013). *American Dervish*. Göteborg: University of Gothenburg.
- Sorgenfrei, s. (2018). "Hidden or Forbidden, Elected or Rejected: Sufism as 'Islamic Esotericism'?" 29:2. *Islam and Christian-Muslim Relations*. <https://doi.org/10.1080/09596410.2018.1437945>
- Swiri, s. (2020). *Perspectives on Early Islamic Mysticism*. Londra: Routledge.
- Tahralı, M. (2018). *Çağ ve Hakikat*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Velcamp, T.A. (2002). "Mexican Muslims in the Twentieth Century: Challenging Stereotypes and Negotiating Space." Y. Y. Haddad (Ed.). *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. New York: Oxford University Press.
- Vogt, K. (2002). "Integration Through Islam? Muslims in Norway." Y. Y. Haddad (Ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. New York: Oxford University Press.
- Webb, G. (2006). "Third-Wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship." J. Malik ve J. Hinnels (Ed.). *Sufism in the West*. New York: Routledge.
- Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya-Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge.
- Wellbeloved, s. (2003). *Gurdjieff: The Key Concepts*. Londra: Routledge.
- Westerlund, D. (2004). "The Contextualisation of Sufism in Europe." D. Westerlund (Ed.), *Sufism in Europe and North America*. Londra: RoutledgeCurzon.
- Xavier, M., s. (2018). *Sacred Spaces and Transnational Networks in American Sufism-Bawa Muhaiyaddeen and Contemporary Shrine Cultures*. Londra: Bloomsbury Academic.
- Zarcone, T. (1999). "Rereadings and Transformations of Sufism in the West." *Diogenes*, 47/37(187), 110. <https://doi.org/10.1177/039219219904718711>
- Zebiri, K. (2008). *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: One World.



ANNEMARIE SCHIMMEL

(1922-2003)

İslam kültürü ve özellikle tasavvuf alanındaki çalışmalarıyla tanınan Alman düşünür.

7 Nisan 1922’de Almanya’nın Erfurt şehrinde dünyaya geldi. Posta memuru olan babası Paul Schimmel felsefe ve mistisizme, ev hanımı olan annesi Anna Schimmel ise okumaya meraklı bir kadındı. Schimmel, orta halli bir Protestan ailesi içinde büyüdü. 1939’da liseden mezun olup Berlin’de Friedrich Wilhelm Üniversitesi Kimya ve Fizik Bölümü’ne başladı. Daha sonra fen bilimlerini bırakarak Şarkiyat Bölümü’ne girdi.

Berlin Üniversitesi’nde İslam dilleri ve medeniyeti üzerine yaptığı doktora çalışmasını bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde, henüz on dokuz yaşındayken tamamlayan Schimmel, yirmi üç yaşında Marburg Üniversitesi’nde Arap dili ve İslam Araştırmaları profesörü oldu. İkinci doktorasını dinler tarihi alanında yine Marburg Üniversitesi’nde tamamladı.

İlk kez 1952’de el yazmalarını incelemek ve ilmi çalışmalar yapmak için İstanbul’a gelen ve Behçet Necatigil, Yahya Kemal, Samiha Ayverdi ve Mustafa İnan gibi birçok Türk şair

ve düşünürüyle tanışan Schimmel bu sırada “Cemile Kıratlı” müstear adıyla bazı dergilerde yazılar yazmaya başladı. Çalışkanlığı, araştırmalarındaki titizliği ve Doğu ve Batı dillerindeki yetkinliği ile akademik çevrelerce dikkatleri üzerine çekti. 1954’te Dinler Tarihi profesörü olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde göreve başlamasıyla fakültede Dinler Tarihi Kürsüsü kurulmasına öncülük eden Schimmel, Dinler Tarihine Giriş başlıklı bir ders kitabı hazırladı. Üniversitede bulunduğu yıllarda ülkenin mistik geleneği ve kültürü üzerine yoğun araştırmalar yaptı. Beş yılını Ankara’da geçiren Schimmel üniversitede ilahiyat dersi veren ilk kadın ve ilk gayrimüslimdir.

1967’de Harvard Üniversitesi’nde Hint-Müslüman çalışmaları programını başlattı ve sonraki yirmi beş yıl boyunca bu fakültede kaldı. Schimmel, Harvard kampüsündeki mahallelerde yaşarken, Metropolitan Sanat Müzesi’nde danışman olarak görev yaptı. 1992 yılında Bonn Üniversitesi’nden onursal profesörlük

Yaşadığı Yerler: Almanya, Türkiye, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: Ankara Üniversitesi, Berlin Üniversitesi, Marburg Üniversitesi

Önemli Eserleri: Aşk, Mevlâna ve Mistisizm, Dinler Tarihine Giriş, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri

olarak Almanya'ya dönen Schimmel'e çeşitli ülkelerde birçok üniversiteden fahri doktorluk unvanı verildi.

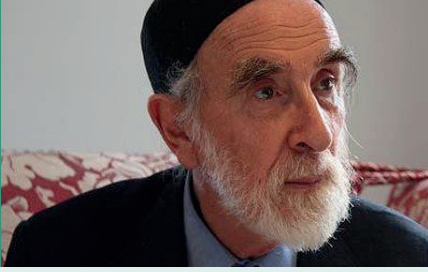
İslam, Tasavvuf ve Muhammed İkbal üzerine yaptığı çalışmalarla Pakistan hükümetinden en yüksek dereceli Hilal-i İmtiyaz ödülünün yanı sıra çeşitli çevrelerce birçok ödül aldı. İslam edebiyatı ve kültürü ve tasavvuf alanlarında kitapları ve Farsça, Urduca, Arapça, Sindi, Türkçe şiirlerden İngilizce ve Almanca'ya yaptığı çevirileri vardır.

İslamîyet'i, İslam tarihini ve sanatını tasavvuftan yola çıkarak anlamaya ve anlatmaya çalıştı. Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hallac-ı Mansur ve Muhammed İkbal gibi mutasavvıfların düşünce tarihinde gereken yeri alması için çalışan Schimmel, tasavvuf düşüncesini dünyaya tanıtmak için büyük çaba gösterdi.

Schimmel birbirinden farklı birçok alana ilgi duysa da çalışmaları esas olarak üç alanda yoğunlaşır. Tasavvufun tarihsel gelişimi

çalışmalarının odak noktasında yer alır. Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dillere olan hakimiyeti ve bu dilleri konuşan insanlarla iletişim kurma konusundaki kabiliyeti Müslüman toplumların şiir kültürü üzerine yaptığı çalışmalarında başarılı olmasını sağladı. Schimmel'in çalışmalarının yoğunlaştığı bir diğer alan genel olarak İslam dini ve İslamîyet'in Hint alt kıtasındaki görünümüdür.

Hayatını İslam araştırmalarına adan Schimmel, birçok Müslüman ülkeye gitmiş, gittiği ülke halklarıyla ilişkiler kurmuş ve ülkelerin kültür sanat alanındaki zenginliklerini müşahade etmiştir. Tipografya, minyatür, çini ve süsleme gibi birçok İslam sanatına hususi bir ilgi duydu. İncelediği eserleri, bu eserlerdeki üslubu ve estetiği anlama ve çalışmalarına yansıtmadaki başarıyla diğer oryantalistlerden ayrılır. Schimmel, nesiller boyu öğrencilerine gözleri kapalı ve hafızasından mistik şiirin uzun pasajlarını okuyarak benzersiz bir tarzda ders verme siyle bilinir.



Murabitun Movement

Avrupa'da Abdulkadir as-Sufi tarafından kurulan İslâmî-Sufi hareket

Kuruluş Tarihi: 1980'li yıllar

Bulunduğu Yer: Avrupa

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Abdulkadir as-Sufi, Şeyh Muhammed ibn el-Habib

Kurumun Etkisi: Avrupa'da Çağdaş İslam düşüncesi tartışmalarına tasavvuf kolunu ekleyip bu bölgede yayılmasına sebep olmuştur.

Murabitun Dünya Hareketi, şimdiki lideri Abdulkadir as-Sufi tarafından kurulan ve birkaç ülkede toplulukları olan İslâmî bir harekettir. Merkezi İspanya'dır. Takipçilerinin sayısı, bir tahmine göre 10.000 civarındadır. Murabitun adı El Murabıt Hanedanının adından türemiştir. Murabitun Dünya hareketinin kurucusu Abdulkadir as-Sufi 1930 yılında İskoçya'da dünyaya gelmiş olup sonradan İslam dinine geçmiştir. Kendisine "as-Sufi" unvanı 1968'de Fas'ın Meknes şehrinde tanıştığı Şeyh Muhammed ibn el-Habib tarafından verilmiştir. Abdulkadir as-Sufi Meknes'te hocasının yanında kalmak istese de İbn-el Habib kendisinin Avrupa'ya dönüp İslâmî bir hareketin öncüsü olmasını tavsiye eder. Bunun ardından Londra'ya giden Abdulkadir as-Sufi orada yeni Müslüman olmuş bir grupla ortak hareket ederek Müslümanların bir merkez etrafında toplanmalarını sağladı.

Murabitun Hareketi merkezi olan bir yer olarak değil de hareket olarak düşünmek gerekir. Abdulkadir as-Sufi öncülüğünde ilerleyen hareket belirli

konularda görüşler belirtip özellikle Avrupa'da belirli tartışmalar yol açmıştır. Murabitun Hareketi, Müslümanların ilk nesillerinde ve İslam tarihinin çoğunda uygulanan ticaret ve sosyal refah biçimlerinin yeniden canlanmasını savunup bunların insan faaliyetinin doğal modları olduğunu ve "eski" veya "modern" in diyalektik kategorizasyonunu reddettiğini öne sürmektedir. Abdulkadir as-Sufi, Muvatta İmam Malik ve Darqawi yolu olarak yayınlanan Muhammed el-Arabi el-Darqawi'nin mektupları da dahil olmak üzere İslam hukuku ve tasavvuf üzerine klasik metinlerin İngilizce'ye çevirilerini başlattı.

Hareketin en önemli etkisi, Avrupa'da tasavvufi hareketlerin gündeme girmesini sağlamasıdır. Tasavvufi düşüncenin Avrupa'da vakıflar üzerinden klasik modellerle geniş kitlelere yayılmasına ön ayak olmuştur. 2000'li yıllara gelindiğinde Avrupa'da İslam düşüncesinin Tasavvufi kolunu temsil eden bir noktada olan Murabitun Hareketi, Avrupadan Afrika'ya tasavvuf hareketinin güçlenmesine imkan sağlamıştır.

Muhammed Esed'in Çağdaş Düşüncedeki Katkıları ve Etkileri

İsmail Çalışkan

Giriş

Muhammed Esed (1900-1992), tecrübeleri, mücadeleleri, bulunduğu ortamlar, geçirdiği dönüşümleri, eserleri ve fikirleriyle 20. yüzyıl İslam düşüncesi için özgün şahsiyetlerden birisidir. Yaşadığı zaman diliminde ve coğrafyalarda dinî, fikrî ve siyasi çalkantılar bir türlü durulmamış, büyük savaşlar ve kıyımlar gerçekleşmiş, bütün dünya ve özellikle de Müslüman ülkeler yeniden şekillenmiştir. Böyle bir ortamda gazeteci kimliğiyle girmiş, uzun sorgulamalar ve arayışlar sonunda Müslüman olmuş, arayış ve sorgulayışları İslam'a girdikten sonra da devam etmiş, nihayetinde fikri üretimlerini ortaya koymuştur. Ömrünün tamamı çeşitli ülkelerde gazeteci, yazar, siyaset adamı ve İslam düşünürü olarak geçmiştir. Onun bütün çabası fikren yenilenmenin yeni bir İslamî hayat kurmak için kaçınılmaz olduğu yönündedir. Bu temelden hareketle sorunların teşhis ve tedavisine dair tespit ve önerileri Kur'an ve sahih hadislerden bizzat kendisinin üretmeye çalıştığı fikirlerden ibarettir. Hadislere ve Kur'an ayetlerine getirdiği açıklama ve yorumlar da bu hedefin tamamlayıcı ürünleridir. Zihin yapısı ve

cesareti, onu fikirlerinde ve özellikle Kur'an yorumunda zaman zaman aşırı söylemlere götürmüştür. Sonuçta yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam düşüncesinde Esed ve onun tarzındaki Müslüman yazarlar-düşünürler, günümüz Müslüman ve gayrimüslim kesimlerin İslam'a, Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve "İslam devleti" fikrine yaklaşımlarında ciddi etkiler bırakmıştır. Özelde ise Kur'an tefsirinde ve mealinde göz ardı edilemeyecek bir etkinin mimarıdır.

Hayatı, Entelektüel Kişiliği ve Eserleri

Leopold Weiss, 1900 yılında Avusturya'nın (şimdi Ukrayna'nın) Lvov şehrinde doğdu. Yahudi geleneğine bağlı aile ortamında iyi bir din eğitimi aldı. Ana dili Almanca'nın yanında İbranice, Aramca ve Lehçe öğrendi. Küçük yaşta edebiyata merak saldı. Birinci Dünya Savaşı sırasında ailesi Viyana'ya taşındı, lise eğitimini orada devam ettirdi, Viyana Üniversitesi'nde iki yıl sanat tarihi ve felsefe okudu. Gençlik yıllarında dinî ve fikrî boşluğa düştü. Entelektüel ve kültürel açıdan Avrupa'daki en hareketli kentlerden olan Viyana'nın tartışma halkalarında huzursuzluğunu gidermeye ve hayatın anlamını bulmaya çalıştı, ancak duydukları ve yaşadıkları onda bir doyum meydana getirmedi. Bu sıralarda Yahudiliğe karşı olumsuz düşünceler ve kuşku iyice belirginleşti. Arayışlar zincirinin ilk durağı inkârcılık oldu, sonra psikanalize yöneldi, ancak onlarda da huzur yoktu. Hayali gazetecilikti, Prag'a, sonra Berlin'e gitti, *United Telegraph* gazetesinde işe başladı. Şiddetle geçmişini sorgulamaya, din, toplum ve insan hakkında sorular sormaya devam etti. Dayısının çağrısı üzerine Kudüs'e gitti (1922). Hem bölgeyi keşfetti hem de *Frankfurter Zeitung*'a haberler gönderdi. Ortadoğu ve Doğu'daki Batılı politik manevraları, özellikle İngiliz siyasetini eleştiren yazılar ve haberler yazdı. Batı destekli bir İsrail devletini, Yahudi yerleşimini ve Siyonist hareketi haksız ve adaletsiz buldu, Arap-Yahudi çatışmasında Siyonistleri haksız gördü, Siyonist liderler C. Weizmann (ö. 1952) ve A. M. M. Ussishkin'le (ö. 1941) tartışmalar yaptı. Haber peşinde Kahire, Ürdün, Şam, İskenderiye, İstanbul ve

başka yerleri gezdi. Kısa süre sonra ilgisi dine kaydı, İslam hakkında eserler ve Kur'an tercümesi okudu. Almanya'ya vardığında arayışı yeniden canlandı, bir ara Hristiyanlığa eğilimi olduysa da ruh-beden ve inanç dünyasıyla pratik hayat arasında yaptığı ayırmadan dolayı ondan soğudu. 1924'te tekrar gazeteci olarak Ortadoğu'ya gönderildi. Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Orta Asya'yı gezdi. Kendi tabiriyle her gördüğü yer onda İslam'a açılan yeni bir kapı gibiydi. İslam iyiden iyiye zihnini meşgul ediyor, aradığı şeyin nihai cevabı yavaş yavaş yaklaşıyordu. Frankfurt'a dönünce Elsa ile evlendi. Bu defa karısıyla birlikte Kur'an'ı okumaya başladı. Nihayet Eylül 1926'da bütün şüphelerinden arınmış bir halde Müslüman oldu. Adı Muhammed soyadı ise Esed olarak değişti (Esed, 1992, s. 7, 281-282, 385, 401-405; Windhager, 2003, s. 39-65, 181; Heymann, 2005, s. 13-58, 99-208; Çalışkan, 2009a, s. 9-14).

Onu "Muhammed Esed" yapan gelişmeler ve değişimler o gün başladı. 1952'nin sonuna kadar yaşamı çok hızlı, hareketli ve bereketli geçti. Vakit kaybetmeden hacca gitti ve yaklaşık altı yıl Arabistan'da (1927-1932) kaldı. Karısı vefat edince kendisini sosyal ve ilmî tetkiklere verdi, Avrupa ve Amerika basınında haber-yorum içerikli yazılar yayımladı. Kral Abdülaziz İbn Suûd (ö. 1953) ile tanışması ve ona danışman olması bölgedeki siyasi olayların içinde yer almasına sebep oldu. Bölgeyi adeta baştan sona gezdi. İki yıl sonra Medine'ye yerleşti, bir yandan İslamî ilimleri tedris etti bir yandan da hacca gelen ilim-fikir ve siyaset adamlarıyla muhaverelerde bulundu. İkinci kez evlendi. 1932'nin sonunda Hindistan'a gitti. Muhammed Ali Cinnah (ö. 1948) ve Muhammed İkbal'le (ö. 1938) tanıştıktan sonra orada kalarak Pakistan Bağımsızlık Hareketi'ne destek verdi. Bu tarihten sonra Müslümanları uyaran ve yapılması gerekenleri dile getiren fikrî eserlere imza atmaya başladı. Böylece İslam dünyasında yazar olarak tanınmaya başladı. Bir müddet *Islamic Culture* dergisinin editörlüğünü üstlendi. İkinci Dünya Savaşı sırasında İngilizler tarafından altı yıl toplama kampında tutuldu. Eylül 1946'dan itibaren *Arafat* isimli bir dergi çıkarmaya başladı. Pakistan kurulunca (17.08.1947) ailesiyle Lahor'a yerleşti. Department of Islamic Reconstruction'a (İslamî Yeniden Yapılanma Dairesi) yönetici

olarak atandı ve İslamî yapılanma çalışmalarına fiilen katıldı, İslamî Anayasa için teklif hazırladı. 1949'da Dışişleri Bakanlığı bünyesindeki Ortadoğu İşleri Müsteşarlığı'na, 1952'de BM Pakistan Daimi Temsilcisi görevine getirildi. Ayrı yaşadığı eşi Münire'yi boşayıp Pola Hamide isimli Amerikalı bir Müslümanla evlenmesi Pakistan'da hoş karşılanmadı. 1952 sonunda bütün resmî görevlerinden ayrıldı.

Esed 1953'ten itibaren biraz münzevi biraz gezgin bir halde kitap yazımı ve konferanslarla vakit geçirdi. Bu tarihten sonra İslam toplumu ve devleti söylemini bırakmadı, lakin fiilen bu mücadelenin içinde olmadı, bu konular hakkındaki fikir üretimine devam etti. New York'ta iki yıl kalarak *Road to Mecca* adlı hatıratını yazdı. Ardından Almanya, Cezayir ve Mısır'da bulundu, Ezher'de konferanslar verdi. Bir yıl Pakistan ikametinden sonra 1959'da Cenevre'ye yerleşti. Uzun zamandır tasarladığı açıklamalı Kur'an çevirisini yapmaya başladı. Bir yandan da radyo, kitap gibi araçlarla İslam-Hristiyan ilişkisi, kapitalizm, ateizm, dinsizlik vb. konularda kamuoyunu bilgilendirme-yönlendirme amaçlı yayınlar yaptı. 1964 yılından itibaren yaklaşık on yedi yıl Tancâ'da (Fas) yaşadı. Burada *The Message of the Qur'an*'ı tamamlayarak 1980'de yayınladı. Meal-tefsir pek çok kesimden takdir toplarken, "cezalar, savaş, melekler, hicab" gibi konulardaki görüşleri yüzünden bazı kesimlerden sert eleştiriler aldı, meal-tefsiri Suudi Arabistan'a girişi yasaklandı. Buna rağmen Araplar başta olmak üzere Müslümanlarla sıcak ilişkilerini hiç kesmedi, Suudi Arabistan ve Pakistan'dan maddi manevi desteği eksik olmadı, defalarca İslam memleketlerine ilmî ve başka sebeplerle gitti, 1982'de Portekiz'de Sintra'ya, 1987'de İspanya'da Marbella'ya, nihayet küçük sayfiye köyü Mijas'a (Malaga) yerleşti. Burası hicretinde son durak oldu. 20 Şubat 1992'de öldüğünde hâlen Pakistan vatandaşıydı. Granada'daki Müslüman mezarlığına defnedildi. Yazım tarihi itibarıyla eserleri şunlardır¹:

1 Esed'in eserleri için bkz. Parker,1992: 28-29; Iqbal, 2000: 112-113; Kramer, 1999: 225-247; Nawwab, 2000: 159-160; Ben-David, 2004; Heymann, 2005: 195-272; Chaghatai, 2006: I,326-52; Çalışkan, 2009b: 15-80; Esed ve Esed. 2018: 13-332.

1. *Unromantisches Morgenland; aus dem tagebuch einer reise (Romantik Olmayan Doğu; bir gezinin günlüğünden)*, Frankfurter 1924.
Ortadoğu'daki ilk yılların hatıralarıdır.
2. *Islam at the Crossroads (Yolların Ayrılış Noktasında İslam)*, Delhi-Lahore 1934.
1930'lardaki Batı medeniyeti karşısında İslam dünyasının analizini yapmakta, hadis ve sünnetin önemini anlatmakta, Müslümanları taklitçilikten uzak durmaya çağırmaktadır.
3. *Islamic Culture (İslam Kültürü, Dergi)*, Hindistan Ocak 1937-Aralık 1938.
4. *Sahih al-Bukhari: The Early Years of Islam (Sahihu'l-Buhari: İslam'ın İlk Yılları)*, Delhi-Lahore 1935-38.
Sahihu'l-Buhârî'nin ilk kısımlarının tercüme ve şerhidir.
5. *Arafat (Dergi)*, Dalhousie - Lahor 1946-1947.
6. *Aims and Objects of the Department of Islamic Reconstruction (İslamî Yeniden Yapılanma Dairesinin Amaçları ve Hedefleri)*, Lahore 1948
7. *The Road to Mecca (Mekke'ye Giden Yol)*, New York 1954.
8. *Is Religion A Thing Of The Past (Din Geçmişte mi Kaldı?)*, Karachi 1960.
9. *The Principles of State and Government in Islam (İslam'da Devlet ve Yönetim İlkeleri)*, U.S.A. 1961.
Kur'an ve Sünnete dayalı İslamî siyaset teorisi.
10. *Islam and Politics (İslam ve Siyaset)*, Geneva 1963.
11. *Islam und Abendland: Begegnung zweier Welten Eine artragsfolge (İslam ve Batı: İki Dünyanın Buluşması için Bir Dizi Eylem)*, Germany 1960 (Hans Zbinden'le birlikte).
12. *Die Antwort der Religionen auf 31 Fragen (Dinin 31 soruya cevabı)*, Munchen 1964.
Kitapta İslam hakkındaki 31 sorunun cevaplarını Esed vermiştir.

13. *Can the Qur'an be translated?/Kann der Koran übersetzt werden? (Kur'an tercüme edilebilir mi?)*, Geneva 1964.
14. *The Message of the Qur'an (Kur'an Mesajı)*, Gibraltar 1980.
Batılı mühtedi bir entelektüelin geleneksel İslamî kaynaklarla 20. yüzyıl tefekkür nosyonunu birleştirdiği Kur'an'ın öznel bir çeviri-yorumudur.
15. *This Law of Ours and Other Essays (Bu Bizim Yasamız ve Diğer Makaleler)*, Gibraltar 1980.
16. *Home-coming of The Heart (1933-1992) -Part II The Road to Mecca (Kalbin Yuvaya Dönüşü Mekke'ye Giden Yol, II: Bölüm) (1900-1932)*, Lahore 2012 (Karısı Pola Hamide ile birlikte).
17. Çok sayıda gazete haber-yorum yazısı, pek çok dergide ilmi makale; üç adet televizyon ve üç adet gazete/dergi röportajı ve 180'den fazla mektubu yayınlanmıştır
18. *Meditations (Tefekkürler)*.
'Kur'an üzerine tefekkürlerini yazmayı düşündüğü ama yazamadığı kitap.

Esed'in Düşünce Yapısının Dinamikleri

Bir kişinin düşüncelerini ve eserlerini, aldığı eğitim ve bilgisi yanında biraz da geçmişteki tecrübeleri, yaşadığı ortam ve sorunları belirlemektedir. Bu kuralın Esed'in hayatında cari olduğunu görüyoruz. Onun düşüncesinin gelişim seyri ve yapısının işaretleri, hayatının dönüm noktalarındandır. Geleneklerine bağlı Yahudi bir aileye mensubiyeti, onun iyi bir dinî bilgiyle hayata başlamasını sağladığı gibi, İslam'ı iyi bir şekilde kavramasına ve iki din arasında mukayese yapmasına yardımcı olduğu söylenebilir. Çünkü bu iki din şeriat yönünden birbirine benzemektedir.

Onun Batı muhitinde yetişmesi, fikrî ortamlarda bulunması, bu arada yaşanan maddi ve manevi bunalımları müşahade etmesi ikinci bir etkindir. Eğitimi sayesinde Esed; aklı kullanma biçimini, linguistik ve

semantik analiz yapma becerisini, mantıksal düşünme ve eleştiri zihniyetini, toplumsal ve bireysel problemlerin odak noktalarını görme yetisini kazanmıştır. Kendisi, “eğer bana beynimi nasıl kullanacağımı öğreten Batı’da eğitim görmemiş olsaydım hiçbir zaman Müslüman olamazdım” (Asad, 1986, s. 54) diyerek bunu itiraf eder. Şu halde Müslüman olmadan önceki kazanımlarından kalan en önemli miras “sezgi, kavrayış ve aklı kullanma yeteneği”dir. Elbette doğuştan zeki oluşunu unutmamak gerekir. Müslüman olduktan sonraki değerlendirmesi şöyledir: “Bir Müslüman’dım, fakat aynı zamanda Batı kökenliydim; o halde hem İslam’ın hem de Batı’nın entelektüel dilini kullanabiliydim...” (Esed, 1992: 17). Aradığı akıl hürriyeti İslam’da vardı, çünkü ona göre, İslam aklı kullanmaya önem vermiştir. Dinde akla aykırı şey yoktur, aklın kavrayışını aşan şeyler vardır. Dine göre aklın işlevi, denetlemektir (Esed, 1992, s. 108-109). Dolayısıyla düşüncesinde ege-men unsurlardan birisi akıldır, ancak bu akıl mantıkçı-pozitivist değildir. Nassları, düşünceleri, olayları ve sorunları anlayan, tahlil eden, yorumlayan, eleştiren, serbest düşünebilen, pozitif ama pozitivist ve rasyonalist olmayan bir akıldır. Onun İslam düşüncesinin ve yorumculuğunun başarısı da problemleri de büyük oranda işte bu akıldan beslenmiştir.

Üçüncü etken, bir gazeteci olarak bulunduğu ortamlardır. Bu sayede Avrupa, Ortadoğu, Mısır, Türkiye, İran, Orta Asya, Hicâz gibi muhitlerin insanlarını, dinlerini ve kültürlerini yakından keşfetme fırsatı bulmuş, oralardaki yıkımları, savaşları, din üzerinden yürütülen kavgaları, politik manevraları, kurtuluş mücadelelerini, maddi-manevi buhranları ve alt-üst oluşları izlemiştir. Seyahatlerinde İslam’ın ve Müslümanların kendini çarpıcı bir şekilde etkilediğini sık sık dile getirmiştir. İslam’ı tanıdıkça onun, bütün dünyanın maneviyâtı için önemli olduğunu kavramaya, çağın kültür ve dinî çevresine ilham verecek tek kaynağın Müslüman Doğu olabileceğine inanmaya başlamıştır (Asad, 2004, s. 59). İslamî düşüncesinin oluşumu da Müslümanların duygu, düşünce ve dilini öğrenmekle başlar, ilim tedrisi ve müzakerelerle devam eder. 1930’dan itibaren Kur’an ve sünneti birincil kaynak almış, nadiren ulemaya ve

düşünörlere müracaat etmiştir. Sünneti ve hadisleri ön plana çıkarmasının gerekçesi şudur: “Müslümanların kalkınması, yenilenmesi ve İslam’ı doğru anlaması ancak hadisler aracılığıyla olabilir. Kur’an’a bağımsız yaklaşmanın ön şartı da hadisi bilmektir” (Asad, 2004, s. ix).

Onu etkileyen şahısların başında Kahire’de Arapça öğrenmek için el-Ezher Üniversitesi’nde derslere katıldığı sırada tanıştığı ve dostluk kurduğu müfessir Mustafa el-Merâğî (ö. 1945) gelir. Onunla İslam dünyasında yenilenme ihtiyacı, Müslümanların gerileme sebepleri, Müslüman halkların birleşmesi üzerine çok konuşmuştur. Fakat hiç kimse Esed’in üzerinde Muhammed İkbal (ö. 1938) kadar büyük etki bırakmamıştır (Esed, 1992, s. 8). Ondan aldığı iki önemli şey değişme-yenilenme ve İslamî devlet fikridir. Bunlara ruh-beden ayırımının olmadığı, Hz. Muhammed’in dinî tecrübesinin İslamî sosyal bir düzen yaratmaya muktedir olduğu, dinin bireysel bir vakıa değil toplumsal bir gerçekliğe dayandığı vs. görüşleri de ekleyebiliriz. İkbal bu mevzuları Esed’den önce dile getirmiştir (İkbal, 1999, s. 175-177). İkisi arasındaki fark, İkbal’in hukukta Kur’an, Sünnet, icmâ ve kıyâsı (İkbal, 1999, s. 187-201); Esed’in Kur’an ve sünneti esas almasıdır.

Hindistan’daki toplama kampı Esed’in hayatında ve düşüncesinin oluşumunda dönüm noktalarından biri olmuştur. Kampta, o güne kadar edindiği İslamî bilgi birikimini süzgeçten geçirme fırsatı bulmuştu. Özgür kaldıktan sonra fikirleri olgunlaşmış, somut sorunlara yönelerek daha gerçekçi bir aşamaya girmiştir. Kendisinin yayınladığı *Arafat* dergisindeki yazılarında İslamî düşüncede ve toplum bünyesinde meydana gelmesini arzuladığı değişime odaklanmıştır. Bir yandan İslam düşüncesi ve bilgisini keskin bir dille eleştirirken diğer yandan yenilenmenin teorik ve pratik izahını yapmıştır. Ayrıca bu zamana kadar Müslümanları Batı’yı taklit ettikleri için eleştirirken, bundan sonra Müslümanların kendi geçmişini taklit etmelerine eğilmekte ve onları eleştirmektedir. Ona göre, Batı taklitçiliği kabul edilemez, çünkü İslam bir ideolojidir ve o, bütün problemleri çözmeye kabiliyetlidir, ama Müslüman yenilikçiler yanlış bir yola giderek Batı’yı taklit etmişlerdir (Asad, April 1947, s. 193-222).

Cenevre'de eserlerini yazarken bir yandan da radyo aracılığıyla kamuoyunu bilgilendirme-yönlendirme amaçlı yaptığı yayınlar, onun fikrî gelişimini gözlemeye yarayacak ipuçları taşımaktadır. Esed, bu tarihlerde Batı ile diyalog arayışına girmiş, teklif ettiği iş birliğinde, ekonomik ve siyasi çıkarları değil ortak dinî kaygıları öncelemiştir. O zamana kadar sürdürdüğü keskin Batı muhalefetini ön plana çıkarmamış, dünyada etkinliği artan “kapitalist” ve “komünist” yapıdaki ekonomik ve sosyal sistemler karşısında Müslümanlarla Hristiyanların ve hatta Yahudilerin birlikte hareket etmesi ve dayanışması gerektiği üzerinde durmuştur. Çünkü materyalizme karşı koymanın başka bir yolu yoktur. Dinlerin birbirine yakınlaşması, güç kazanmaya vesile olur. Zira onların ve müntesiplerinin amacı, iman bilincini geliştirmektir. Kur'an, Âl-i İmrân sûresi 64. ayetinde bu durumun fiiliyata dökülmesi için onları birlikte olmaya çağırmıştır. Avrupa'da dinî yaşamda bir artış gözlenmesine rağmen, inanç zayıflamaktadır. Bunun nedeni çağdaş bilim değil dinî liderlerdir. Onlar dini çağdaş dünyaya taşıyamamışlardır, İslam dünyasında ise bu anlamda etkili bir liderlik zaten yoktur. Doğu-Batı yakınlaşması sadece dinsel konularda değil, diğer alanlarda da olmalıdır. Bunu engelleyecek özellikle geçmişten tevarüs eden anlayış(sızlık)lar, yanlış anlamalar, kavgalar vardır; onları açıkça konuşarak yeni yollar bulmalı, birbirini anlamalı ve insanlığın hayrına işbirliği yapılmalıdır. Örneğin, Hristiyanlar eskiden beri İslam'ın fanatik bir savaşı (cihâd) teşvik ettiğini düşünmüştür. Hâlbuki ulemanın da ısrarla vurguladığı gibi savaş, saldırma değil savunma amacıyla meşru görülmüştür (Asad, 1987, s. 119-135, 159-160, 169).

Muhammed Esed'in düşünce yapısının bir diğer özelliği, bağımsız düşünmedir. Hemen hemen bütün yazılarında özgür düşünce ve davranışı övmüş, bizzat kendisi bu yaklaşımı sergilemiştir. Bağımsız düşünmeden kasıt herhangi bir kişinin yorumunu, görüşünü, içtihadını ve hatta mezhebini bağlayıcı görmemektir, yoksa onlardan istifade etmemek değildir. İlmî bir otoriteye ve ekole bağımlı kalmamayı istemesi de bu düşüncenin bir uzantısı görülebilir. Çünkü o, otoriteye bağlılığı kendisini sınırlandırmak olarak görmektedir. Kur'an ve sünnetten

beslenmenin yeterli olacağına inandığından, ona göre bu iki kaynak dışında, “hiç kimsenin sözü nihai söz” değildir. Klasik ve çağdaş düşünürlerden ve ulemadan esinlenmesine rağmen, meal ve tefsir dışındaki eserlerinde onları fazla anmaması, bağımsız düşünmeyi ve özgün kalmayı tercih etmesine bağlanabilir. Geçmiş ulemanın açıklamaları, verdiği hükümler ve ortaya koyduğu prensipler kendi dönemlerinin özelliklerini yansıttığı (tarihsel oldukları) için onların vereceği fazla bir şey olmadığını açıkça söylemiştir. Üstelik onlar zaman zaman birbirleriyle çelişmiştir. Nihayet geçmiş ihtilafların çoğu rahmetten uzaktır. Aslında Ebu Hanîfe (ö. 150/767), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Gazâlî (ö. 505/1111) ve Şah Veliyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) gibi birçok âlim, Hz. Peygamber’in bağlayıcı olduğunu, bunun ötesinde herkesin kendi aklını ve vicdanını kullanmakta hür, hatta bir görev kabul etmişlerdir.

Bir düşüncenin ve teorinin hangi paradigmaya ait olduğu, onun dayanak ve kavramlarının hangi kaynaktan ve kültürden beslendiğine bağlıdır. Esed’in fikirlerini açıklarken kullandığı kavramların tamamını, İslam düşüncesi havzasındaki birikimden seçtiğine şüphe yoktur. Esasen o, “Avrupa’ya ait yalnız bir kimse değildi. İslam bünyesindeki (diğerleri gibi) çok çeşitli yorumsal imkânlar sunan bir zengin tarihsel düşünce ve pratik geleneğine mensuptu. İslam’ı yaşayan tüm Müslümanlar gibi, İslam geleneğinin dışında değil içinde durur ve onlar gibi, yaşamı ve düşüncesi İslam dairesinden alınabilecek farklı konumları yansıtır.” (Asad, T., Summer 2012, s. 88). Kısaca onun kaynağı ve aidiyeti İslam medeniyeti ve düşüncesi olup fikriyatı tamamen dinî karakterlidir, ancak ifade biçimi ve söylemi çağdaş jargona uygundur. Ona göre, “dinî düşünce, daima, mutlak, aşkın bir ahlaki kanunun olduğuna ve biz insanların onun emirlerine itaat etmeye mecbur olduğumuz inancına dayanmak” (Esed, 1965, s. 38) anlamında olup “İslam düşüncesi” (Esed, 1996, s. 15) kavramıyla eş anlamlıdır. Çünkü o, İslam’ı, “başlı başına bir kültür alemi ve sınırları belli sosyal bir nizam”, İslam medeniyetini de tamamıyla dinî karakterli görmektedir (Asad, 1987, s. 29 vd).

Esed'in kimliği, aidiyeti ve çağdaş İslam düşüncesindeki yeri hakkında, "Müslüman düşünür ve yazar, gazeteci, düşünür, ıslahatçı, özgürlük savaşçısı, siyasi teorisyen, Allah'ın ve insanlığın hizmetine ve doğru bir hayat rehberliğine adanmış âlim, İslam elçisi, İslam'ı özgürleştiren kişi, Doğu-Batı arasında köprü, din anlayışında hoşgörülü ve liberal, din ve modernleşmeyi uzlaştırmaya çalışan, reformcu" gibi tavsifler yapılmıştır (Çalışkan, 2009b, s. 83-86; Nawwab, 2000, s. 164; Iqbal, 2016, s. 2; Ramadan, 2020). Bu tür abartıların hakikatle asla bağdaşmadığını bizzat Esed'in oğlu Talâl vurgulamıştır (Asad, T., 2012, s. 77-78, 88). Kararı oğluna bırakalım:

Kendisi kimilerinin iddia ettiği gibi esasen Avrupa'ya ait yalnız bir kimse değildi. İslam bünyesindeki (diğerleri gibi) çok çeşitli yorumsal imkânlar sunan bir zengin tarihsel düşünce ve pratik geleneğine mensuptu. İslam'ı yaşayan tüm Müslümanlar gibi, İslam geleneğinin dışında değil içinde durur ve onlar gibi, yaşamı ve düşüncesi İslam dairesinden alınabilecek farklı konumları yansıtır (Asad, 2012, s. 88).

Üst bir bakışla Esed'in düşünce gelişimini şu dönemlere ayırabiliriz: 1946 öncesi İslamî ilimleri tahsil, temel fikirlerin oluşumu. Bu dönemin karakteristiği tepkici, savunmacı ve teşvik edicidir. 1946 sonrası dinî düşüncenin siyasi ve sosyal açılımlarla geliştiği, sorunları tespit etme, birikimlerini süzgeçten geçirme ve sistematik bir yapıya kavuşturma, nihayet kendi teorisini oluşturma çabası ve teorinin pratiğe yansması dönemidir. 1952'den sonra ise fikrî olgunluk dönemidir; artık yazar, mütefekkir ve âlim vasfını kazanmıştır, problemleri dünyadan kaçış ama o problemlere yönelik çözüm üretici, daha uzlaşmacı, toleranslı, soğukkanlı ve ilmî bakış hâkimdir (Çalışkan, 2009b, s. 91-92).

Özgün ve Öznel Fikirleri

Esed'in eserlerini tarihi sırasıyla tetkikten edindiğimiz intibaya göre, onun yaşadığı çağ için gerekli gördüğü en önemli ihtiyaç, inanan ve bilinçli davranışlar sergileyen Müslüman bireylerden müteşekkil bir toplumun teşekkülüdür. Zira bilgi kirliliği ve bilinçli saptırmaların

mikro düzeye indiği, her an bir “tuzak”la yüz yüze gelinebildiği bir ortamda kişiler kendilerini dış etkilere karşı savunmada yetersiz kalabilmektedir; aynı duygu ve düşüncelere sahip toplulukla hareket etmek koruyucu ve kurtarıcı fonksiyona sahiptir. Onun fikriyatı, bu tespit etrafında şekillenmiştir dersek yanlış olmaz.

Din Anlayışı: İslamî Hayat Biçimi ve İdeoloji

Esed din meselesini Kur'an'ın ana mefhumu doğrultusunda anlamıştır. Genel manada din, “her çağda ve ortamda insanın temel ve gerçek ihtiyaçlarına karşılık verecek tek kurumdur. Din şuuru, fitraten insanın ruhuna yerleşmiş tabii özelliklerden biri” diye tanımlamıştır (Esed, 2002, s. 26). İslam'a gelince bütün peygamberler, tevhid dinini (İslam), yani insanın tabii-fitrî eğilimini ilan etmişlerdir. Kur'ani temel doktrine göre (Bakara, 2/136) peygamberlerin tebliğ ettiği hakikatler aynıdır, sadece kendi zamanlarının toplumsal yaşamına uygun olarak konulan hükümler farklıdır. Kur'an vahyi ile birlikte temel hakikatler ve ahkâm, değişmez bir biçim almış ve artık evrensel olmuştur. Hz. Muhammed son peygamber, Kur'an da vahyedilmiş son kitaptır (Mâide, 5/3; Enbiyâ 21/107; Ahzâb, 33/40; Cuma, 62/2-3) (Esed, 1992, s. 475; Asad, 1987, s. 153-156, 171; Esed, 1996, s. 184, 664, 860, 1147). İslam'ın esası olan tevhit ise insan hayatında üç faydalı esası yerleştirmiştir (Bakara, 2/143): Manevi asalet ve özgürlük; ruh-beden birliği; sosyal eşitlik, kardeşlik ve adalet. Bir başka ifadeyle bu üç esas insanın Allah'la, kendisiyle ve çevresi ile barışık olması demektir (Asad, 1987, s. 194-195; Esed, 1996, s. 40).

İslam, insanda yüksek ideali gerçekleştirmeyi (kemale ulaşma) hedef edinmiştir. O da insanın dünyadaki imkânlardan tam anlamıyla yararlanması ile mümkündür. Müslüman dinî yaşantının öznesidir, Allah'la münasebetinde hiçbir aracıya gerek kalmadan hedefini gerçekleştirebilir (Esed, 1992, s. 195, 280). Her şeyden önce İslam, din seçiminde özgür iradeyi esas almıştır (Bakara, 2/256). İnsanlar dine ya sezgi yoluyla veya vahiy yoluyla ulaşırlar. Bu seçimi yaptıktan sonra insan, artık kelimenin gerçek anlamıyla Allah'a teslim olmuştur. Buna karşın

gayrimüslim yaşamak isteyen kimselerin seçimlerine de saygı gösterilir. İslam, bireysel ve sosyal alanda en iyi olana yönlendirmek için vaz edilmiştir. Burada din ile insan birbiriyle örtüşmüş durumdadır. İnsan, hangi alanda olursa olsun dinin özünü ihlal etmedikçe hal ve hareketlerinde serbesttir (Asad, 1937, s. 14-16; Esed, 2001, s. 23).

Bir olgu olarak dinin din kalabilmesi için bireyde ve toplumda tezahür etmesi kaçınılmazdır. Dinin bireydeki tezahürü iman, ibadet ve sosyal davranışlar şeklindedir. “İmana götüren biricik yol, akıl ve sağduyu”dur (Esed, 1992: 258). İman, bilinçli bir seçimle makbul olduğu gibi, ibadetler de bilinçli bir şekilde yapılırsa ibadet hüviyeti kazanır. İman-ibadet bütünlüğü, insanın kemalini sağlayan tek yoldur. İslam nokta-i nazarından ibadetler insanın yaşadığı tüm alanları ve anları içine almaktadır. Böylece ibadetin kapsamı, müminin bütün davranışlarını içine alacak şekilde genişlemektedir. İbadetlerdeki bu anlayışın ana dayanağı Zâriyât sûresi 56. âyetidir: “İnsanları ve cinleri, bana ibadet etmelerinin dışında bir gaye için yaratmadım.” (Esed, 1965, s. 24-27; Asad, 1987, s. 16-17; Esed, 1996, s. 1072).

Onun tasavvur ettiği bireysel ve sosyal yaşamın ölçüsü ahlaktır. Aslında bütün dinler kâinatta yüce bir kudretin var olduğunu ve onunla insanın manevi bir bağ kurduğunu kabul eder; yine dinler insanları ahlaki anlamda “iyi hayat”a doğru yönlendirmiştir. Nitekim doğru ve adil olmak, iyilik yapmak gibi ortak ahlaki değerler vardır. Kur’an açısından bakınca, “Allah bilinci (takvâ)” kavramı, merkezi öneme sahiptir. Bütün ahlaki değerlerin mutlak kıstası sadece vahiydir, ahlaki doğru ve iyiyi sadece Allah bildirebilir, onlar zamandan ve sosyal şartlardan bağımsızdır. Bütün peygamberler aynı evrensel ahlaki öğretiyi tesis etmek ve bu kıstasa uymayanları reddetmek, ahlaki umursamayan ve davranışları maddi ölçülerle değerlendiren anlayışın insana ve tabiata verdiği zararlara karşı uyarmak üzere tebliğde bulunmuştur. Dolayısıyla dini temele dayalı ahlaktaki ayrımlar anlamlıdır, mesela iyi ve kötünün ayrımını sadece din yapabilir. Müslüman bir toplumda ahlaken doğruyla yanlış ayırmak ancak İslam’la mümkündür, diğer toplumlar da kendi dinleriyle bunu sağlayabilirler (Asad, 1960, s. 7-10,

13). İslam'da inanç ilk sırada yer alır ve insanın davranışlarına yansır, bu yüzden inanç olmazsa, ahlak anlamsız uygulamalar haline gelir. İman, amel ve ahlak birbirinden kopmaz bir bağa sahiptir. Dinî davranışın özü, olan ve olacak her şeyin bilinç sahibi, yaratıcı ve kuşatıcı bir iradenin istekleriyle uyumlu itikattan ve davranıştan ibarettir. O halde ahlak, inanç-amel ilişkisinin en açık tezahürüdür (Asad, 1987, s. 69-70, 161, 163). Esed'in düşüncesinde ahlak-din ilişkisi öylesine kuvvetli bir değere sahiptir ki İslam devletini bile bu temel üzerinde meşrulaştırmaya çalışmıştır (Asad, T., Summer 2012, s. 81).

Şüphesiz Esed, İslam'ı inanılabilecek ve yaşanabilecek en mükemmel dinî sistem olarak tasavvur etmiştir. Bu durumu ideoloji kavramıyla açıklamıştır. Ölümüne yakın yazdığı *Kur'an Mesajı*'nda da onun ekonomik ve sosyal bir sistem olduğunu ilan etmiştir (Esed, 1996, s. 196-197). Ona göre Kur'an böyle bir fonksiyonu icra etmektedir. Nitekim nüzulünden kısa bir süre sonra, dünyadaki ilk ideolojik toplumu (ümme, millet) Kur'an üretmiştir (Asad, February 1947, s. 174-176; Esed, 1996, s. xx1). Tabii ideoloji, modern zamanlardaki anlamıyla bir fikir sistemi değil, asli kaynaklara dayalı inanç, ibadet, ahlak, dünya görüşü, sosyal ve siyasi organizasyondur (Asad, 1987, s. 74 vd., 109, 133-134). Bu şu demektir: İslam, sadece metafizik bir iman olmayıp aynı zamanda maddi ve manevi hayat programıdır; dolayısıyla onun ilkelerinin gerçekliğini zımnen kabul etmek yetmez, onları açık ve net bir biçimde ilan etmek de gerekir (Esed, 2001, s. 183). Zira "o, diğer dinlerin aksine, sadece çeşitli kültürel yapılarla uzlaşabilen zihnin manevi tavır alışını değil aynı zamanda, kendi kendine yeten bir kültür âlemi ve sınırları açıkça belirlenmiş sosyal bir sistemdir." (Asad, 1993, s. 14-15). İslam, insan ile metafizik arasındaki ilişki olarak tanımlanamaz, en az bu ilişki kadar hayatın gerçek yanları olan beslenmeden cinsel ilişkiye, siyasetten ticaret ve finansal alana kadar her cepheyi kapsamış, yani toplumsal bir düzen sunmuştur. İslam'ın vazettiği değişmez toplumsal prensipler şunlardır: Hukuki adalet, sosyal adalet, kardeşlik, sömürünün yasaklanması, halkın uyumu ve fikir birliği, danışma ve şûra, fikir özgürlüğü, mülk edinme hakkı,

devletin vatandaşın sağlığından sorumlu olması (Asad, 1987, s. 166, 194). İslam, din ve kültür olarak diğer dinlerden; sosyoekonomik programı ile ne kadar 'izm' ve çağdaş ideoloji varsa hepsinden farklı ve mükemmeldir (Asad, 1937, s. 9; Asad, 1947a, s. 270; Asad, 1987: s. 69). Hâsılı İslam, bir inanç ve ahlak sistemi, bir sosyal doktrin, bütün insani ilişkilerde doğru davranmaya bir çağrıdır; o, insanın ahlaki, maddi, manevi, akli, bireysel ve toplumsal varoluş yönleriyle ilgili kendi kendine yeterli bütüncül bir ideolojidir (Asad, 1961, s. 95). İşte Esed'in dini düşüncesinin en özgün yönü, İslam'ı bu sistematığıyla kavramasıdır. Yukarıda anlatılanlar bağlamında ona göre İslam'ın umdeleri şöyle sıralanabilir:

1. Hayatta maddi-manevi, ruh-beden, birey-toplum ayrımı yapmaz, sosyal hayatın bütün yönlerine yansıyan dünya-ahiret dengesi kurar.
2. Olgunluğa erişmek (kemâl) mümkündür; kemâl fertlerin şahsiyetlerinde ve melekelerinde gerçekleşirse hayatın gelişmesine tesir eder.
3. Seçme hürriyetinin hayır ve şerle ilişkisi vardır, ferdi sorumluluk esastır.
4. Sadece ahirete değil, bütün yönleriyle dünya hayatına da değer verir.
5. Dünya hayatı, gaye değil vasıtaadır.
6. İslam-bilim, bilim-inanç çatışması söz konusu değildir.
7. İman ve ahlak birbirinden kopmaz bağa sahiptir. Dinî davranış ile ahlaki davranış iç içedir. Ahlaksız bir hayat düşünülemez.
8. *Emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker* ilkesi Müslümanın üstleneceği her görevi etkiler.
9. İslam, sosyal hayatın her alanında tezahür ettiğinde gerçek hüviyetini bulur (Asad, 1960, s. 7-9, 10, 13, 19-20, 21-22, 24; Esed, 1965, s. 20, 24-27, 92; Asad, 1937, s. 9; Esed, 2002, s. 15-16; Asad, 1953, s. 1-6; Asad, 1987, s. 13, 16-17, 142, 161, 163).

Yenilenme ve İlerleme İdeali

Yirminci yüzyıl Müslüman aydınları arasında en gözde tartışma konuları, geri kalmışlık, yenilenme ve ilerlemedir. Esed, bu konulara Merâğî ile görüşmesinden sonra ilgi duymaya, Hicaz'daki günlerinden itibaren ilmi ve fikri düzeyde eğilmeye başlamış, tanıştığı âlim, düşünür ve aksiyon insanlarıyla yaptığı bilgi alış-verişi ve okuduklarıyla olgunlaştırmış, Pakistan'da fiiliyata dökmeye çalışmıştır. Nitekim *Arafat* dergisinin 1946'daki ilk sayısında, İslam dünyasının değişim geçirdiğini ve artık Müslümanların bir karar verme zamanının geldiğini ilan etti: “Ya İslam'ın gerçek değerleri üzerine geleceğimizi bina etmek veya tamamen ondan yüz çevirmek ve diğer medeniyetlerin edilgen takipçileri haline gelmek...” (Asad, 1987, s. 12). Dinin Müslüman toplumdaki yeri hakkındaki can alıcı sorularından birisi şuydu: “İslam, çağımızın hâlihazırdaki bütün sosyal ve ekonomik problemlerine çözümler sunuyor mu, yoksa onun programı zamanla mı sınırlıydı, yani sadece doğduğu zamanın sosyal ve ekonomik şartlarına uygulanabilmiş ve bu yüzden de günümüz problemlerine ve ihtiyaçlarına uygun değil midir?” (Asad, 1987, s 1, 31). Aslında cevap da yapılacak da belliydi: Öncelikle “Müslümanlar kendi ideolojisine sahiptir, onlar kendi hayatını yaşamalı, yaşam biçimini kendileri belirlemelidir” ilkesi; ikincisi “mevcut kelimeler ve fıkıh günümüze fazla hizmet edemeyecek yapıdadır, esaslı bir tenkidi gerekir” anlayışıdır (Asad, 1946: 1). Ona göre en önemli iş İslam hukukunun yenilenmesiydi. Vardığı bir başka sonuç şudur: Müslümanların büyük bir güç olamamasının nedeni, Batılı iddianın aksine, İslam değil onun yanlış yorumudur. O, doğru anlaşıldığında Müslümanları daima ileriye götürecektir. Bundan sonra “yenilenme”den kastı *İslamî yenilenme* olacaktır. Yenilenme ruhu Kur'an'da vardır. Kur'an sadece düşünce üretilecek, fikirlere destek sağlayacak, ibadetlerde ve törenlerde okunacak, güzel kılıflarda saklanacak bir kitap değildir, aksine pratiğe aktarılacak suretiyle gayesi gerçekleşecektir (Asad, 1987, s. 13-15). İlerleme, insani ve bilimsel-teknik olmak üzere iki türlü olup birbirine bağlıdır, ancak insani yön daha önceliklidir. Yani yenilenme, kalkınma ve ilerleme

insandan başlamalıdır. Kişiler kendi tabiatlarında ve bedenlerindeki yetenekler ve güçlerle bireysel olarak gelişir ve atılım gösterirler. Bu manada toplum ilerlemez, ama ilerleyen bireyler diğerlerine örnek ve rehber olabilir (Asad, 1987, s. 152). Tîn sûresi 4-5. ayetlerde ifade edildiği gibi, insan, doğuştan ruhi ve bedenî yetenekleriyle mükemmel bir varlık olarak doğar; insan, ruh-beden dayanışması ile hem bireysel hem de sosyal alanda mükemmelliği yakalayabilir. Bu nedenle o, kendisine açık olan sınırsız meşru imkânları kullanmakta serbesttir. İşte bu nokta, İslam'ın özgürlükçü yanının esasıdır. Sosyal, siyasi, ekonomik, bilimsel ilerleme de buradan başlar (Esed, 1965, s. 23-37, 121-22; Esed, 1996, s. 1283-1284).

Uzun ve derin tefekkür neticesinde yenilenmeyi, kalkınmayı ve ilerlemeyi sağlayacak özgün bir teori ileri sürmüştür. Buna göre esasında yenilenme fikri (tecdîd, islâh, ictihâd) İslam düşüncesinde zaten vardır. Esed, hem Batı'da yüklenen anlamdan sakınmak hem de Müslüman camiada yanlış anlaşılmamak için şu kavramları kullanmıştır: “İlerleme (*development, progress, existence*)”, “gelişme, kalkınma (*progress, movement*)”, “yenilenme (*revival, revival of Muslim thought, Muslim revival, Islamic revival, recovery, re-birth of Islam, regeneration*)”, “yenilik (*innovation*)”, “yeni yöneliş (*Islamic reorientation, reorientation of thought*)”, “değişme (*change*)” ve “mükemmele ulaşma (*perfection*)” (Asad, 1993, s. 10, 20-21, 24, 30-31, 75-76, 82, 100-102; Asad, 1961, s. 13, 16, 100, 107; Asad, 1987, s. 13, 15-16, 69, 76, 81, 83, 86). *Revolution* (inkılap, devrim, tamamen değiştirmek) kavramının İslamî hareket ve hedefler için kullanılmasının sakıncalı olacağını belirtmiş (Esed, 1980, s. 14), *reform* ve *renaissance* kelimelerini ise düşünce ve teşkilatın yenilenmesi bağlamında hiçbir eserinde kullanmamıştır. Yenilenme fikrinde İkbâl'in etkisinde kalmasına rağmen onun kitabının adındaki *reconstruction* kavramını kullanmaması ilginçtir.

Esed, değişme ve ilerleme fikrini, İslam kültür ve medeniyetinin kendine özgü yapısına ve özelliğine bağlar. İslam, eğer, yaratıcı bir dinse o zaman geçmişte gerçekleşen şey daima tekrarlanabilir. Bunu şöyle açıklar: Medeniyetler ideolojik ve geleneksel olmak üzere ikiye ayrılır.

Geleneksel medeniyet, bir ideolojiye dayanmaz. Medeniyetlerin kuruluş ve şekillenmesinde çeşitli faktörlerle beraber dinin büyük bir yeri vardır. Örneğin Batı medeniyetinin oluşumunda Hristiyanlık, etkenlerden sadece birisidir. İslam medeniyeti sadece dinin yaratıcı gücüyle şekillenmiştir. Bu nedenle o, tamamen dinî karakterli olup kuruluş ve varoluşunu, Kur'an ve Peygamber'den alır. Kökeninde ırk ya da millet fikri yer almaz. Dolayısıyla İslam, ideolojik, yani "şeriatın ana esas ve yönlendirici etken olduğu medeniyettir" ve her zaman kendini yenileme, varlığını sağlam bir şekilde sürdürme istidadına sahiptir. Bu medeniyet, toplumsal ilişkileri ilahi iradenin şekillendirdiği sosyal düzeni, ahlak sistemi ve politik düşüncesi ile külli bir yaşam tarzıdır. İslam'ın duygudan çok entelektüel bir hareket olması, onun medeniyetini ideolojik tanımlamanın başka bir nedenidir. "(Ey Peygamber!) De ki; 'Bu benim yolumdur: Akılla uyuşan bilinçli bir bakışa dayanan (*'alâ basîre*), ben ve bana uyanlar(la birlikte), hepinizi Allah'a çağırıyorum." (Yûsuf, 12/108) ayeti, söz konusu ideolojik temeli açıklayıcı çağrılardan birisidir. Öte yandan o, başlangıçtan itibaren tarihsel birikimin sonucudur. Bu yüzden Müslümanların tarihin herhangi bir kesitinde ve herhangi bir ülkede ulaştığı özel başarı İslam medeniyeti olarak adlandırılmaz. İslam kültürü için de aynı şeyler geçerlidir (Asad, 1937, s. 7-16; Asad, 1987, s. 4-10, 17-18, 29-30, 58).

Ona göre sosyal yapıdaki değişme yapıcı da olabilir yıkıcı da. "Eğer Kur'an ve Sünnet'in gerçeklerine dönebilir, politik düşünce ve sosyal davranışlar için onlara dayanan yeni kanallar bulunabilirse o zaman bu hareketlilik yapıcı olur" (Esed, 2002, s. 32; Asad, 1987, s. 12; Asad, 1993: 100-101). Yenilenmenin epistemolojik temeli sadedinde o, Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanmasını ve kanun yapma anlamında içtihat yapılmasını istemektedir. Bu amaçla mezhebi kaygılardan arınmış ve bütün Müslümanların kabul edeceği ortak bir 'kanunlaştırma' ve 'kanunların tasnifi'ni önermiştir (Esed, 2002, s. 125, 128, 131; Asad, 1947b, s. 276; Asad, 1987, s. 68). Bu çerçevedeki ideal "İslamî devlet" gerçekleşirse, bütün Müslümanlar arasında manevi bir değişim etkisi yaratabilir (Asad, 1987, s. 72, 76, 83, 111-12).

Yukarıdaki teorik çerçevenin gerçeğe dönüşebilmesi için beş somut adım atılmalıdır. İlk adım eğitim alanındadır. İkinci adım, İslamî düşüncede yenilenmeyi gerçekleştirmektir (Esed, 1965, s. 72-84; Asad, 1947b, s. 259-261; Esed, 1992, s. 258-259; Asad, 1987, s. 11, 13, 134; Asad, 1937, s. 15; Asad, April 1947, s. 196). Üçüncüsü psikolojik adımdır (güven duygusunun yenilenmesi) (Esed, 1965, s. 130-31). Bu fikri şu ayet destekler: “Gerçek şu ki, Allah’ı ve ahiret gününü bekleyen ve Allah’ı kesintisiz anan herkes için Allah’ın elçisinde güzel bir örnek vardır.” (Ahzâb, 33/21). Bundan sonra taklitçilikten kurtulma, ardından Kur’an’ı anlama ve yaşama adımları gelir. Esed, tam bu noktada İslam binasının var ya da yok oluşunda sünnete çelik iskelet fonksiyonunu yükler. Sünnet-hadis tenkitçiliği, aleyhtarlığı ve inkârcılığını eleştirilmesi (Esed, 1965, s. 83, 88-116) bu yüzdendir. “Sünnet terimi, Allah Elçisi’nin davranış, hareket ve sözleriyle önümüze koyduğu örnekler anlamındadır. Onun şayân-ı hayret hayatı, Kur’an’ın getirdiği esasların açıklaması ve yaşayan temsiliydi. Vahyi bize tebliğ edene uymadıkça, Kur’an’a karşı daha adil davranamayız.” (Esed, 1965, s. 94; Asad, 1987, s. 41). Bir diğer tanımla sünnet, “bütün zamanlar için, toplumun sosyal ve kültürel gelişiminin her aşamasında geçerli olmak üzere sadece Peygamber tarafından açıkça ifade edilmiş hükümlerdir.” (Asad, 1987, s. 42). Daha geniş perspektiften bakınca sünnet, “Allah elçisinin ‘yaşam tarzı’na işaret eder. ‘Yaşam tarzı’ndan kasıt, ilk olarak, insanın çeşitli bireysel ve sosyal problemlerine yönelik yaptığı ahlaki ve etik davranışlarıdır. İkincisi, değişmeyen sosyal şartlar ve insan davranışı için Peygamber’in -emir ve yasaklarını içine alan- talimatlarıdır. Üçüncüsü, onun ‘bu iyidir’ veya ‘bu kötüdür’ şeklindeki sözlü ahlaki değerlendirmeleridir. Bunlar insani duruma uygun olduğundan zaman ve şartların değişmesinden etkilenmezler.” (Asad, 1883, s. 83; Asad, 1987, s. 42). Tabii ki sünnet, Kur’an’la birlikte anlam kazanır. Çünkü kalkınmanın anahtarı ve sürükleyici dinamiği, Peygamber’in sünnetidir. Bu fonksiyonu icra edebilmesi için sünnet iyi bir şekilde uygulanmalı ve diri tutulmalıdır. İslam’ın sosyal anlaşmasını Hz. Peygamber’in ilk takipçileri gibi yaşanabilir yapabilmek için, Müslümanlar kendilerini,

zeval bulmuş olan geçmişin düşünce biçimlerinden tamamen kurtarılmalıdır. Kısaca yeni bir solukla “sanki Kur’an kendi zamanımıza ini-yormuş ve sana, bana ve herkese konuşan Peygamber’in sesi kendi ortamımızda işitiliyormuş gibi yapmak gerekir.” Çünkü hakikatte Hz. Muhammed bütün zamanların insanlarına gönderilmiştir (Asad, 1987, s. 26-28, 31, 33, 62).

Müslümanların hayatını sünnete göre düzenlemelerinin üç temel gerek-çesi vardır. Önce bireyi terbiye etmek ve düzenli bir hayata alıştırmak; ikincisi cemiyetin sağlam ve diri kalmasını, sosyal problemlerin aşılma-sını sağlamak; üçüncüsü bireysel ve sosyal yaşamda insanın rehberinin Peygamber olmasıdır. Sünnete uymayı gerekli kılan en önemli sebep, Kur’an’ın en iyi şekilde onunla anlaşılabilmesidir. Dolayısıyla “Kur’an’a dönelim o bize yeter, sünnet gereksizdir” gibi iddialar İslam’ı bilmemek-ten kaynaklanır (Esed, 1965, s. 108-120; Esed, 2001, s. vi).

İslamî Siyaset Teorisi

Muhammed Esed’e göre, her ne kadar İslam’ın gayesi, bireysel ahlaki egemen kılmaksa da onun esaslarının büyük kısmı ancak toplumsal gayretle gerçekleşebilecek niteliktedir. Gerçekten de toplum olmadı-ğı zaman, örneğin “kardeşlik” mefkûresi, pozitif bir harekete dönü-şemez; uygulayıcı otorite olmadıkça da İslam’ın tamamı teorik kalır. Ayrıca dinin asıllarına yönelik her türlü baskı ve saldırıyı engelleyecek bir otoriteye ihtiyaç vardır. İşte bu gibi gerekçeler, devletin varlığını zo-runlu kılmaktadır. Bu devlet tamamen dinî karakterli olmalıdır, aksi-ne seküler bir devlet bu amacı gerçekleştiremez (Esed, 2002, s. 16-17). Zaten İslam’ın bünyesinden dolayı seküler devlete yer yoktur. Bir kere “dinî” ve “dünyevi” ayrımının olmaması, böyle bir vakıya engeldir. İs-lamî devlet, doğal yapıları içinde varlıklarını sürdüren bütün dinî veya dinsiz oluşumları korur (Asad, 1947b, s. 264-265; Asad, 1987, s. 159, 165). Devletin niteliğine ilişkin onun bu yaklaşımı, genel din anlayışın-dan kaynaklanır.

Görüldüğü gibi Esed, siyaset felsefesinin temelini, İslam’ın Allah-insan ilişkilerini düzenlemekle yetinmeyip toplumsal bir düzenin gerekli

olduğu, bunun için de bazı esaslar sunduğu (Esed, 2002, s. 16; Esed, 1996, s. XXI; Asad, 1987, s. 74) fikrine dayandırır. İslamî ideolojiyi işte bu temelde üretir ve şekillendirmeye çalışır. Aslında İslamî ideoloji (şariat), siyasette tezahür eder, İslamî devlet “ideolojik” bir devlettir. Bu ideolojinin ülke ve halk bazında tek temsilcisi yoktur; o, ortak paydadır. Ayrıca farklı bölgelerdeki Müslümanların da kendi devletlerini kurması gerekir, tek bir devlet altında toplanmaları zorunlu değildir (Esed, 2002, s. 15, 17, 80-81; Asad, 1987, s. 74-77). Buna göre o, İslam birliğini evrensel tek bir yönetim şeklinde değil inanç, duygu ve fikir birliği, siyasal destek ve dayanışma anlamında almaktadır.

Esed'in yenilenme düşüncesinin uygulamaya konulacağı alanlardan birisi devlet yönetimidir. Şöyle izah edelim: Ona göre Müslümanların özgür iradeleri ile kendi devletlerini kuracakları tarihi bir fırsat ortaya çıkmıştı. “Gerçekten İslam’ı istiyor muyuz?” sorusunu sorarak bir anlamda İslam’ın var olma ve yaşanma imkânının da bu vesile ile gerçekleşeceğini ima etmiştir. Pakistan, milli ve milliyetçi ideolojiye bağlı olmayan, etnik kökene dayanmayan, İslam’ın temel değerlerine bağlı özgür seçime göre ideal İslamî siyasetin uygulanacağı en uygun yerdi. Kurulacak yeni devlet, belli bir grubun ekonomik ve kültürel çıkarlarını korumamalı, fakat aynı ideolojik gayelere ulaşmaya yönelmiş bir hukuk altında birleşmiş topluma hizmet etmelidir. Bu nedenlerle Pakistan, özgür bir halk ve ülke özelliğiyle ümmetin bir parçası olmalıydı. Burası önemlidir, çünkü “Pakistan’da İslamî bir hükümetin doğuşu, İslam’ın pratik bir tasavvur olduğu iddiasının haklılığını kanıtlayacaktır.” Diğer yandan, kurulacak devletin, geleneksel anlamda İslamî değil, bu dinin bütün ilkelerini gerçekleştiren ideolojik bir devlet olması, İslam’ın bütün yönleriyle yaşanması gerekir. Hedeflenen Pakistan’ın gerçekleşmesi halinde, bütün Müslümanların politik düşüncelerini kökten değiştireceğine ve yeni İslamî yönelimlere neden olacağına, dahası İslamî yenilenme (*Islamic revival*) için büyük bir umudun doğacağına inanmaktadır (Asad, February 1947, s. 162-167, 183). Şu uyarıyı yapmaktan da kendini alamamıştır: “Biz, eğer politik, ideolojik ve sosyal alanlarda Batı’yı taklit edersek, er ya da geç onların düştüğü kaosa

ve kendi kendini yıkıma düşer oluruz. Kısacası kendi devletimizi İslam'ın değerleri ile inşa etmeliyiz.” (Asad, 1947a, s. 271). O, bahsettiği inşa işine bizzat katkı sunmak maksadıyla Mart 1948'de İslamî anayasa için tekliflerin yer aldığı *Islamic Constitution-Making* adlı bir rapor yazmıştır. Burada İslamî devletin anayasal esaslarını liberal, çoğulcu parlamenter sistem olarak belirlemiştir (Asad, 1961, s. ix-xi).

Siyaset teorisinin temel kavramları *şeriat*, *ideoloji*, İslamî devlettir. Ona göre “İslamî devlet, hayatını şuurlu bir şekilde İslam'ın sosyopolitik esaslarına göre düzenleyen ve bu esasları anayasasında hâkim unsur olarak kabul eden devlettir.” Bu tanımda öne çıkan şey, devletin hangi esaslara dayandığıdır, yoksa nüfusunun mutlak çoğunluğunun hatta tamamının Müslüman olması, bir devlete “İslamî” vasfı kazandırmaz (Esed, 2002, s. 16, 53; Asad, 1987, s. 109; Asad, 1947b, s. 272). Dolayısıyla anayasanın ilk maddesi şöyle olmalıdır: “Devletin dini İslam'dır, devlet egemenliğini İslam şeriatından alır.” Bu durumda devletin tüm kanunları, Kur'an, sünnet ve bu ikisinden içtihadî yolla üretilerek yürürlüğe konmalıdır. Mâide sûresi 47. ayet bunu açıklar: “O halde İncil'e uyanlar, Allah'ın onda vahyettikleri doğrultusunda hüküm versinler: Kim Allah'ın yücelerden indirdiğine göre hükmetmezse, işte onlar gerçek fasıklardır!” (Asad, 1947b, s. 282-283).

Kur'an ve Sünnetteki siyasi hükümler belirli bir devlet şekli önermekle beraber kesin iki esas vardır. Birincisi, nihai egemenlik Allah'a dolayısıyla İslam Hukuku'na (şeriat) aittir, ona aykırı olan her şey, yasadışı kabul edilmelidir; ikincisi, hükümet rıza ve şûraya dayanır. Bunlar İslam Anayasası'nın olmazsa olmaz esaslarıdır. İşte bu minval üzere Esed, ilgili ayetlerinden ve yaklaşık yetmiş sahih hadisten İslamî bir anayasa ortaya koymuş,² İslamî hükümetin niteliklerini şu on maddede toplamıştır (Ahmad, 1987, s. 125-126):

2 Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Asad, 1937, s. 16, 281; Esed, 2002, s. 10, 14, 49, 51-55, 58-88, 98-103, 131-132; Asad, 1987, s. 20-23; Asad, 1963, s. 9-10; Esed, 1996, s. 122-123; Ruthven, 1981, s. 62.

1. Yönetim, ideolojik bilince dayalı birlik ve kardeşliği yaratmaya çalışmalıdır.
2. Şeriat ülkenin en üst yasası olmalıdır.
3. Hükümet şura ile idare edilmelidir, diktatörlük İslam'a aykırıdır.
4. Ekonomik ve sosyal şartlar, halkın güven ve emniyet hissedeceği biçimde olmalıdır.
5. Kur'an ve sünnete aykırı kanun çıkarılamaz.
6. Hükûmet, kadın ve erkekleri kapsayan Müslüman oylamasıyla seçilmelidir.
7. Seçilmiş meclise kanun yapma yetkisi verilmelidir.
8. Kamu görevine talip olmak kanunla yasaklanmalıdır. İdari görev veya temsilciler meclisinde üyelik için kendisine oy toplayan bir kişiye yetki verilmemelidir. Adayları, toplum önermelidir.
9. Görüş farklılıkları mecliste temsil edilmelidir.
10. İslam görüş farklılıklarına müsaade ettiğinden siyasi parti kurma hakkı tanınmalıdır (Çalışkan, 2009b, s. 83-150).

Kur'an'ın Mesajını Çağa Taşıma Çabası

Esed, ilmi yetkinliğini ve düşünce birikimini, başyapıtı *The Message of the Qur'an* adlı eserinde sergilemiş, gerek yaklaşımı ve gerekse metodolojisi ile kendine özgü bir yorum ortaya koyabilmiştir. Meal ve tefsire girişmesinde gözettiği esas amaç, Kur'an'dan bir din anlayışı ve dünya görüşü çıkarmak suretiyle onun muhtevasını hayata aksettirmektir. Kur'an'ın müminlerine yönelik gözettiği amacı ise ilahi kelimeler ile sunulan bilgiyi güncel dille ifade etme, Müslüman olma bilincini bireylerin zihinlerine yerleştirme ve Kur'an'ın hitap, mana ve mesajını azami ölçüde yaşadığı devrin insanına sunma şeklinde üç maddede özetlenebilir. Görebildiğimiz kadarıyla onun bütün eserlerinde olduğu gibi *Kur'an Mesajı*'nda da asıl emeli, inanç-bilinç kaynaşmasını ve dayanışmasını gerçekleştirmek, yani Müslüman bilincin inşasına yardımcı

olmaktır. Kısaca buna vahyi, bilgiyi ve bağlamı güncelle taşımak da denebilir. Bu nedenle, örneğin Kur'an'ın bütününe sinmiş olan “tevhit”, ‘Allah bilinci (takvâ)’, ‘sorumluluk’ gibi özgün Kur'an öğretilerini her fırsatta ön plana çıkarmıştır. Çünkü onlar, Müslüman bilincinin temel inanç, düşünce ve davranış ilkeleridir. Zira o, inanan insanın Kur'an'la kuracağı sağlıklı ve sağlam ilişki sayesinde yaşadığı çağda, Müslümanca varoluşun önündeki engelleri ve karşılaştığı problemleri çözeceğine inanmaktadır. Bu düzlem üzerine konumlandırılan tefsir, sonuçta az ve özlü bir muhteva ile semeresini vermiştir.

Kur'an Mesajı'nda takip edilen usûl, “metnin/kelamın indiği andaki anlamı ile hem doğrudan muhataplara hem de sonraki nesillere verdiği mesajın tespiti” şeklinde özetlenebilir. Bu yaklaşımı, “Kur'an'ı çift pencereden anlamak ve yorumlamak” diye adlandırabiliriz. Çift pencere tanımını, söz/sözlü hitap ve mesaj ayrımı için yapıyoruz. Aslında bu metot, şu iki sorunun cevabı niteliğindedir: “Metnin indiği dönemdeki anlamı ne idi, ne dedi, ne demek istedi?” İkincisi ise “kelam-ı ilahi, indiği dönemden sonraki nesillere ne diyor, ne demek istiyor, ne mesaj veriyor?” Onun bu ikili okumasında uyguladığı usûl, şu maddelerden ibarettir.

1. Kur'an dilinin vahiy dönemindeki orijinal halini esas almak
2. Mecazın imkânlarından yararlanmak
3. İcâzı dikkate almak
4. Kavramların kurumsallaşmadan sonra kazandıkları anlamlara itibar etmemek
5. Kur'an bütünlüğünü gözetmek
6. Bağlama riayet etmek
7. Arka planı göz önünde bulundurmak
8. Saf tarihsel bakış açısını terk etmek
9. Üslubu ve söylemi güncelleştirmek (Çalışkan, 2009a, s. 55-61).

Bunlara ilaveten tefsir kısmına özgü metodolojik esaslar ise şunlardır:

- “Kur’an bütünlüğünü gözetmek” ilkesini, “Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri” olarak uygulamak.
- Dilin imkânlarından yararlanmak: Semantik tahlillerde incelikleri keşfetmek, hakikat- mecaz ayrımının ve îcâzın sağladığı açılımları yakalamak.
- Nüzul sırasını göz önünde bulundurmak, bir kelimenin nüzul sürecinde ilk kullanımını tespit etmeye çalışmak.
- Açıklama ve yorumları kısa, sade, anlaşılır ve güncel bir dille anlatmak.
- Doğrudan bilgi, hüküm ve buyrukların yanında imkân nispetinde ayetlerden mesaj çıkarmak (Esed, 1996, s. xxıı-xxv, 354; Çalışkan, 2009a, s. 160-161).

Bu maddeler dışında kendisini yönlendiren başka faktörler de vardır. Bunların başında *öznellik* gelir. Müellifin akli ve ruhi yapısı, dil yeteneği, ideolojik tavrı, yetiştiği siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve coğrafik çevre, eğitimi ve tecrübeleri, onun öznelliğini belirleyen başlıca amillerdir. Esed de söz konusu amillerden bağımsız bir şekilde metne yaklaşmamıştır. Esed’in, Kur’an’ı “anlamak ve yararlanabilmek için saf bir kalp gerekir” (Esed, 1996, s. 3, 1108) tespiti, çok isabetli olmak ve tefsirde hassas bir niteliğe dikkat çekmekte ancak öznelliği her zaman baskılayamayabilir.

İkinci faktör, Kur’an’ın anlaşılabilir metin oluşudur. Esed’e göre, Kur’an her türlü iç çelişkiden uzak olup akla ve idrake hitap eder, dolayısıyla iyi bir çabayla tamamı anlaşılabilir. Bunun için, ayetlerin muhkem ve müteşâbih ayrımını, gayb kavramını ve insan algısındaki psikolojik etkeni iyi kavramak gerekir. En genel anlamıyla müteşâbih, “betimleyici ve tasviri bir tarzda yani doğrudan birçok kelimeyle değil de mecazen ifade edilmiş mana ile anlatılan pasajlar”dır. Muhkem ise Kur’an’ın ana ilkeleri, özellikle ahlaki ve sosyal öğretilerdir. Muhkem-müteşâbih için anlama ilkesi, anlamı bilinenden bilinmeyen üzerine akıl yürütmek şeklindedir (Esed, 1996, s. 89, 1329).

Bir diğer faktör, mahiyet, muhteva ve fonksiyonel açıdan Kur'an tasavvurudur. Bir Müslümanın imanından düşüncesine, din anlayışından en basit davranışına kadar sinen kuvvet, Kur'an tasavvurunda saklıdır. Bir müfessirin anlama ve yorumlama yöntemini kavramanın hareket noktası da burasıdır denebilir. Esed'e gelince, o, Kur'an'ın bütün ilahi vahiylerin sonu ve özü olduğunu, onu inkârın bütün vahiyleri inkâr anlamına geldiğini belirtir. Bu gerçek, doğal olarak onun ve getirdiği mesajın evrenselliğini (Enbiyâ, 21/107; Ahzâb, 33/40) ispat eder. Evrensellik Kur'an'ın üç özelliğinden kaynaklanır: O, soy-sop, ırk, kültür gözetmeden bütün insanlığa hitap etmektedir; insanın akıl ve sağduyusuna konuşur, körü körüne inanılacak doğmalar önermez; vahyedildiği günden beri tek bir harfi değişmeden gelmiştir, bundan sonra da öyle kalacaktır. "Kur'an, Allah'ın insana rahmetinin en nihai tezahürünü, nihai hikmeti ve nihai ifade güzelliğini ortaya koyar, kısaca o, katıksız Allah kelmamıdır." Bazı indirgemeci anlayışların aksine Esed'e göre, Kur'an, ne bir tarih kitabı, ne de bir bilim kitabıdır, fakat o sadece manevi, maddî ve sosyal anlamda güzel yaşamaya ulaştıran bir öğretilerdir. Basit ifadeyle o, ahlaki ve manevi rehberlik yapan mesajdır (Esed, 1996, s. xxı, xxv, 664-665, 860, 966, 1292-1293). Bu Kur'an tasavvuru, son yüzyılda hâkim olmaya başlayan tasavvura paraleldir. Kur'an'ı kelâmın ve fıkıhın kaynağı, Arap grameri ve belagatının en iyi örneği gören algıyı genişleten bu söyleme göre o, herhangi bir ilmi veya pratik alana indirgenemez. O insanla vardır, insan için vardır ve insanla anlam kazanır, yüceliği hayata kattığı anlamdadır.

Esed'in Batılı okuyucuyu hedef kitle yapması, dolayısıyla onun algısına hitabı ön plana alması, göz önünde bulundurulması gereken bir diğer amacdır. O, Kur'ani mesajı rasyonalist ve pozitivist paradigmalara egemen olduğu bir kitleye götürmenin gayretinde olmuştur (Iqbal, 2000: 113; Karşı, 2003: 111).

Belirttiğimiz temel yaklaşım ve metodolojiyle meal ve tefsir yaparken Esed, klasik külliyattan olabildiğince yararlanmıştı. Hatta önceki eserlerinde ulemaya sert eleştiriler yöneltirken Kur'an Mesajı'nda daha temkinli ve seviyeli eleştiriyi tercih etmiştir. Bu açıdan o, geleneğin

bir devamıdır, ancak söylemi ve anlayışı yenidir. Kısaca o, semantik, hermenötik, psikolojik, sosyo-antropolojik araçlarla klasik yöntemi kullanarak, gelenekle çağdaş perspektifi harmanlamıştır. Bu durumda onun, tamamen yeni bir usûl önermediği, var olan geleneksel usûlü yeni esaslarla geliştirdiği ve güncelleştirdiği söylenebilir (Çalışkan, 2009a, s. 44-46, 54-61, 160-166, 196; Çalışkan, 2009b, s. 44, 61, 167-170, 196-198, 214, 240).

Yukarıdaki metodolojinin meal-tefsire uygulamasında Esed, düz ve sade anlatımlı ifadeleri lafzen, veciz ifadeleri genişleterek çevirmiştir. Böylece kavramların, deyimlerin, mecaz ifadelerin, temsillerin ve kıssaların manasını verirken ya da yorumlarken hem anlamı hem de muhtevayı başarılı bir şekilde sergilemiştir. Öznelliğini sergilediği en uç noktalar ise cennet-cehennem, şeytan, Hz. İsa'nın mucizeleri, ahiret ahvali, bazı kıssalar, gaybî ve mucizevi olaylar gibi konuları anlatan ayetlerdeki alegorik ve sembolik saydığı ifadeler hakkında cüretkâr davranarak çok fazla akli anlamlar vermesi ve yorumlar yapmasıdır (Örnekler: Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/112; Meryem 19/19-33; Enbiyâ 21/67-71; Ankebût 29/24). Bu yanıyla onlar hem yeni yorumların geleneksel anlayıştan farklı tarafını hem de çağdaş tefsirin en çok eleştirilen yönünü temsil etmektedir. Her ne kadar o, bu tür girişimleri ile çağdaş okuyucuyu ve özellikle Batılıları ikna etme amacını gütsede yanlış olma niteliği değişmez.

Esed, Kur'an'ı bütün zamanlar ve mekânlar için dinamik bir metin olarak görür. Onun evrenselliğini bütün meal ve yorumlarında ön plana çıkararak mesajı genelleştirme amacını güder. Bu anlayış ışığında mantık ve mefhumu çağa taşıyabilmeyi, hitap-mesaj ayrımı yaparak başarmıştır. Bu ayrımının özü şudur: Allah, Peygamber'e ve sahabeye doğrudan konuşmuş, vakıya uygun söz/ler söylemiş, bu sözlerle aynı zamanda onlara mesajlar da vermiştir. Vahyin kesilmesi ile birlikte insanlar, şeyler ve olaylar hakkındaki söz, önceki bir tarihe mal olsa da iletmek istediği mesaj tekrarlanabilir. Mesaj, sözün içinde taşıdığı anlamın her okuyucuya bir şeyler anlatmasıdır. Kur'an'ı belli bir zamana ve mekâna hapsolmaktan çekip alan şey,

metnin taşıdığı işte bu mesajdır. Mesaj vasıtasıyla Kur'an, daima yaşayan dinamik bir metin hüviyetini kazanır. Tevbe sûresi 74. ayetteki, “(İkiyüzlüler, kötü) bir şey söylemedikleri konusunda Allah’a yemin ediyorlar... böyle yaparken onlar, ulaşamayacakları bir amaç peşindeydiler...” ifadesine ilişkin açıklaması onun mesajı nasıl elde ettiğini gösterebilir: “Bu ifade nüzul sırasındaki kastı yanında, şu derin anlama işaret eder: Kişinin, hayatın anlam ve gayesinin olduğuna kesin bir inancı olmadan içsel huzura ulaşması imkânsızdır. Hayatın anlam ve gayesi de ancak peygamberlere indirilen vahiyler aracılığıyla fark edilebilir. Bu itibarla, “Allah’a teslim olmak”ta gösterdikleri kararsızlıkla, Hz. Peygamber’in rehberliğine itibar etmedeki isteksizlikleri arasında bocalayan münafıklar, ‘ulaşamayacakları bir şeyi amaçlıyorlardı’” (Esed, 1996, s. 372).

Bu yorum, ayetin iniş sebebine, gayesine, anlattığı ve anlatmak istediği şeye zıt olmadığı gibi vahyin temel amacına da aykırı değildir. İşte Esed’in bulup çıkardığı mesaj, dolayısıyla kendine özgü taraf burasıdır. Diğer örnek şöyledir: “*Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiiler; bunlardan kim Allah’a ve ahiret gününe iman eder ve hayırlı iş işlerse, işte onların mükâfatı rableri katındadır.*” (Bakara 2/62) ayeti ‘İslam’ın kurtuluş doktrininin’ üç şart üzerine inşa etmektedir: Allah’a iman, Hesap Günü’ne iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak. Buna göre kurtuluş, herhangi bir zümreye tahsis edilmemiş, aksine Allah’ın birliğini kavrayan, kendini onun iradesine teslim eden ve dürüstçe yaşayan herkese açıktır. Bu, başka hiçbir itikatta benzeri olmayan bir görüş zenginliğidir (Esed, 1996, s. 19-20).

Esed’in Çağdaş Düşünceye Etkisi

Muhammed Esed’in geniş okur kesimlerinde İslam’a, Kur’an’a, Hz. Peygamber’e ve “İslam devleti” fikrine yaklaşımlarında hatırı sayılır bir etki bıraktığını belirtmiştik. Bunu Doğu’da ve Batı’da çağımız İslam düşüncesi, Kur’an ve tefsirle ilgili çalışmalarda Esed’in çalışmalarına yapılan referanslardan test etmek mümkündür.

Doğal olarak Esed'in fikirlerinin etkisi İslam dünyasında erken başladı. Yazdıklarında ve konuştuklarında güncel konuları tartışması, uyarıcı vuruşlar yapması ve yeni söylemi, fikri ortama hareket getirmiştir. Örneğin *Islam at the Crossroads* kitabına, İslam-Hristiyanlık mukayese-sinde hala çokça referans verilmektedir. Onun bu eserinde bir mukayese yapmakla birlikte, asıl yapmak istediği, iki varlık alanı arasında bir çatışmayı değil Müslümanların Batı medeniyetinde bir şey bula-mayacaklarını, aradıkları kaynağın kendilerinde zaten bulunduğunu ilan etmektir. Bunun farkına varanlar mutedil, meseleyi kavramak is-temeyenlerse Batı'yla çatışmayı ve "savaş"ı tercihe devam etmektedirler. *The Road to Mecca* ise Esed'i Batılı okuyucuya daha içten tanıtmış, Batı'yla sıcak bir temas kurmasını sağlamıştır. Her iki kitabın konu ve amacı farklı olsa da onları Mevdudi, Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, Malik b. Nebî, s. Kutub, Fethî Osman, M. Kutub, İsmail Manjra, M. Cemile, A. İzzetbegoviç, G. Eaton gibi birçok Müslüman düşünür-yazar ve Cemaati İslamî gibi kuruluşlar memnuniyetle benimsemiştir. Esed'den etkilenenlerin yeri geldiğinde onu kıyasıya eleştirdiklerini de hatırla-talım. Onu yakından tanıyan ve belki de görüşlerine en çok yer veren âlim Nedvî olmuştur (Jeppie, 2007, s. 72; Cemile, 1976, s. 12-13, 30, 231-235; Cemile, 1986, s. 25-26, 72, 138, 150-154; Jameelah, 1413; Heymann, 2005, s. 224-225; Hilmi, 1985, s. 77-101; Hilâl, 1413/1992, s. 136 vd.; Ades, 2006; en-Nedvî, 1412/1992, s. 94-96; en-Nedvî, 1966, s. 96-98, 132, 145). Yararlandığı kişiler arasında Esed'in de yer aldığı Kutub, Esed'i, "Yahudilerden ilimde derinleşmiş olanlar Kur'an'a ve Hz. Muham-med'e inanan ve görevlerini yerine getiren müminler"den bahseden Nisâ sûresi 162. ayetin günümüzdeki tecellilerinden birisi olarak görür (Kutub, 1986: II, s. 804). Kutub başka eserlerinde hem Esed'i övmüş hem eleştirmiştir, fakat hiçbir yerde Batı'ya düşmanlığı körükleyen bir ifade kullanmamıştır (Kutub, 1967, s. 91-94; Kutub, 1992, s. 18-19, 56-67, 83-88, 135, 502, 511).

Esed'in en itibarlı eseri *The Message of the Qur'an*'ın etkisi çok daha geniş olmuştur. Nevvab'a göre bu kitap, en nihai ve en özgün eseri olup Esed'in İslam düşüncesine ilmî katkısının ve uzun yıllar yürüttüğü

hizmetin bir patlamasıdır (Nawwab, 2000, s. 178). Kur'an'ın lafzının, manasının ve mesajının önemli olduğunu savunması birçok çevreyi ve âlimi rahatsız etmiş, ona karşı dışlayıcı söylemler yükselmiştir. Bunda başta Suudi Arabistan olmak üzere bazı kesimlerin bu eser aleyhindeki fikirlerinin ve yasaklama kararlarının etkisi vardır. Bu bakış kısmen gevşese bile hâlâ ağırlığını korumaktadır. Esed'in çok fazla haşır neşir olduğu Arap dünyasında fikirleri ve etkisi tartışılırken meal-tefsiri daha çok eleştiri maksadıyla gündeme gelmesi ilginçtir (el-Ganîmî, 1410/1989: 15 vd., s. 25-26). Pakistan'da bu tutumun aksi seyretilmiş, bilim ve fikir çevreleri diğer eserlerini olduğu gibi meal-tefsiri de sahiplenmiştir. Malezya ve Endonezya'da da benzer durum gözlenmektedir. Meal-tefsirin Türkiye'deki etkisi ise 1980'li yıllarda revaçtaki Kur'an merkezli düşünce akımı çevresinde başladıktan kısa süre sonra hemen her çevrede büyürken (Öztürk, 2007, s. 122; Ertürk, 2002, s. 50-51), zamanla eleştiri ve reddiyeler de kendini göstermiştir (Çalışkan, 2009b, s. 234 vd.; Tekin, A. 2003, s. 109-146; Akın, 2018, s. 78 vd.). Ayetleri yorumlarken sergilediği çıkarımlar bir yana meal anlayışı ve tekniği, derin bir etki bırakmıştır. Eser, gerek bu niteliği gerekse edebî diliyle İngilizcede rakipsiz bir güce ulaşmıştır (Parker, 1992, s. 28-29; Kramer, 1999, s. 225-247). Bilindiği üzere Batı kültür çevresinin doğru düzgün bir Kur'an çevirisine ulaşması yüzyıllar aldı, böyle bir tefsire ise henüz kavuşmamıştır. Kur'an'ın orijinal dilinden ve o dile sadık kalınarak meal yapılmaması, art niyetli çarpıtmalı çevirilerinin uzun yıllar kamuoyunu yanlış yönlendirmesi beklentiyi yükseltmiştir. İşte Esed'in meal-tefsiri bu beklentiyi karşılamada ilk sıraya yerleşmeyi başarmıştır. Öte yandan ondan sonra yazılan farklı dillerdeki meallerde ve Kur'an çalışmalarında onun çeviri yönteminden yararlanılmıştır. Örneğin Garaudy, Kur'an'da temsili anlatıma dair görüşlerini buradan almış (Öztürk, 2004, s. 87), Ahmed Ali mealinde (Rahman, 2015, s. 319-327), M. K. Bernström (ö. 2009) Kur'an çevirisinde (*Koranens budskap*) (Windhager, 2003, s. 32), S. Ahmed çeviri ve yorumlarında (*Qur'an as It Explains Itself*) Esed'den yararlanmıştır. Osmanoviç ise Rusça mealinde çok başarılı bulduğu Esed'in çevirilerinden yararlandığını belirtmiştir

(2009, s. 3, 567-568). Türkçe meallerde de onun tarzına benzer çeviriler gözlenmekte ancak müellifler ona pek referans vermemektedirler. Fakat, Akdemir, onun çevirilerinden yararlandığını açıkça söylemiştir (2004, s. xxv, 1 vd.). Hem meal-tefsirin adında hem de kitapta çokça kullandığı *message*/mesaj kavramının, meallerde, tefsirlerde ve Kur'an araştırmalarında halen en çok kullanılan kavram haline gelmesinde aslan payı Esed'indir. Hemen belirtelim ki o *message* kelimesini yerli yerinde kullanırken, özellikle Türkçe çalışmalarda bu özen gösterilmemektedir.

Öte yandan kavram düzeyinde, Müslüman fikir hayatında hep gündemde olan sünnet, şariat, tecdîd (yenilenme, yeniden yapılanma) gibi temel kavramları yeniden yorumlayarak özgün bir düşünce geliştirme çabası, kendisinden sonraki kuşakların, temel kaynaklara dönüş çabasına ciddi bir destek olmuştur.

Batı'da ise *Road to Mecca*'nın oluşturduğu dalgadan sonra Kur'an mealinin ve yorumlarının daha fazla yankı bulduğu ve bir çığır açtığı anlaşılmaktadır. Hatta Esed'den sonra Batı'da "yeni gelenekselci (*neo-traditionalist*)" bir eğilim ya da akımın geliştiği bile söylenmektedir (Affendi, 1993, s. 163-193). Pakistan'da "Esed'in takipçileri (*Asadians*)" olarak tanınan bir grup vardır (www.aroadtomecca.com, 2008; Beyoud, 2011, s. 164).

Esed, 1950'li yıllarda dinin, hem Müslüman toplumda hem de ötekiyle ilişkilerde uzlaşmayı öncelediğini (Asad, 1961, s. 70-75; Esed, 2002, s. 92-97) üstüne basa basa söylerken, herhalde 20. yüzyılın son çeyreğinde İslam'ın bir çatışma unsuru olarak insanlığın önüne konulmaya çalışılacağını bilmiyordu. O, çeyrek asırdan fazladır Müslümanların en çok tekrar ettiği şeyi çok önceden söylemişti. 1988'deki bir röportajında, o yıllarda Batı'da çokça tartışılan İslam ve terör konusu sorulduğunda şöyle demiştir: "Fanatizmden dem vuruyorsunuz ama bu konuda Kur'an'ın hükmü açıktır. Bakara sûresinde Allah 'orta yolun toplumu' olmamızı irade ettiğini bildiriyor. Sünnet ise ifrat ve tefriti yasaklıyor." (Simon, 1419/1998, s. 543-544). Yine parçalanmışlığı

ve çatışmayı körüklediği gerekçesiyle cemaatleşme ve hizipleşmeden, 1960'lardan sonra artış gösteren radikal eğilimlerden daima şikâyet etmiş, orta yolda kalmayı tercih etmiştir (Gerholm, 2006, s. 263-277). Çünkü o, fikir-siyaset birlikteliğinden ve parlamenter sistemden yandı. Bir cemaat, fraksiyon, organizasyon ve partiye mensubiyetten kaçınması bundandı. Bu bir nevi yalnızlık gibi gözükse de özgür olmayı bağlı/bağımlı olmaya tercih etmenin bir türüydü. Bilindiği üzere kimi Müslüman gruplar, çağdaş normlarla İslam'ın öğretilerini kullanarak daha geniş ve daha sürdürülebilir bir ideoloji yerine dar çerçeveli ve bir o kadar da çözümsüz bir ideolojiyi tercih etmişlerdir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki mücadelelerde fikir-siyaset yolunun daha kalıcı olduğu, sertlik, şiddet ve devrimci yaklaşımın devamlılık sağlayamadığını göstermiştir. Tam bu noktada, Esed'in fikrinin ve mücadelesinin başarısız olduğu, takipçilerinin de bulunmadığı iddialarına karşılık denilebilir ki, şayet bir başarısızlık varsa, onun savunduğu fikirlerin revaç bulmamasından değil, Müslümanların ortak havuzda buluşma istidadını sergilenmemesindedir. Bir başka sebep de toplum ve devlet bazındaki sekülerleşmenin hız kazanmasıdır. Ayrıca kabul etmek gerekir ki, 19. ve 20. yüzyılda milliyetçi, sosyalist vs. akımlar Müslümanlar arasında oldukça yayılmıştır. Esed, siyasi teklifini bir ütopya olarak tasarlamamış, içinde yıllarını geçirdiği mevcut topluma sunmuştur. Fakat Müslümanlar öylesi bir düzeni ve dolayısıyla dinin rolünü büyötmeyi istememişler ya da büyötememişler, sonunda dinin ön plana çıkmasını istemeyen cephe kazanmıştır.

Bazı Batılı yazarlar, Esed'in fanatik din anlayışının radikal hareketlerin fikir kaynaklarından birisi olduğunu ima etmiştir (Haddad, 1983, s. 70; Kramer). Elbette bunlar ispat edilmemiş iddialardır. Benzer şekilde bazıları Esed'i günümüzde Batı'ya karşı şiddet yanlısı bakışın kaynaklarından birisi görürken bazıları da tam tersi onun ilişkilerde en ılımlı tutumu benimseyenlerin başında geldiğini savunmaktadırlar. Onlara göre Batı ile savaşı aşırı Müslümanlar (*extremist muslims*) yapmaktadır (Kickasola, 2006, s. 5-6, 14 vd.). Her iki yaklaşımın, görmek istediklerini dillendirdiğinden eksik bir sonuca vardığını düşünüyoruz. Şayet

bugün radikal denilen hareketler Esed'den etkilenmiş olsaydı, fikrî mücadeleyi daha fazla tercih ederler, Müslüman bir toplum oluşturma çabasını fikri-siyasi planda verirler ve ortada şiddet tablosu olmazdı.

Fikir üretenler artlarında kendilerinden yana nasıl bir rüzgâr eseceğini, rüzgârın kimi nasıl etkileyeceğini bilemezler. Bu bağlamda Esed'in genelde Batı'da İslam algısına özelde burada yaşayan Müslümanlar nezdindeki etkisine baktığımızda da olumlu yankılara şahit oluyoruz. Müslüman oluşunda *The Message of the Qur'an*'ın rolünü ifade eden, hatta şehadet getirme töreninde şahitlerden birisi olan Esed'e saygı ve sevgisini dile getiren Hofmann (Ali, 1996, s. 65), onu, yatay ve dikey müstesna etki bırakan bir düşünür olarak tasvir eder. Lakin Hofmann'ın İslam dünyasında canlanma (*revitalization*) ve yenilenmenin (*rejuvenation*) Esed ve onun gibilerin çabalarıyla Batı'dan geleceğine dair (Hofmann, 2000, s. 237, 243, 247; Hofmann, 2005, s. 22) iddialarını ihtiyatla karşılıyor. Şayet bir yenilenme olacaksa, elbette bu, Müslüman kitlenin bağrından çıkan ve bütün yönleriyle İslam'ı tanıyan yetenekli insanlar eliyle olabilir. Batılı Müslümanlar buna büyük katkı sağlamıştır, sağlayacaktır da. Hasılı, "İslam'ın Batı'daki gelişmesinde Esed'in vasiyetini, aklı başında hiçbir Müslüman görmezden gelemez" (Zillur Rahim, 1995, s. 46).

Esed'in "kendisine edindiği, Müslümanları uykularından uyandırma" (Nawwab, 2000, s. 164) çabasının hayattayken ve vefatından sonra karınca kararınca yankılandığını söylemek mümkündür. O, Müslümanlara, yaşadıkları dünyanın "farkında olmalarını", yeni ve cesur yaklaşımlarla, öneriler ve çözümler sunmalarını, söylenmişleri değil söylenmesi gerekenleri öne çıkarma mesajı vermiştir.

Sonuç

Muhammed Esed, yaşamı ve ortaya koyduğu fikirleri ile özgün bir şahsiyettir. Bir asra yakın ömrüne gazeteci olarak başlamış özgürlükçü bir ıslahatçı, şüpheli bir eleştirmen, Müslüman dünyadaki büyük oluşum ve değişimlerin bizzat içinde yer almış, öz güveni ve cesareti

yüksek, özneliği ileri boyutlarda Müslüman bir düşünür ve müfessir olarak kariyerini tamamlamıştır. Vefatına yakın zamana kadar Müslümanlara fikri destek sağlamış, böylece 20. yüzyıl İslam düşüncesinde yerini almıştır. Fikirleri yavaş yavaş İslam dünyasında yankı bulurken, özellikle, Kur'an'ın çeviri ve tefsirindeki görüşleri yüzünden eleştiriler almaya başlamıştır. Kendisi reformcu olmadığını ve dinde reform istemediğini beyan etse de onu "reformist, modernist" olarak niteleyenler çıkmıştır. İslam'ın düşünce, iman, amel ve kültür açısından kendisine yeteceğine ve her zaman gerçekleşebileceğine, Müslüman öznelerin bütün alanlarda fiilen yer almasıyla ideal ve ideolojik toplumun doğacağına inanmış, kendine bu çerçevede misyon biçmiş Müslüman bir düşünce ve eylem adamıdır.

O; biyolojik, psikolojik ve zihni serüveninde dinsel bunalımlar yaşamış, çıkmazlar ve arayışlar yumağında dönüp durmuş, felsefi ve siyasi ideolojilerde kurtuluş aramış, sonunda İslam'da karar kılmış, Müslüman olduktan sonra da yeni bir kişilik ve kimlik oluşturma süreci geçirmiştir. İslam'ı öğrendikten sonra hadise/sünnete eğilmiş, ümmetin geri kalmışlığının sebeplerine ve çarelerine odaklanmış, İslam'ın çağdaş dünyada tek çıkış yolu olduğunu kesin biçimde vurgulamış, bu aşamada ilim ve düşünce tarihini gözden geçirerek eleştiriye tabi tutmuştur. Ardından Müslümanların kendi başına varoluşunu sürdürmesinin imkânını aramış, yeniden yapılanma için kendi çapında teoriler ve devlet projesi üretmeye girişmiş, teoriyi pratiğe aktarmak amacıyla da siyasi ve toplumsal faaliyetlerde bulunmuştur. Nihayet düşünce seyrinde zirveye ulaştığı aşamada, bütün dinî, ahlaki ve kültürel sapmalar, eğilimler, uygulamalar ve davranışların ayıklanması çabasına girerek vahyin son muhteşem mirasının (Kur'an) tercümesini ve tefsirini yapmıştır. Bütün bunları yaparken düşüncesinin temeline Kur'an ve Sünneti koymuştur. Ona göre, bu ikisi dışındaki bilgi ve yorumlar sorgulanmaya açıktır. Düşüncesi tamamen dinî karakterlidir, devlet dâhil sosyal organizasyonların biçim ve muhtevasına dair fikirleri de aynı karakterde ve sekülerlikten olabildiğince uzaktır.

Dikkate değer ilmi bir miras bırakan Esed, hayatta iken fikirleri yankı bulmuş, söyledikleri ve yazdıkları itibara alınmıştır. Onun müstesna bir etki bıraktığına ve genç nesillerin gözünü açtığına dair Muhammed İkbal'den Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî'ye kadar pek çok kimse kanaat serdetmiştir. Gerçekten de eserleri İslam dünyasında fikri uyanış, ufuk açılması, ruhi güven ve kuvvetli inanç sağlamıştır. Bahse konu etki Türkiye'de de kitaplarının tercümesi ile başlamış, hakkında akademik ve fikri çalışmalar yapılmıştır. Aşırı akılcı yorumlarını bir tarafa bırakırsak, deyimisel çeviri, kavramların içeriğinin yansıtılması ve vahyi mantaliteyi çağdaş zihinlere yerleştirme yeteneği gibi başarılı yönleri takdire şayandır. Bu yüzden *Kur'an Mesajı*'ndaki metot, mantık ve söylemi, tercüme ve tefsir tarzı Batı'da ve İslam dünyasında birçok kimse tarafından tercih edilmiştir. Avrupa kültür çevresinin doğru düzgün bir Kur'an çevirisine ulaşması yüzyıllar aldı. Bir tefsire kavuşması ise çok yenidir. Bir yandan orijinal dilden ve onun aslına sadık kalarak yapacak yetkin bir âlimin çıkmaması bir yandan da bu kalifiyedeki âlimlerin art niyetli çarpıtmalı çevirilerinin uzun yıllar kamuoyunu yanlış yönlendirmesi beklentiyi yükseltmiştir. İşte Esed'in meal-tefsiri bu beklentiyi karşılamada öncü eserlerin ilk sırasına yerleşmeyi başarmıştır.

Onun siyasal alanda yeni açılımlar getiren fikirlerinin sönük kaldığı söylenebilir. Yazarlar ve düşünürler, onun teorisi üzerinde ciddi eleştiri ve değerlendirmeler yapmamıştır. Fakat İslam dünyasındaki birçok yönelişin onun ileri sürdüğü fikirler paralelinde geliştiği göz önüne alınırsa, haklı ve doğru tespitler yaptığı anlaşılır.

Nihayetinde o, belki düşünce tarihinde devrim yaratmış bir düşünür değildir, ama geçtiğimiz yüzyılda İslamî akıl doğrultusunda kendi düşünce sistemini kurabilmiş birisidir. Onun olumlu/olumsuz, yankı uyandırmasının nedeni, İslam dünyasının temel, bazen de dikenli meselelerine eğilmesi ve çağın dilini kullanarak çağdaş akla hitap etmesidir.

Kaynakça

- Ades, M.Y. (2006). "Ali 'Izzet Begovic ve Kitâbuhu el-İslam beyne's-Şark ve'l-Ğarb". www.daawa-info.net/bio.php?id=70 (erişim 03.10.2021).
- Affendi, A. (1993). "Eclipse of Reason: the Media in the Muslim World. (Power of the Media in the Global System)". *Journal of International Affairs*, 47(1), 163-193.
- Ahmad, I. (1987). "Relationship Between Islam ad the State". I. Ahmad (Ed.), in *The Concept of an Islamic State: An Analysis the Ideological Controversy in Pakistan* (p. 121-128). London.
- Akdemir, S. (2004). *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Akın, M.E. (2018). *Te'vil'in Tahrife Dönüşmesi Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği*. Ankara: Medarik Yayınları, 2. baskı.
- Ali, M.M. (1996). "Personality: Murad Wilfried Hofmann". *Washington Report on Middle East Affairs*, October 1996, pp. 65, 109.
- Asad, M. (1937). "Towards a Resurrection of Thought". *Islamic Culture*, Hyderabad: XI (1), 7-16.
- Asad, M. (1946). "Why Arafat". *Arafat*, I (1), 1-4.
- Asad, M. (1947). "Construction or Destruction", *Arafat*, I (6), 161-192.
- Asad, M. (1947a). "Notes and Comments". *Arafat*, I (9), 259-261.
- Asad, M. (1947b). "Towards an Islamic Constitution". *Arafat*, I (9), 262-284.
- Asad, M. (1960). *Is Religion a Thing of The Past*. Karachi: Students' Voice Publications.
- Asad, M. (1961). *The Principles of State and Government in Islam*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Asad, M. (1963). *Islam and Politics*. Geneva: Islamic Centre.
- Asad, M. (1986). "Asad Interviewed". *Arabia: The Islamic World Review*, 5 (61), 54-55.
- Asad, M. (1987). *This Law of Ours and Other Essays*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, M. (1993). *Islam at the Crossroads* (16th edition). Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, M. (2004). *The Unromantic Orient (Unromantisches Morgenland)*. (çev. Elma Ruth Harder). Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Asad, M. (April 1947). "That Business of Imitation". *Arafat: A Monthly Critique of Muslim Thought*, 1(7), 193-222.
- Asad, T. (2012). "Muhammad Asad, Between Religion and Politics". *Islam & Science*, 10(1), 77-88.
- Ben-David, A. (2004). "Leopold of Arabia", *Haaretz.com* (01.06.2004). Erişim adresi: www.haaretzdaily.com/hasen/pages/ShArt.jhtml.
- Beyoud, L. (2011). "A Road to Mecca by Georg Misch" (film review), *The Middle East Journal*. January, 164.
- Cemile, M. (1976). *Batı Materyalizmi Karşısında İslam*. (çev. K. Kuşcu). 3. baskı, İstanbul: Çile Yayınevi.

- Cemile, M. (1986). *İslam ve Çağdaş Öncüleri*. (çev., s. Ayaz). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Chaghatai, M. I. (2006). "Muhammad Asad's Indian Years 1932-1947". *Muhammad Asad (Leopold Weiss): Europe's Gift to Islam*. M. I. Chaghatai (Ed.), Lahore: I, 326-352.
- Çalışkan, İ. (2009a). *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çalışkan, İ. (2009b). *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ertürk, A. (2002). "Bir Çeviri Serüveni -Kur'an Mesajı ve Muhammed Esed" (Ahmet Ertürk'le röportaj). *Uygar Dergisi -Muhammed Esed Özel Sayısı*. sayı 3-4, 50-51.
- Esed, M. (1965). *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*. (Çev. H. Karaman). İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Esed, M. (1992). *Mekke'ye Giden Yol*. (Çev. C. Koytak). (3. baskı). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Esed, M. (1996). *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*. (Çev. C. Koytak, A. Ertürk). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Esed, M. (2001). *Sahîh-i Buhârî, İslamın İlk Yılları*. (Çev. M. Armağan), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Esed, M. (2002). *İslam'da Yönetim Biçimi*. (Çev. M. B. Eryarsoy). (4. baskı). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Esed, M. ve Esed, P. H. (2018). *Kalbin Yuvaya Dönüşü -Mekke'ye Giden Yol II*. (Çev., s. Yapıcı). İstanbul: İşaret Yayınları.
- el-Ganîmî, N. M. (1410/1989). *Muhammed Esed ve Devruhu fi'l-Fikri'l-İslamîyyi'l-Mu'âsir*, Kahire: Dârü'l-Menâr.
- Gerholm, T. (2006). "Three European Intellectuals as Converts to Islam (Agueli, Asad, Garaudy)". *Muhammad Asad (Leopold Weiss): Europe's Gift to Islam*. (edit. M. Ikram Chaghatai), Lahore: The Truth Society & Sang-e-meel Publications, I/266-281.
- Haddad, Y. Y. (1983). "Sayyid Qutb: İdeologue of Islamic Revival". *Voices of the Islamic Revolution* (ed. John L. Esposito), Oxford, New York.
- Heymann, F. (2005). *Un juif pour l'islam (A Jew for Islam)*. Paris: Stock.
- Hilâl, M. (1413/1992). *Mefâhîm Mu'asıra fî Dav'i'l-İslam*. Ürdün, Amman: Dâru'l-Beşîr.
- Hilmi, M. (1985). *İslamu Muhammed Esed*. İskenderiye, Mısır: Dâru'l-kütüb.
- Hofmann, M.W. (2000). "Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam". *Islamic Studies*. 39(2), 237-247.
- Hofmann, M.W. (2005). "The Message of the Qur'an" (Book review). *The Muslim World Book Review*. 25/4, 22-23.
- Iqbal, M. (1998). "Muhammad Asad: A Biography". *Islamic Studies*. 37(3), 411-414.
- Iqbal, M. (2000). "A forgotten Pakistani". *The News International*. (Friday, July 07). 112-113.
- Iqbal, M. (2016). "The Making of a Free Thinker of Islam (Part I) -Muhammad Asad: The Pakistan Years". *Islamic Sciences*. 14(1), 3-24.

- Jameelah, M. (1413). *Correspondence Between Abi-l-A'ala Al-Maudoodi and Maryam Jameelah*. Jaddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House (www.islamunveiled.org/eng/ebooks/maryamj/maryamj.htm (erişim 29.09.2006))
- Jeppie, S. (2007). *Language, Identity and Modernity: The Arabic Study Circle of Durban*, South Africa, Cape Town: HSRC pres.
- İkbal, M. (1999). *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. (Çev., s. Huri). İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Karslı, İ.H. (2003). "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi". *İslamî Araştırmalar Dergisi*. 16(1), 95-112.
- Kickasola, J.N. (2006). "The Clash of Civilizations Within Islam: The Struggle over the Qur'an between Muslim Democrats and Theocrats". delivered paper: April 5-6, 2006 conference sponsored by The Center for Vision & Values at Grove City College titled Mr. Jefferson Goes to the Middle East: Democracy's Prospects in the Arab World, 1-38.
- Kramer, M. (1999). "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)". *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. M. Kramer (Ed.). Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 225-247.
- Kutub, S. (1967). *İslam ve Medeniyetin Problemleri*. (çev. M. Varlı). İstanbul: Hilal Yayınları.
- Kutub, S. (1986). *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâruş-Şurûk.
- Kutub, S. (1992). *İslam Düşüncesi*. (çev. H. Şükrü, R. Tosun, M. Çelen). İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Nawwab, I. I. (2000). "A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam". *Islamic Studies*. 39(2), 155-232.
- en-Nedvî, E. H. (1992). "el-Fikru'l-İslamîyyu'l-Muhtedi'l-Bâriz: Muhammed Esed". *el-Ba'su'l-İslamî*, Hindistan: 37(4), 94-95.
- en-Nedvî, E. H. (1993). *Asrımızdaki İslam Tetkikleri*. (Çev. A. Hatip). İzmir: Işık Yayınları.
- en-Nedvî, E. H. (1966). *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*. (çev. İ. Düzen, M. Topuz). İstanbul: Tevhid Yayınları.
- Osmanoviç, M. N. (2009). *Koran, Perevod sı Arabskogo i Kommentari*. Moskova - Sen-Petersburg.
- Öztürk, M. (2004). "Kur'an'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine." *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*. sayı 2, 70-101.
- Öztürk, M. (2007). "İslamî Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik". *İslamîyât*. X/1, 117-138.
- Parker, M. (1992). "Death of a Muslim Mentor". *Middle East*. (May 1992), 28-29.
- Rahman, F. (2015). "Kur'an Tercümesi Üzerine". (çev. M. Irmak), *Dinbilimleri Akademik Dergisi*, 15(2), 319-327.
- Ramadan, T. (202). "Iconic Scholar Muhammad Asad a Tribute to Renowned Islamic Reformer". <https://www.youtube.com/watch?v=IfxkGlFWlZs> (erişim 28.8.2020)

- Ruthven, M. (1981). "Muhammad Asad, Ambassador of Islam". *Arabia: The Islamic World Review*. 1 (September 1981), pp. 59-62.
- Simon, K.G. (1419/1998). "Muhammad Asad and The Road to Mecca. translate from Deutsch: Elma Ruth Harder". *Islamic Studies*. 37(4), Winter, 533-544.
- Tekin, A. (2003). *Kur'an'ı Hedef Alan Tahrifatçılar -Y. N. Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meali, M. Esed'in Kur'an Mesajı, s. Ateş'in Tefsiri Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme-*. İstanbul: Kelam Yayınları.
- Windhager, G. (2003). *Leopold Weiss alias Muhammad Asad -Von Galizien nach Arabien 1900-1927*. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag.
- www.aroadtomecca.com/sub2.php?ID=3&S=D (erişim 01.12.2008) (belgesel film).
- Zillur Rahim, H. (September 1995). "Muhammad Asad Visionary Islamic Scholar". *Washington Report on Middle East Affairs*, 45-46.



HAMZA YUSUF

(1960-...)

Amerikalı Müslüman düşünür

Doğum adı Mark Hanson olan Hamza Yusuf 1960 yılında Washington'da doğdu. Rum-Ortodoks Hristiyan geleneginden gelen bir ailenin çocuğu olarak bu gelenek çerçevesinde Kuzey Kaliforniya'da yetişti. Henüz 17 yaşındayken geçirdiği bir araba kazası onun bir süre yatalak kalmasına sebep oldu. Bu süre içerisinde düşünme ve Kur'an okuma imkanı bulan Mark Hanson, Hamza Yusuf adını kullanmaya başlar. Müslüman olmaya karar verdikten sonra dünyanın pek çok yerindeki İslam alimlerine ulaşan Hamza Yusuf, onlardan dersler alıp İslamî ilimlerde kendisini geliştirmiştir. Abdalqadir as-Sufi'nin Suudi Arabistan'dan takipçileri ile tanışıp etkilendikten sonra Dargaviliğe ilgi duymuş ve Murabitun Hareketine yakınlaşmıştır. Hamza doğrudan Sufilik çatısı altında bulunmak üzere İngiltere'nin Norwich şehrine taşınmıştır. 1979'da Yusuf, Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki Al Ain'e taşınıp dört yıl boyunca İslam alimleri ile bire bir

dersler alarak İslam Enstitüsü'nde tecvid, belagat, şiir, fıkıh ve akide gibi derslerin eğitimini aldı. Hamza Yusuf, burada iyi bir Arapça eğitimi alarak dilini akıcı hâle getirdi ve aynı zamanda Kur'an tilaveti (tecvid), retorik, şiir, diğer klasik İslamî disiplinler arasında hukuk (fıkıh) ve Teoloji (akide) dersleri aldı. 1984 yılına gelindiğinde Sufi'nin öğretilerinden uzaklaşıp Moritanyalı bir alimin öğretilerini takip etmeye başladı. Bu sene Kuzey Afrika'ya taşındı. 2020 yılında "The Normative Islamic Tradition in North and West Africa: A Case Study of Transmission of Authority and Distillation of Knowledge in Ibn Ashir's Al-Murs-hid al-mu'in" konusu üzerine doktoraasını tamamladı. Hamza Yusuf, hâlihazırda Kuzey Amerika'da İslamî ilimler alanında önemli bir isim olarak görülmektedir.

Hamza Yusuf'un en önemli eserlerinden birisi Kalbin Simyası: Manevi Yaralara Çara Bulmak, (Purification of the Heart) isimli eseridir. Yazar

Yaşadığı Yerler: ABD, Cezayir, Moritanya, Birleşik Arap Emirlikleri

Görev Yaptığı Kurumlar: Zaytuna Koleji

Önemli Eserleri: Kalbin Simyası, Manevi Yaralara Çara Bulmak, (Purification of the Heart), The Art of Persuasion: Aristotle's Rhetoric for Everybody, Common Ground Between Islam and Buddhism

bu eserde sosyal bilimlere dair entelektüel birikimi ve disiplinler arası metoduyla, kadim İslam geleneğini esas alan bir mutasavvıf bakışıyla dış görünüş ve maddiyat odağında seyreden günümüzün dünyasının, manevi gelişime daha fazla ihtiyaç duyduğu fikrine varır. İnsanoğlunu boşluğa sürükleyen asıl neden ise manevi dayanak noktalarının kaybolması sonucunda nefsin isteklerinin doğru yönlendirilemeyip kalbin kibir, cimrilik, düşmanlık duygusu gibi birçok olumsuz nitelik tarafından kuşatılmış olması olarak ifade eder.

Hamza Yusuf'un çağdaş dünyada Müslümanların karşı karşıya kaldığı sorunlar ile ilgili görüşleri dikkate değerdir. Modernitenin, Müslüman toplumlar üzerinde büyük tahribata yol açtığını savunmaktadır. Özellikle 19. yüzyıldan sonra modernleşmenin ortaya çıkardığı sorunların

Hamza Yusuf'un Müslüman olduktan sonra dünyanın çeşitli bölgelerinde İslam alimlerinden dersler alması onu klasik İslam eğitim metodolojisinin öncüsü olmasını sağladı. Özellikle Kuzey Amerika'da medrese usulü eğitim konusunda önemli çalışmalar yapan Hamza Yusuf, bu yöntemin hem Kuzey Amerika'da hem de Avrupa'da kullanılır hâle gelmesinde büyük katkıları vardır. Hamza Yusuf'un İslamî ilimler alanındaki birikimini kurumsal olarak devam ettirmesi Kuzey Amerika özelinde önemli dönüşümlere sebep oldu. Kendisinin 2009 yılında kurmuş olduğu Zaytuna Koleji ise İslamî ilimler alanında dünya çapında çalışmalar yapılmasına olanak sağlayan önemli bir merkez olarak ifade edilebilir. Berkeley merkezli faaliyet gösteren Zaytuna Koleji, ulusal ve uluslararası üniversite öğrencilerinin İslamî ilimler alanında yetişmesine öncü olmuştur.



Markfield Institute of Higher Education (MIHE)

İngiltere’de İslamî çalışmalar yapan
yüksek eğitim enstitüsü

Kuruluş Tarihi: 2000

Bulunduğu Yer: İngiltere

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Ataullah Siddiqui, Fozia Bora, Dilwar Hussain, Adil Salahi

Kurumun Etkisi: İngiltere’de akademik alanda İslamî çalışmaların yapılmasını ve tartışılmasını sağlamak.

Markfield Enstitüsü, İngiltere’de bulunan The Islamic Foundation tarafından 2000 yılında kurulmuş ve Prens Charles tarafından açılmıştır. Enstitü, Batı’daki Müslüman toplumlar ile mezunlarının olumlu katkılarını ve ait oldukları toplumlar arasındaki iletişimi, anlayışı sağlamayı amaçlamaktadır.

Batı araştırma teknikleri, akademik titizlik ve eleştirel araştırma yöntemleri ile geleneksel İslamî bursların yüksek standartlarını bütünleştirmeye gayret eder. Çalışmalara başladığı günden günümüze kadar 750’den fazla öğrenci bu kurumdan mezun olmuştur.

Birleşik Krallık’taki İslamî çalışmaların ön saflarında yer alan Markfield Yüksek Öğrenim Enstitüsü, öncü bir eğitim kurumudur. Enstitü 2000 yılından bu yana; İslamî ilimler, İslamî eğitim ve İslamî bankacılık, finans ve yönetimde uzmanlık alanlarında uluslararası bir üne ve liyakata sahiptir.

Enstitünün hedeflerinden biri; modern çağdaş bağlamda daha geniş, derin ve eleştirel bir İslamî anlayışa sahip olan akademisyenlerin

gelişimine katkıda bulunmaktır. Bu tür çalışmalar yapan bilim insanları, Müslüman toplumlar ve yaşadıkları Batı toplumları arasında bir köprü görevi yapacak ve modern toplumlarda ortaya çıkan zorlukları ele alarak çözüme olumlu katkılarda bulunacaktır. Markfield Yüksek Öğretim Enstitüsü’nün birçok hedefi arasından bazıları şöyledir: öğretim, araştırma ve yayınlar yoluyla Müslüman dünya ve Müslüman toplumlar hakkında bir kavrayış geliştirmek, rehberli öğrenim yoluyla bilgi edinme ve aktarmada eleştirel yargılama ve öz disiplin kazandırmak, öğrencilere etik değerlerle desteklenen analitik beceriler sağlamak, öğrencileri, hem Müslüman toplumların içinde hem de dışında (modern, çok kültürlü ve çoğulcu toplumlarda) ortaya çıkan çağdaş zorlukları anlamaya ve bunlara yanıt vermeye hazırlamaktır.

Enstitü, bunlara ek olarak, öğrencilere, İslam ve Müslümanlarla ilgili güncel tartışmaları ve konuları kritik analitik yaklaşımla inceleyebilecek çok çeşitli modüller sunmaktadır.

Çağdaş Bir Düşünür Olarak Garaudy ve Etkileri

Nermin Hanay

Giriş

İnsanlık tarihinin yaklaşık bir asrına şahitlik etmiş olan Roger Garaudy (1913-2012), zamanının tüm acılarını ve yaşanmışlıklarını yüreğinde hissederek gerek düşünsel gerek eylemsel plandaki katkılarıyla çağına ayna tutmuş bir mütefekkidir. Asrının ıstıraplarının derdinde, felsefî sahada kendini kabul ettirmiş bir akademisyen olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir tarihçi, bir edebiyatçı, estetik profesörü ve siyaset adamı olan Garaudy, pek çok esere imza atmıştır. Müslüman olmadan önce dünya ölçeğinde Marksistlerin, ülkemizde ise sosyalizmin savunuculuğu ile sol kesimin dikkatini celp etmiş; eserleri, makaleleri ve faaliyetleri ile adından hep söz ettirmiştir.

Biz bu çalışmamızda Garaudy'nin hayatını, fikirlerini, kendi gözünden çağını, dünyada olup bitenlere gösterdiği tepkilerini ve tepkilerin yansımalarını ele almaya çalıştık. Bu bağlamda çağdaş dünyayla olan ilişkisini incelemeye çalışırken Garaudy'nin yaşamını kronolojik bir plan içerisinde vermekten ziyade onun ideallerini ve düşüncelerini daha fazla ön plana çıkardık. Ancak çocukluğundan gençliğine Marksist

felsefeyle yoğrulmasına ve ömrünün son deminde Müslümanlıkta karar kılmasına kadar yaşamında önemli bir yere tekabül eden olayları da tarihi sırasında vermeye gayet gösterdik.

Buradaki temel amacımız hem batıda hem doğuda ses getirmiş onun gibi çok yönlü bir düşünürü anlamak, çağdaş dünyaya etkilerini ve fikirlerinin dünya ölçeğinde nasıl konuşulup tartışıldığını ortaya koymak olacaktır. İslam'ı seçmeden önce bir Batılı olmasına rağmen Batı'yı bir tesadüf/kaza diye nitelemesi ve hayalini kurduğu medeniyet tasavvurunu daha sonra İslam'da bulması ve bunları kesintisiz bir şekilde İslam düşüncesine taşıması Garaudy'nin ön plana çıkan en önemli özelliklerinden biridir. Yine Müslüman olduktan sonra İslam dininin çöküşten kurtularak tüm dünyada yeniden yaşanabilir olması için Müslümanların kendi içinde bir Rönesans gerçekleştirmeleri gerektiğini her fırsatta dile getirmesi, eserlerinde bu yenilenmeyi bazen en ince ayrıntılarına kadar detaylandırmış olması gibi özellikleri Garaudy'nin bu çalışmada ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır.

Hayat Hikayesi: Doğru İdeallerin Peşinde Bir Don Kişot

Roger Garaudy, 17 Temmuz 1913'te Fransa'nın Marsilya kentinde dünyaya geldi. Anne babası ateist olan Garaudy küçük yaşından itibaren yetim bir çocuk olarak Katolik anneannesi tarafından büyütülmüş bazen bir elbise ile haftalarını geçirmiş, kiliseye gidecek yeni bir elbisesi dahi olmamış, bazen aç uyumuştur. Bunları eserlerinde itiraf etmesi birçok acıyla çok erken yaşta tanıştığının göstergesidir.

Gençlik yıllarında bir süre Protestan Gençlik Teşkilatının başkanlık görevini yürütmüş, ayrıca Fransız Komünist Partisine üye olmuştur. 1953'te, son dönemin en büyük filozoflarından biri olan Gaston Bachelard'dan (1884-1962) "Maddeci Bilgi Kuramı" (*Theorie materialiste de la connaissance*, 1953) konulu doktora tezini tamamlamıştır. Ardından öncelikle Clermont Ferrant, daha sonra da Paitiers üniversiteleri gibi Batı'nın önde gelen üniversitelerinde öğretim üyesi olarak yıllarca felsefe

dersleri vermiştir. Yine gençliğinde Marksist bir komünist olarak eylemlere katılan bir aktivist, bazen bir çatışmanın ortasında esir düşmüş bir devrimci, savaflara şahitlik etmiş bir göz, dünyada yaşanan katliam ve soykırımlara asla sessiz kalmamış bir yazar ve muhalif fikri uğruna partisinden ihraç edilen, ancak akabinde cumhurbaşkanlığı seçiminde tek başına büyük çoğunluğun oyunu almayı başarmış bir siyasetçidir. Bu sebeple onu masa başı bir akademisyen olarak görmek büyük haksızlık olacaktır.

Garaudy çağının önemli filozofları, sanatçıları ve devlet adamlarıyla görüşmüş, onlarla olan yazışmalarını *Şahitlerim* adıyla kitaplaştırmıştır. Bu eseri, 19. ve 20. yüzyılın siyasî ve fikrî ortamını anlayabileceğimiz bir tabloyla çizdiği için önemlidir. Görüştüğü önemli şahsiyetlerden Jean Paul Sartre (ö. 1980), Jacques Monod (ö. 1976), Picasso (ö. 1973), Chagall (ö.1985), Stalin (ö. 1953), Kruşçev (ö. 1971), De Gaulle (ö. 1970) ve Fidel Castro (ö. 2016) bunlardan bazılarıdır. Sartre ile gerçekleştirdiği ateizm münazarasından galip ayrılması da bu süreçte ona yine Batı dünyasında artı bir ün kazandırmıştır.

İkinci Dünya Savaşı esnasında Fransa ordusunda asker olarak Fransa'nın Hitler ile iş birliği yapmasına karşı birkaç arkadaşıyla "İşbirlikçiliğe hayır!" yazılı el ilanları hazırlayıp duvarlara asmaları neticesinde yakalanmış, o dönemde Fransa sömürgesi altında olan Cezayir'in ücra bir yerine sürgün edilmişlerdir (1941). Sürgün günlerinde, İspanya'dan yakalanıp getirilen faşizm karşıtı komünist savaşçı yoldaşlarını görünce, onları Enternasyonal Marşı ve coşkuyla karşılamak isterler. Bunun için aldıkları cezalar ve akabinde kurşuna dizilme kararı ile ölümü bekleyen Garaudy ve arkadaşları, Müslüman askerlere öldürtülmek istenir. Ancak, silahı olmayan bir adama ateş etmeyi "küfür/kâfirlik" olarak gören Müslüman askerler ateş etmezler. Garaudy, sonradan bunu öğrenince bu davranışın arkasında yatan saik onu çok etkiler. 1943 yılında affedilerek özgürlüğüne kavuşan Garaudy, "Ben ki güya felsefe doçentiyim, gelin görün ki İslam ve İslam düşüncesi hakkında hiçbir şey bilmiyorum. Nedir bu Batı odaklı felsefe ve düşünce sistemi!" (Aydın, 2013) diyerek İslam'ı araştırır.

Batı'da komünist-sosyalist sistemin en hararetli savunucusu, üniversite kürsülerinden siyaset meydanlarına kadar başta Fransa olmak üzere tüm Batı'ya marksizm'i anlatan özgürlük, eşitlik, sınıf çatışmaları ve farklılıklarına son verme ideali denilince akla gelen ilk isimdir. Garaudy için 60'lı yıllar konferans, seminer ve miting bildirileri ile çok aktif bir dönemdir. O yine bu dönemde Fransız Parlamentosu'nda milletvekili, millet meclisi başkan yardımcısı, milli eğitim komisyonu üyesi, senatör olarak görev yapar. Fransız Komünist Partisi siyasi büro üyesi seçilir ve büro şefi olur. Marksizm üzerine yazdığı kitaplarla bütün dünyada kendisinden söz ettirir. Marksist Araştırma ve İncelemeler Enstitüsünde müdür iken Hristiyanlarla diyalog başlatır ve bu diyaloglar vesilesiyle hem diyalog meselesini hem de Marksist felsefeyi irdeleyen *Aforozdan Diyaloga (De l'anathame au dialogue, 1965)* ve *Yirminci Yüzyıl Marksizmi (Marxisme du XX.siecle, 1966)* gibi eserleri kaleme alır.

Garaudy devrinin sömürgeci ve işgalci politikalarına sessiz kalmaz. 1968 yılında SSCB'nin Çekoslovakya'ya girişini kınayan bir bildiri yayınlar ve üyesi olduğu komünist partiyi eleştirir. Bu yüzden partiden uzaklaştırılır ve akabinde Protestanlığı bırakır yeniden Katolik olur.

İkinci Dünya Savaşı'nda 27 yaşındadır ve yukarıda belirttiğimiz üzere o dönemde askere alınır. Ertesi yıl da Nazi Almanyasına karşı direnişçilerin safında vuruşur. Akademik kariyeri ve mütefekkir kimliğiyle beraber döneminin bu önemli olaylarının tam da içinde savaşçı olarak bulunmasının, geldiği fikrî durak açısından önemli olduğunu belirtmeliyiz. Zira bu olayların akabinde yaşanan ölümler, sefalet, yoksulluk, açığa çıkan şiddet, despotizm ve terör gibi olgular üzerine kafa yormuş, sadece anlamaya çalışmakla kalmayıp dünyayı değiştirmek adına din ve ideolojilerdeki her türlü köktencilik ve bağnazlığa karşı son nefesine kadar insan topluluklarının aşırılıklarına çareler aramıştır. Acıları ve feryatları duyurmanın ve durdurmanın, insanı insan olarak yaşatacak diyalog zemininde buluşturmanın yollarını aramıştır.

Onun dayandığı temel öğreti Tanrı ile bağ kurarak inancın bilgi ve gerçekliğe dönüşebilmesi için manayı keşfetmek, tüm bu aşırılıklarla

mücadelede tecrübe kazanmaktır. İşte bu fikri mülahazalarında Protestan bir Hristiyan iken Komünist Partiye ve ardından Katolik olmaya geçişte gösterdiği değişim, 1982 yılında yolunu artık İslam'a bırakacaktır. 20. yüzyılın önde gelen bir düşünürü olarak 70 yaşında Müslüman olduğunu tüm dünyaya ilan etmiştir. Böyle bir düşünürün Cenevre'de, 2 Temmuz 1982'de Müslüman olması ve ardından İslam dünyası için de eserler kaleme alması meseleye farklı bir boyut kazandırır. Bu tercihi Batı'da kendilerine akıl hocalığı yaptığı ve ideoloğu olduğu komünist çevrelerce hayretle karşılanır. Bunun adeta zorunlu bir neticesi olarak artık o, Batı'da yok sayılmaya ve görmezden gelinmeye başlanmıştır. Onun Müslüman oluşu Batı'da bu etkiyi yaratırken Müslüman dünyasında sevinçle karşılanır. Başta İsrail-Filistin meselesi olmak üzere İsrail'in Filistin'i işgal politikasını tüm dünyaya delil ve belgeleriyle anlatan *İsrail Mitler ve Terör* adlı kitabını kaleme almış; artık Filistinlilerin haklı mücadelesini din kardeşleri olarak savunmuştur. Bu sebeple aydınlanma yüzyılı'nın beşiği kabul edilen başta kendi ülkesi Fransa olmak üzere Avrupa'da kitapları yasaklanmış, dahası mahkûm edilmiştir. Ama o aynı zamanda İsrail Devleti adına bunun siyonizmden kaynaklandığını ve kendisinin ise bu hakikati haykırmasının ardında asla bir anti-semitizm düşüncesi olmadığını vurgulamıştır. Ancak yine de hakkında birçok dava açılmış ve bir süreliğine hapse düşmüş para cezasına çarptırılmıştır. Onun İsrail Devleti özelinde katliam ve işgallere karşı duruşu, bir Fransız sömürgesi olan Cezayir'in haklı sesini de aynı yüksek tonda korkusuzca duyurmasıyla devam etmiştir.

Fikirlerini savunmada yalnız kalsa da asla doğru bildiğinden şaşmayan kişiliği ile kendini Don Kişot'a benzeten Garaudy, Don Kişot ve Sisyphe¹ arasında seçim yapmış olmaktan asla pişman olmadığını aksine meselesinin şahsi değil, bir insanın ilerleyişinde bir yüzyılın bilinç eleştirisini yapmak olduğunu ifade eder. Hayatının önemli bir bölümünü insanlığın huzur ve mutluluğunu tesis için dünyayı ve yanlış giden düzenini değiştirmek kavgasıyla geçiren biri olarak Garaudy,

1 Don Kişot: İdeali gerçek olmaktan çok doğru olan kahraman. Sisyphe: Sonucu olmayan bir işe kendini adayan kahraman.

amacını iki aksiyomla özetler: “Aşkınlık” ve “Birliktelik”. Ona göre aşkınlık (*transcendence*), yaratıcı Allah’ın ve buna bağlı olarak mutlak değerler karşısında insanın bağımlılığını kabul etmekten ibarettir. Birliktelik (*communaute*) ise diğer bütün insanların yazgısından sorumlu olmaktan doğan ve insan olan herkeste bulunan duygudur (Garaudy, 1989, s. 10). İlâveten mezkûr iki aksiyomun din ve felsefe ile kesiştiğini ve yola çıkarken de a-be-ce kitabının kutsal kitaplar olduğunu ifade eder (Garaudy, 1989, s. 20).

Fikirlerini Müslüman olduktan sonra da kalan 19 yıllık yaşamında mevcut ideallerine sırt dönmeden İslam dünyasının içinde bulunduğu çıkmazlara çözüm arayışları sunan birçok eser kaleme alarak gösterir. 13 Haziran 2012’de Paris’te hayata veda eder. Geride onlarca eser, makale bırakır. Tıpkı coşkulu yaşamı gibi ölümü de adından çokça söz ettirir. Öyle ki cenazesinin yakılmasını ve küllerinin Nil Nehri’ne savrulmasını vasiyet etmesi Müslüman dünyada tartışmalara neden olmuş; ancak neticede ailesinin de kararıyla bu vasiyeti yerine getirilmiştir.

Garaudy’nin Entelektüel Kimliği

Ateist bir anne-babanın evladı olan Garaudy’nin, Katolik olan anne-annesi tarafından büyütüldüğünü ifade etmiştik. Garaudy anneannesinin de etkisiyle çocukluğundan itibaren bir Tanrı’nın var olduğu inancına sahip olmuştur. Öyle ki onun felsefî anlayışında Tanrı’yı bir “varlık” telakki ederek inanmak küfürdür. Ondaki bu aşkınlık inancı Müslüman olmadan önce ve sonra da kendine, insana, tabiata bakışını yönlendirmesinde belirleyici rol oynayacak hatta onu Marksizm’in de bir aşkın boyutu olabilir mi?! arayışına götürecektir. Marksizm’i ve komünizmi bu meydana yeniden yorumlamaya çalışacaktır.

Garaudy’nin entelektüel kimliğini kitap sayfalarından ya da üniversite diplomalarından ibaret görmemek gerekir. Onun entelektüelliği, yaşamının en ince hatlarından başlamak üzere, genç yaşlarında müntesibi olduğu Protestan teşkilatından tutun da siyaset adamlığından seyyahlığına, akademisyenlikten din değiştiren aktivist kimliğine kadar uzanan çok geniş bir yelpazede ele alınıp incelenmelidir.

Garaudy, İslam'ın İskenderiye'ye yerleşmesini takip eden asrın, Bağdat'ta gerçekleştirilen önemli tercümelerin yüzyılı olduğunu belirtmektedir. Bu dönemde gelişen tercüme faaliyetlerinin etkisiyle İslam düşüncesine sızan Grek felsefesini İslam'ın dünya görüşüne dâhil etme ve insanın Allah'la olan münasebetlerini aydınlatma görevini üstlenen ilk Arap felsefecisi olarak Kindî'yi (ö. 796/873) zikretmektedir. Garaudy'e göre Sokrat, Aristo ve Plotinus tarafından geliştirilen "İnsanın Allah ile münasebetlerinin insanileştirilmesi" anlayışını Kindî, İslam'ın tavizsiz aşkınlık kanununa uymadığından hareketle, Grek felsefesini İslam kültürüne sokmayı haklı gösterecek bir yol bulamadığından olsa gerek, onları sadece yan yana koyma yoluna gitmiştir (Garaudy, 2014: 150-151). Bu yaklaşıma göre Kur'an, Allah'a ve dünyaya bakışta yeni bir dünya görüşü ve bir hareket kanunu getiriyordu. Dolayısıyla bunların tam anlamıyla Grek felsefesine indirgenmesi o felsefeyle formüle edilmesi mümkün değildi. Garaudy bunu şöyle ifade eder:

Grek entelektüalizmi zihnin eylem ve düşüncenin tek merkezi olduğunu savunan görüştür. Grek felsefesi özü itibarıyla indirgemecidir; eylemi varlığa ve bunların her birini de kavrama indirger. Bu indirgemeci dilde nübüvvetin çok uzağında kalırız. Nübüvvet, Grek felsefesinin dil ve kategorileriyle ifade edilemez. Tıpkı Hristiyanlığın sevgi ve aşk tecrübesinin de zaten o dil ve kategorilerde ifade edilemediği gibi (Garaudy, 2014, 152-153).

Aslında buradan da anlaşıldığı üzere denilebilir ki Garaudy, felsefe denildiğinde Grek felsefesinin akıllara geldiğini ve bu düşünce sisteminin dinî metinler ve nübüvvetin bilgisiyle çatıştığını düşünmektedir. Kaldı ki o, Farabî, İbn Sînâ ve özellikle İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının Aristo şerh edicileri olmakla Grek felsefesinin etkisinden tam kurtulamadıklarını, felsefelerinde "yaratıcı sebep" in yok olmasıyla İslam'ın nübüvvet anlayışından uzaklaştıklarını düşünmektedir. Dahası Garaudy, İbn Rüşd'le birlikte felsefenin müteâl (aşkın), yani nebevî boyutunun araştırılmasının öldüğünü, sufilerin özlemini duydukları küllî hayatın (bütüncül hayat) bölünüp parçalandığını, ruhî hayat arasındaki kopmanın gerçekleştiğini düşünmektedir. Bu çifte kötürümlüğü yani peygamberi boyuttan vazgeçmeyi Batı felsefesine bulaştıranın da

İbn Rüşd olduğunu söylemektedir (Garaudy, 2014, 159). İşte bu düşüncedir ki onu İslam felsefesinin zirvesi olarak değerlendirdiği tasavvufa yaklaştırmıştır. Özellikle İbn Arabî'nin tasavvuftan felsefeye kurduğu köprü ile İslam felsefesini uçuşa geçirdiğini düşünmektedir (Garaudy, 2014, 159 vd.).

Garaudy, İbn Arabî'nin, İslam'ın tevhide dayalı temel prensibinin en üst ifadesini vererek, her şeyde, Kur'an'da, tabiatta, tarihte veya insanın derununda, Allah'ın bir ayetini gören bu birlik prensibiyle davranan bütünleştirici peygamberî anlayışı dillendiren filozof olduğunu dile getirir. Böylece özetle diyebiliriz ki o, iman ile amelin yani fikir ile eylemin, birleştirici bütünleştirici görevini şöyle tanımlar:

İman ilmin iç yönüdür. "Eylem (amel) imanın dışı vurumudur, imanı açığa çıkarır ve sergiler. Amel onu harekete geçirir ve körükler." şeklinde ifade eden İbn Arabî'nin nebevi felsefeye katkısıyla, İslam'ın İbrahimi geleneğe katkısı birdir (Garaudy, 2014, s. 164).

Antik Yunan (Grek) felsefeleri ve onun kör bir taklidi olmaktan öte gidemeyen Batı felsefelerinde paranteze alınan Tanrı anlayışı ile insanın önce tabiattan sonra da yaratıcısından koparılışını dışarıda bırakmak kaydıyla Garaudy, felsefenin gerçek bilgelik olduğunu, bilgeliğin ise her yeri ve her şeyi yöneten düşünceyi tanımak olduğunu savunmaktadır (Garaudy, 1989, 31). Böyle bir tanımın içerisinde aslında o kendi muhayyilesindeki din tanımını da yapmakta; felsefenin din ile olan yakın münasebetini vurgulamaktadır. Çünkü o, başlangıcından bu yana bütün dinlerin aynı kaynaktan geldiğini ve aynı sorulara cevap veren ilahî mesajlar içerdiğini düşünmektedir. Garaudy için, bütün bilgelikler ve bütün dinler farklı yollardan, insanlara bütünle, anlamla ve yaratılışla olan bağlarını geri verme şeklindeki hayatî görevini yerine getirdiler. İnsanlığın, hayatın anlam ve gaye boyutlarına yaptığı düşünsel yolculukta; inanma gereksiniminin karşılandığı ölçüde bu boyutlarını yakalayabileceğini düşünmektedir. Aşkın olanın tarihe anlık müdahalesi ya da nihai olanın tarihe inişi diye tanımladığı şeriatın/vahyin (dinin), bu kapsayıcı özelliğine değinirken dinin felsefeyle aynı kaçınılmaz ihtiyaçtan doğan özüne işaret etmiştir.

Garaudy, İslam filozoflarının, insanın aşkın boyutunu yok sayan Grek felsefesinden ne kadar sıyrılırlarsa nübüvvet felsefesini o kadar diriltebileceklerini; ancak nübüvveti insanlığın temel boyutu olarak kabul eden İslam felsefesinin insanlığa anlam ve gayelerle kuşanmış aşkın boyutunu yeniden teslim edebileceğini düşünür. İnsanın doğayla ve tek gerçeklikle münasebeti hakkında konuşurken varlığı kategorilere ayıran Batı icadı felsefelerin, düşünen varlık “suje” ve düşünülen varlık “obje” diye niteleyen düalist yaklaşımlarını (Descartes: düşünüyorum o hâlde varım, düşünen bir şeyden başka bir şey değilim), kötürüm olarak değerlendirmekte ve bu düalist dünya tasavvurunun insanı tabiattan, aşkın boyutundan kopardığını söylemektedir.

Garaudy’e göre Batı felsefesi, önce daha çok bilmenin nasıl mümkün olduğunun ardına düşerek kendine tuhaf bir dünya icat etti; “varlık felsefesi” dünyası. İcat edilen bu varlık, bizim dışımızda boy göstermektedir ve onun hakkındaki bilgimiz bir yansımadan başka bir şey olmayacaktır. O, Sokrates’ten Descartes’a ve Locke’dan Kant’a kadar Batı felsefesinin özellikle bilmenin nasıl mümkün olduğunu öğrenmeyle vakit harcadığını belirtir (Garaudy, 1989, s. 38). Garaudy, daha sonra bunu Batı’da, “olmak” eylemi çerçevesinde önem kazanan bir dizi uydurma problem hazırlığının takip ettiğini, Batı’nın “varlık” karşısında “var olanı” ortaya atarak; dünyada “varlığın” karşısında yer alan varlık kadar aciz ve cılız olan “özne”yi bulduğunu ifade eder (Garaudy, 2014, s. 144; 1989, s. 38). Böylece Batı tipi felsefelerin önce varlık üzerinde bir spekülasyon yoluyla insanlıktan bir parça kopardığını ve sonra da olmak fiilinin kullanılışı ile gerçek hayat, güzellik, aşk, şiirsel yaratıcılık gibi yeni bir geleceğin yaratıcı düşü adına ne varsa tümünün kovulduğunu ifade eder. Bundan böyle Batı felsefesi, iki hayaletin; nesne ve öznenin devamlı ve nedensiz çatıştıkları bir gölge oyunu tiyatrosu olacaktır. İdealistler ve materyalistler hem bireycilik hem de akılcılık adına, aşkınlık ve birliktelik boyutlarını yitirecek, madde mi mana mı şeklindeki uydurma problem üzerinde bu defa Descartes’ın senaryosuna göre şiddetle çarpışacaklardır. Bu gülünç melodram içinde yenen de yenilen de olmayacaktır (Garaudy, 1989, 39). Bundan sonra kendi

benliğinden ve sonra eşyanın hakikatinden koparılan insanın mutlak gerçeklikle de bağı kesilecek ve artık insanlık Feuerbach (ö. 1872) ile “Tanrı’nın öldüğünü” ilan edecektir. Aynı ruh ve beden ayrılığı, madde ve mana ikiciliği Marx’ı, Hristiyanlık dinini halkların afyonu olarak ilan etmeye, Freud’u “babanın egemenliği” diye çözümlemeye, Nietzsche’yi de zavallısından bir Platonculuk diye adlandırmaya götürecektir (Garaudy, 1989: 37). Oysa Garaudy’ye göre, felsefenin iki önemli bildirisi vardır: Uyanışa çağrı, yaşayanlara çağrı. Tıpkı İslam felsefesindeki nübüvvet anlayışında olduğu gibi felsefenin bu bildirileri taşıması zorunludur. Garaudy’ye “felsefe nedir?” diye soracak olursak tam da bu soruya şöyle cevap verir: *“Uyuyanları ayağa kaldırmak için verilen savaşı.”* (Garaudy, 1989, s. 12). Tıpkı Heidegger, Alexis Carrel, B. Russell’in ifade ettikleri gibi.

Garaudy, varlığın düalist anlayışına sahip Yunan felsefesinden etkilenen Batı aklının, vasıtaları gaye hâline getirerek Doğu’nun aksine akıl hikmetsizce kullandığını ve dahası bilimi insanın ve dünyanın yıkımında kullandığını her fırsatta örneklerle dile getirmektedir (Garaudy, 2006, s. 46; 1989, s. 134-135). Çünkü Batı’da “akıl” denilegelen şey “pozitivist” bir akıldır. Bu sakat akılcılık iki postulata dayanır:

1. Bütün gerçeklik tanımlanabilir. Yani hiç eksiksiz kavrama indirgenebilir.
2. Değişmez doğa, yasalar tarafından bir araya toplanmış bir olgular bütünüdür.

Garaudy bilimciliğin, bilimin insana anlamını veren tek şey konumuna gelmesi demek olduğunu (Garaudy, 1989, s. 51) ve bu temeller üzerine hiçbir medeniyetin inşa edilemeyeceğini, nicelik, güç ve büyüme iradesi ve bunun sonucunda baş gösteren rekabete dayalı toplumun işleyişinde “insan insanın kurdudur” anlayışının hâkim olacağını söyler (Garaudy, 2011, s. 268). Eğer bilim ve teknik insanî gayelerin hizmetinde olmazsa bireyciliğin bir yaşam tarzı hâline geleceğini, bununla da iflas etmiş Batı toplumlarının “anlam sorunu” buhranı içindeki insanlığın sonunu hazırladığına işaret etmiştir. 20. yüzyılın teknik ve

bilimsel devrimlerinin ilk önce yepyeni ahlaki problemler ortaya çıkararak, insanın eline geçmiş olan güçlerin üç bin yıllık mümkün olmayan şeyi, hayatı, doğayı ve insanları tümüyle yok edecek bir yıkım ihtimalini mümkün kıldığına dikkat çekmiştir.

Marksist düşüncede iken İslam'la tanışan Garaudy'yi İslam'a bağlayan en önemli iki unsur kendi dünya görüşünü İslam'da bulması ve buna ilaveten İslam'ın orijinal, deforme olmamış, kendinden önceki “mesajları” tanıyan ve ileriye taşıyan özelliği idi. Hemen hemen tüm eserlerinde genel düzeyde bütün dünyanın, özelde ise Batı medeniyetinin sorunları, insanlığın geleceği ve Üçüncü Dünya'nın bilgelikleri gibi temalar üzerinde duran Garaudy'nin, derinlikli felsefî birikiminin yanı sıra Uzakdoğu dinleri, Yahudilik ve bilhassa Hristiyanlık hakkında da çok geniş malumatı bulunmaktadır. Seyahatleri sayesinde neredeyse tüm medeniyetleri ve dinleri de yerinde inceleyebilmiş dünyanın doğu ve batıdan ibaret olmadığı gerçeğiyle zamanla edinilen birikimi sonucunda oluşan zihinsel donanımı, İslam dinini anlamada etkili olmuştur. Aynı şekilde Garaudy'nin insanlığa, dinlere, felsefelere ve inançlara parçalı bir dil kullanmayarak yaklaşımı da dikkat edilmesi gereken diğer bir yönüdür (Arslan, 2012a, s. 8-9).

Garaudy'e Göre Felsefe: Mantık ve Efsane Sarkacında Düşünmek

Garaudy'e göre felsefe önce hayata ve ölüme bir anlam kazandırma gerekliliğinden doğmuştur. “Anlam sorunu” olarak ifade edilebilecek olan, modern dünyanın da açmazı hâline gelen bu mesele, esasında insan varoluşunun birincil problemi olarak kabul edilmektedir (Tokat, 2013, s. 8). Garaudy, en eski ilkel kabilelere kadar gidildiğinde, araç ve mezar yapımının, insanlar için hayatın ve ölümün artık kendi doğaları gereği olmadığını ve felsefeyle hayata ve ölüme bir anlam kazandırmak gerektiği düşüncesinin bir yansıması olduğunu söylemekte ve böylece felsefenin ilk şeklinin efsane biçiminde doğduğunu düşünmektedir. Yine ona göre felsefe, insan hayatının ve ölümünün anlam

ve amaçları üzerine düşünme ameliyesinin bir sonucu olarak insana bütünle, anlama ve yaratılışla olan bağlarını geri verme görevini yerine getirmektedir (Garaudy, 1989, s. 18).

Garaudy bir röportajında mantık ve efsane karşılaştırması yapar, mantığın bize bir sorunu çözmede bütün imkânları verdiğini ama ölüm kavramını çözemediğini ve ölüm kavramını çözmenin efsaneyi çözmek olduğunu söyler (Böhürler, 2005). Böylece mantığın alanı bilim olacak ve bilim uzak tarihin büyük kısmını bize verecektir. Ona göre tarih de felsefenin önemli bir koludur. Zira yanlış ile doğrunun ayırt edilmesinde tarihe başvurulur. Tarih olmuş olayların neden ve sonuçlarıyla ilgilenmesi bakımından felsefeyle ilgilidir (Garaudy, 2012b, s. 72-73). Ancak efsane tarihten daha önemlidir; çünkü tarih akar gider, değişir; ama efsaneler hep aynı kalır. Ve yarınlarda da yaşar; hayatın her anında sembollerle karşımıza çıkar.

Garaudy'nin efsane diye kavramlaştırdığı, başta ölüm olmak üzere hayatın gaye ve anlamı sorunu olduğu açıktır. Çünkü Garaudy'ye göre tarihsel olarak doğuşunda felsefe, “hayatımızın ve ölümümüzün kaynağı nedir?”, “amacı nedir?”, özgürlük eğilimimiz ve kaynağı, sonsuzluk arayışımız gibi anlam ve gayeler üzerine mülahazalarında önce efsane biçiminde, daha sonra ise bilinçlendirme formuna dönüşerek hâlâ bu sorulara cevap arama peşindedir (Garaudy, 1989, s. 16).

Metafizik belirsizlik kavramıyla da ifade edilebilecek bu sorular “varoluşun kökeni ve sonu nedir?” ve “nasıl olacaktır?” diye özetlenebilmekte ve buradaki belirsizlik kavramıyla bu soruların mutlak bir kesinliğe kavuşturulamayacağı anlaşılmaktadır. Metafizik belirsizlik ve anlam sorunu birbiriyle iç içe olan iki sorundur (Tokat, 2013, s. 8). Garaudy için kutsal, yani en derin şekilde ve özellikle insanî olan şey, insanı bütün hayvan türlerinin üstüne çıkartan sorularda vardır: Hayatın ve ölümün anlamının peşindeki insan kendi kendini aşma zorunluluğunu keşfedecek ve bütün insanlar için, insanlara layık bir dünya kurmaya yönelerek tüm bunlara cevaplar arayacaktır. “Soru” insanlığın başlangıcından beri sorulmaktadır. Kimi zaman bu sorulara, bilimlerin eşliğinde cevaplar aranmış olsa da felsefenin durumu bilimlerin

durumundan temelde farklıdır. Garaudy felsefeyi bilim olarak telakki etmemekte, uygulamada bilimlerin doğaya egemen olmak ve insanlarla savaşmada bize sürekli daha büyük güçler verdiğini, bu araçlarla bilimin, doğanın ve insanlığın yıkıcısı araçlar verme görevini üstlendiğini, felsefenin ise böyle bir rolü olmadığını, onun anlam ve amaçlar üzerine düşünme eylemiyle bilinçlendirme görevini üstlendiğini düşünmektedir.

Garaudy'nin felsefeyi tanrıyı tanımakla ilişkilendirmesi “din ve felsefe çatışır mı?” yoksa “aralarında bir uzlaşma var mı?” sorularını akıllara getirmektedir. Başlangıçtan bu yana mezkûr sorulara farklı yanıtların verildiği görülmektedir. Ayrıca bu çatışma akıl-vahiy ilişkisiyle de iç içedir. “Akıl, vahyi kabul edebilir mi?” ya da “vahiy akli sınırlar mı?” şeklinde özetlenebilecek olan mezkûr sorular ise Garaudy’de şöyle yanıt bulur: O işe aklın sınırlarını ve çerçevesini çizmekle başlar. Ona göre insan akli, gayeden gayeye yükselmede bize yardım ederse de asıl gayeye ulaşmamıza imkân vermez. Akıl, nihai gayeye ancak vahye kucak açarak erişebilir (Garaudy, 2013: 166). Akıl, ne algılarımızla görülebilir ne de kavramlarımızla tarif edilebilir olan Allah’ı ve insanî gayeleri bulmada vahyin yerini alamaz. Ancak vahiy, akli sınırlamaz; bilakis yaratıcı fiilin tanınmasına sevk eden aklın yerini alır. İman tam aklın üçüncü boyutudur. Zira ne sebepleri araştırmada bilim, ne gayeleri araştırmada hikmet asla ilk ve son gayeye erişemez; iman aklın bu sınırının berrak bir şuurlanmasıyla ve hikmetle başlar. Hikmet ve aklın birlik ve beraberliği için iman zorunlu bir postulatıdır. Aklın düşmanı değil tam tersine iman sınırsız akıldır (Garaudy, 2006: 48). Vahiy akla karşı değildir; fakat aklın üstünde yer alır. Aklın başlıca görevi Allah’ın tasarısını bize gösteren işaretlerini okumaktır (Garaudy, 1989, s. 276). Garaudy bunu gerçeklik kavramıyla ifade eder. Bu durumda ilahî olmayan gerçek olamaz. Evrendeki her şey ayettir, hepsi de Allah’ın tecellisidir. Allah ile münasebetinden ötürü her şey kutsaldır. Kutsal olan, ancak gerçektir (Garaudy, 2014, 32).

Kendisine akıl yoluyla erişemesek dahi, nihai bir gayenin var olduğunu tasdik etmek keyfi bir tercih değildir. Bu, hayatın bir anlamı olduğunu

tasdik etmektir. Aklın üstlendiği en önemli rol asıl gayenin olduğunu tercih etmek ve yalnız bu tercihle, eylemlerimize tutarlılık kazandırmaktır. Hayatın ve anlamın saçmalığına karşı, anlamın tercih edilmesi en tutarlı davranıştır. Şu hâlde akıl eylemlerimizden sorumlu olmayı sağlar. Aklın en baş görevi, Allah'ın bize kendileri aracılığıyla hikmetini anlattığı işaretleri/ayetleri okumaktır. Allah demek, dünyanın bir anlamı var demek ve buna göre davranmak demektir (Garaudy, 2013, s. 166; 1989, s. 276).

Felsefe-din ilişkisini irdelerken Garaudy'nin İslam felsefesini temel aldığını söyleyebiliriz. Batı'da Karl Marx'ın tüm eserleri kaybolursa da onları yeniden yazacak kadar komünizme hâkim olması onu mana arayışından edememiştir. Marksizme aşkın bir boyut kazandırma çabalarıyla birlikte İslam felsefesinin de karşılaştığı en nazik meselelerden birinin mutlak, ezeli ve ebedi olanın tarihî ve izafî olanla münasebetleri meselesi olduğunu düşünmektedir. Bu meselede Batı felsefesiyle İslam felsefesinin büyük ayrımını her fırsatta dile getirmiş ve bu ayrımın derinliğine dikkat çekmiştir. İslam felsefelerinde akla yüklenen bu misyonun tersine; Garaudy, Batı felsefelerinde pozitivist ve onu takip eden Kant'ın şüpheli akıl tasavvurlarının gayelerinden ve boyutlarından koparılmış olan akla, vahyi kabul edebilecek açık kapı bırakmadığını ve böylece insanlığın nebevî boyutlarının öldürüldüğünü savunmaktadır. İşte bizim de yukarıda bahsini ettiğimiz Garaudy'nin Batı felsefeleri ve İslam felsefelerinin arasında gördüğü büyük uçurumun asıl kaynağının, akla yüklenen bu misyonla irtibatlı olan vahiy mevzusuna yaklaşım tarzında olduğunu düşündüğüne işaret etmeliyiz. Bu sebeple denilebilir ki İslam felsefesi vahye açık kapı bıraktığı alanlarla insanlığın nübüvvet boyutunu temsil etmektedir.

Batı'nın gitgide daha çok “Bilgi nasıl mümkündür?” probleminin ardına düştüğünü İslam felsefesinin ise git gide daha ziyade “Peygamberlik nasıl mümkündür?” sorusunun üzerinde durduğunu ifade etmektedir. Tenkitçi felsefe mi yoksa Peygamberî felsefe mi diye sorarak ayrımın özüne işaret etmiştir.

Aynı şekilde bilgi ve bilime yaklaşımı da bu paralelde devam eder. Batı insanının ilk ayrılığının doğadan ve ilahî boyutundan koparılma olduğunu her fırsatta dile getiren Garaudy'ye göre bundan böyle insan doğayla, ona üstün gelme şeklindeki ilişkilerinden başka hiçbir ilişkiye girmeyecek ve Tanrı'nın veya Tanrılarının tüm yetkilerini kendisine mal etmeden duramayacaktır. Dahası bu, insanı mümkün olan en güçlü isteklere sahip olmak ve bunları tatmin etmenin yollarını bulmak hırsına sürüklemekte (sofistler), Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" formülündeki gibi başlangıç noktasına, mutlak olan her şeyi yadsımayla kökten bir göreceliğe bizi götürecektir. İnsanın bu ilahî boyutu göz ardı edildiğinde, yani sosyal ilişkilerin düzenleyicisi olarak geriye fertlerin ve grupların rekabet eden ve çarpışan çıkarlarından başka bir şey kalmadığında şiddet gerçek kanun hâline gelir. Bunun pratik sonucu da orman yasasını doğurur (Garaudy, 1989, s. 32). Fıtratı bozmaya karşı girilen bu yaman saldırının sonu insanlığın yok edilmesine ve sosyal dokunun bozulup parçalanmasına ve her ikisi de biri diğerine yansarak şiddet patlamalarına yol açar (Garaudy, 2011, s. 266). Dahası bu durum entegrizmlerin fitilini ateşleyecektir. Garaudy entegrizm konusunu o kadar önemsemiştir ki Entegrizm başlığı ile bir kitap kaleme almıştır. Entegrizmi tüm beşeriyet gruplarının tek mutlak doğruya ve gerçeğe ulaşmış olduklarına inanarak inançlarını sonraki nesillere, başka grup ve kitlelere dayatması diye tanımlamış ve bu anlayış ve bağnazlığın medeniyetler diyalogunun önündeki en büyük engel olduğunu ısrarla ifade etmiştir. Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri, 20. Yüzyıl Biyografisi, Medeniyetler Diyalogu* eserlerinin değişik kısımlarında "Batı bir tesadüftür" (Garaudy, 1996, s. 9) bir diğer söylemiyle "Batı bir kazadır" (Garaudy, 1989, s. 147; 2012, s. 9) diyerek Batı bilim ve felsefesinin köksüzlüğüne dikkat çekmektedir. Batı bilimi ve düşüncesini içeriden eleştiren pek çok kişi gibi Garaudy, bu fikrini Batı biliminin insanı tanıma ve anlama noktasında güdük kalmasına ve sürekli büyüme ideali ile insanın ilahî/kutsal boyutlarını göz ardı etmesine bağlamaktadır.

Garaudy'nin metafizik sahada değerlendirdiği bir diğer önemli bahis konusu sanattır. Garaudy'nin sanatla ilgili sözlerine ve sanata yüklediği

işleve baktığımızda aynı “aşkınlık” ve “birliktelik” çabasını görürüz. Onun, sanatı “mutlak” arayışının bir yansıması, insanın aşkın alana açılan bir boyutu olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim “mutlak”ı kavramanın biçimlerinden biri de sanattır (Tokat, 2005, s. 151). Diğer iki biçimi, din ve felsefedir. Öyle ki Garaudy için sanat ulvi gayelere hizmet ettiği nispette değer kazanacak, mutlak arayışlarıyla bu ulvi gaye gerçekleşebilecektir. Garaudy’ye göre sanatın gayesi gündelik gerçekten daha gerçek bir hakikati bize kıyas yoluyla telkin etmekten ibarettir. Onun için sanat görünmeyeni görünür kılmaktır. (Garaudy, 1995, s. 114) Garaudy için sanatların gayesi yaratanı hatırlatmak olduğu zaman asıl görevini icra etmiş olacaktır. O, bu gayeyi İslam sanatı veya Batı sanatı diye ayırmamakta, genel olarak bu amacın sanatı sanat yapan neden olduğunu düşünmektedir. Böylece diyebiliriz ki felsefi mülahazalarını ifade etmeye çalıştığımız Garaudy sanat konusunda da evrensel bir tutum sergilemektedir. Ancak İslam’ın Aynası Camiler adlı eserinde genelde tüm sanat dalları ve çeşitleriyle birlikte İslam sanatının özelliklerine ve farklılıklarına geniş yer vermiş; tıpkı İslam felsefesi özelinde ifade ettiği “asıl gayeye ulaşma” misyonunu İslam sanatına da ayrıca yüklemiştir.

İslam ve Sosyalizm: Garaudy’nin Hareket Felsefesi

Gerek Müslüman olmadan önce gerekse de Müslüman olduktan sonra olsun Garaudy düşüncelerini temellendirmiş olduğu “hareket felsefesi” ve “iman aksiyomu” neticesinde insanı asla pasif ve kaderci bir konumla sınırlandırmamış daima hayatın merkezi içinde aşkın varlıkla olan irtibatı ile dinamik kabul etmiştir. Yeryüzünün hali-fesi sıfatı ile her zaman kötü gidişata dur diyebilme potansiyelini aşkın varlıkla olan irtibatı neticesinde açığa çıkarabileceğine inanmış gayeden gayeye yükselen bu ideal ile hayalini kurduğu evrensel bir toplum ya da ideal bir medeniyetin oluşturulabileceği inancıyla yaşamıştır.

“Ben İslam’a bir kolumun altında Kitâb-ı Mukaddes, ötekinin altında Marx’ın *Kapital*’i ile geldim. İkisini de bırakmamaya kararlıyım.” (Garaudy, 2004, s. 303) diyerek Garaudy’nin çağdaş dünyanın sancılarına ve çalkantılarına karşı durmaya ve çözüm önerisi sunmaya yönelten saikler tam da bu aşkınlık ve birliktelik aksiyomuna uygun düşmektedir. Bu sebeptendir ki o hakikat yolculuğunda ve varoluş-aşkınlık arayışlarında fikirlerin köşe başında İslam’la tanıştığı çizgide Müslüman olduktan sonra da “Kişisel inançlarımdan ve entelektüel kanaatlerimden ödün vermedim” diyerek kendi dünya algısının İslam ile ne kadar örtüştüğünü ifade eder.

Garaudy, insanı insan eden, ilâhî maksatları gerçekleştirmenin peşinde koşar. Hakikat yolculuğu diyebileceğimiz bu hayat serüveninde, kendini, insanlığın kurtuluşu için bireysel ve kurumsal planda son durak olarak İslam’ın mesajlarının evrenselliğinin önemini anlatmaya adanmıştır. İslam’ın, sonradan çöküşe veya gerilemeye uğramasının sebepleri konusunda kafa yormuş ve son dönem İslam anlayışlarının çıkmazlarına eserlerinde uzun uzadıya değinmiştir.

İslam coğrafyasında modern dönemlerde ele alınan konularda karşımıza çıkan ilk tartışmalardan birisinin “İslam Sosyalizmi” olduğu söylenebilir. İslam dünyasının siyasi, ekonomik, kültürel vb. birçok alanda karşılaştığı sorunlara çeşitli şekillerde çözüm arayışına gidilmiştir. Yaşanan bu sorunlardan kurtulmak adına yeni arayışlar içerisine girilmiş ve birçok düşünürce kurtuluş, İslamî sosyalizmde görülmüştür. Burada elbette biz yazımızın medarı olan Garaudy’nin sosyalizm ve İslam sosyalizmi görüşlerine yer vereceğiz; ancak hem hareket felsefelerini benimsemelerindeki benzerlik hem de İslam ve sosyalizm tartışmasına verdikleri katkının benzer ve farklılıkları bakımından ülkemiz düşünürlerinden Nurettin Topçu’ya da bu başlık altında kısa bir parantez açmak istiyoruz.

Nurettin Topçu tıpkı Garaudy gibi Maurice Blondel’in danışmanlığında Sorbonne’da “*Conformisme et Revolte*” (*Konformizm ve İsyan*) başlıklı tezini 1934’te yayımlar (Topçu, 1934). Nurettin Topçu’nun

düşünce dünyasında öne çıkan ilk kavram “Ahlak/İsyan Ahlakı”dır. O, tam olarak ahlak kuramcısıdır. Aynı şekilde onun felsefesi de hareket felsefesine dayanır. Hareket felsefesi, 18. yüzyılda Batı’da yayılan materyalist-pozitivist cereyanların karşısında insanlığın kurtuluşunun, ahlaki ve manevi değerlerin yeniden kazanılmasıyla gerçekleşebileceğini öngören ruhçu bir felsefe akımıdır. Topçu’nun Garaudy ile benzeşen bir diğer önemli yanı Topçu’nun da isyan ahlakı temelli hareket felsefesiyle, ideal bir toplum hayalini Batı menşeli olan sosyalizm ile İslam’ı bağdaştırarak kurma çabalarıdır. Garaudy ve Topçu insanlığa hak ettiği değeri verecek, onu içine düştüğü çağın buhranından kurtaracak yeniden aşkın boyutunu kazandıracak gücün İslam’da olduğunu düşünmüşler ve Batı’nın insanlığı sürüklediği yok oluştan kurtaracak İslam mesajının Kur’an’dan iktibas edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Kur’an’dan çıkarılabilecek sosyal hayat öğüdünün temelinde İslam dininin tüm inananlar arasında tesis ettiği eşitlik ilkesi vardır ki iki düşünür de bu anlayışı hemen her platformda dile getirirler. Onlar için bu eşitlik sadece finansal bir gelir dağılımı olmamakla birlikte, hayatın her alanında hukuk, sağlık, eğitim vs. de tebarüz etmelidir. Garaudy bunun tesisi için Hz. Peygamber’in Medine toplumunun iyi anlaşılması gerektiğini düşünmekte, bu toplumda Allah’ın birliğine olan imanın, onun bütün kurumlarına ilham veren prensibi olduğunu söylemektedir. İman topluluğunun birliği, kişisel veya toplumsal hayatın her alanında kendini göstermekte olup, bu da sosyal adaleti doğurmaktadır. Aksi hâlde ise sınıf farklılıkları doğacak ve sosyal adaletten söz edilemeyecektir. Yine Topçu ve Garaudy’de İslam’ın zekât müessesine yapılan vurgu ve riba, toprak mülkiyeti gibi konulara gösterdikleri önem de benzer çizgidedir. Garaudy’e göre, ribanın yasaklanmasının bir sonucu olarak İslam’ın zekât müessesini getirmesi, devrim niteliğinde bir yenilik olup, zekât, sermayenin ya da zenginliğin toplumun bir kutbunda toplanmasını ve diğer kutbunda fakirliğin egemen olmasını engellemeye imkân tanımakta ve toplumsal hareketliliği sağlamada çok önemli bir role sahip olmaktadır.

Tüm bunlara paralel olarak Garaudy’de sosyalizm konusunda “üm-metçilik” vurgusu çok kuvvetlidir. Aynı vurgu Nurettin Topçu’da yerini milliyetçiliğe bırakır ki Garaudy’e göre millet/milliyetçilik vurgusu bir “Batı hastalığı”dır. Bu noktada iki düşünürün görüşleri farklılaşmaktadır. Topçu’nun sosyalizminin eklektik bir yapı sergilediği görülür. Zira bazı yazılarında İslam sosyalizmi kavramını, başka bir yazısında Anadolu sosyalizmi olarak görebiliriz. Garaudy’nin ise felsefelere, dinlere, milletlere parçacı bir yaklaşım sergilemediğini daha önce de vurgulamıştık. Garaudy İslam içerisindeki milliyetçilik vurgularına dikkat çekerken “hastalık” ifadesini kullanır. Bir ırk veya millet üzerinden ifade edilen sosyalizm ve özelde İslam sosyalizmi vurgusunu kabul etmemekle birlikte buna şiddetle de karşı çıkar. Garaudy’nin bu noktada önerisi ise ümmet bilincidir. Ümmet bilinci nebevi bir toplumun inşa sürecinin başlangıcıdır. Topçu ve Garaudy’nin sosyalizm düşüncesine katkıları şüphesiz İslam adına da insanlık adına da çok kıymetli olmakla beraber bu nüansların kaynağının iki düşünürün de doğup büyüdüğü çevre ve aynı şekilde içerisinde bulundukları siyasi ve kültürel atmosfer farklılığına dayandığı kanaatindeyiz. Her iki düşünüründe sosyalizm tartışmasında sergiledikleri tutum ve söylemleri değerlendirildiğinde gerek ekonomik gerekse siyasi bir düzen arayışı içerisinde olan İslam coğrafyası için ufuk açıcı değerde olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Ezcümle Garaudy ve Topçu’nun hareket felsefesi ile İslam anlayışı ve dahi sosyalizm yorumlarının benzerliği için açtığımız bu parantezimizi burada kapatıyoruz.

Garaudy için tüm ekonomi prensiplerinden İslam’ın mülk anlayışı, Allah merkezlidir ve bu Allah fikri toplumun sosyal yaşamına yerleştirilmiş olmalıdır. İşte o zaman tevhit bir inanç formülü olarak kalmaz, eyleme dönüşür. Eğer bu formül anlaşılmaz ve de topluma yansıtılmazsa, Batı büyüme modellerinde olduğu gibi insanî gayeleri hiç hesaba katmayan, sürekli üretmek ve tüketmek amacına mebnî, gitgide öldürücü bir güç savaşına dönüşerek insanlığın sonunu hazırlayan kapitalizm; o zaman ekonomik hayatın belirleyicisi olacaktır. Garaudy’nin düşünce sisteminde “tevhid bir hareket felsefesidir” derken,

tevhidi, salt itikadi bir kavram ve bir önermenin kabulü olarak görmediğini, aksine her alanda eylemsel bir gerçeklik olarak hayata geçirilmesi gerektiğini ifade etmeliyiz. Onun için İslam, bu şekilde bir dünya görüşü ortaya koymaktadır. Bunun aksini savunmak ya da düşünmek sosyal ve siyasal hayattan çıkarılmış, bu alanlara önerisi ve söyleyeceği olmayan, şekilciliğin esir aldığı bir İslam manasına gelmektedir.

Yukarıda daha çok Nurettin Topçu ile benzerliklerini/farklılıklarını ele alarak sosyalizm düşüncesini açıklamaya çalıştığımız Garaudy'nin tevhit inancını ortaya koyarken âdetla sembolleştirdiği ve sloganlaştırdığı, ideal bir toplum ve medeniyet tasavvurunun inşasında “aşkın gerçekleri” hayatın içinde somutlaştırdığı, onlara yaşayan birer canlı gibi nefes alıp verdirdiği “hareket felsefesi” argümanı kanaatimizce en ehemmiyetli yerini sosyalizm görüşleri içerisinde bulur. Zira İslam dini, Garaudy için bireysel formda, tek başına uzlete çekilerek yaşanılacak bir din olmamakla birlikte böyle bireysel bir amaç da gütmemektedir. Aksine İslam, mümini tasavvur ederken onu, yaşadığı şartlara, tabiata ait düşünmekte tüm bunların Allah merkezli inşasını yeryüzünün halifesi olarak insana yüklemektedir. “Halifelik” kavramlarıyla somutlaştırdığı bu sorumluluğu da Allah'ın değişmez ilkelerini rehber edinerek yeryüzünün yaşanabilir hâle getirilmesinin hepimizin elinde olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Hâl böyle olunca, kişi ve kurumlarıyla bölünmez bir bütünü teşkil eden İslam ümmeti, taşıdığı bu hakikati tevhidin derinliklerinde bulduğu ölçü nispetinde ayakta kalacak ve kitlelerin umut ışığı olabilecektir. Ümmet hiçbir etnik kimlik, aidiyet veya sınıf, kategori ya da bir başka hiyerarşi gözetmeden aynı kıbleye yönelen insanlar demektir. Garaudy'ye göre İslam mesajının yücelikten sonraki ikinci esası camia/topluluk ya da ümmettir (Garaudy, 2013, s. 14). Ümmet prensibi ferdiyetçiliğin zıddıdır. Her şeyin merkezi ve asıl ölçüsüdür. Nasıl ki yaratan bir ise insanlık da birdir. Kökenleri aynıdır zira tüm insanlık aynı gaye için yaratılmıştır. Garaudy ümmet anlayışının, Hz. Peygamber'in Medine toplumunun iyi anlaşılmasından geçtiğini düşünmekte, bu toplumda Allah'ın birliğine olan imanın, onun bütün kurumlarına ilham veren prensibi olduğunu

düşünmektedir (Garaudy, 2013, 16). İman topluluğunun birliği, kişisel veya toplumsal hayatın her alanında kendini göstermekte olup, bu da sosyal adaleti doğurmaktadır. Aksi hâlde ise sınıf farklılıkları doğacak ve sosyal adaletten söz edilemeyecektir.

Kısaca özetlememiz gerekirse Garaudy, sosyalizmin İslam'a aykırı olmadığını ama İslam'ın da bir sosyalizmi önerdiğini söyleyemeyiz, ancak tevhit inancının tek sahip, tek hâkim Allah ilkesinin hayat düzeyine yansıyabilmesinin ümmet, içtihat ve şûra kavramlarının pratikte uygulanabilmesiyle gerçekleşebileceğini ancak o zaman peygamberimizin Medine'deki Asr-ı Saadetinin tekrar yaşanabileceğini düşünmektedir.

Garaudy'nin Düşünce Sisteminde İslam

Onun yetmiş yaşında Müslüman olması düşünce dünyasının kemal noktası diyebileceğimiz bir çağda İslam'da karar kılması ve bununla kalmayıp hayalindeki medeniyet tasavvurunun İslam'la tesis edebileceğini düşünmesi ve aynı şekilde Batı'nın insanlığı sürüklediği felakete ve yokluğa İslam'ı reçete olarak sunması çağdaş dünyaya etkileri bakımından önem arz eder. Onun İslam'ı araştırmasıyla başlayan bu serüven nasıl bir İslam sorusuyla devam etmiş bu minvalde birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerine bakıldığında Garaudy'nin İslam'ın en ince ayrıntılarına kadar fikir beyan ettiği gerçeğiyle karşılaşılır. Allah tasavvurundan Peygamber algısına Kur'an yorumuna hatta yukarıda da kısaca sözünü ettiğimiz sanat konusu gibi daha pek çok konuda görüş serdetmiştir. "Yedinci yüzyılda İslam dünyası hem doğunun hem batının parlayan yıldızı iken; Müslümanlar tüm dünyada tarihin öznesi konumundayken sonra ne oldu da tarihin nesnesi durumuna düşmüşlerdir?" sorusunun peşine düşerek ilerlemenin ve gelişmenin önündeki engel olarak telakki ettiği İslam düşüncesi farklılıklarına eserlerinde yer vermiştir. Biz çalışmamızın seyri ve sınırları bakımında burada eleştirilerine kısmen ve dolaylı olarak değinecek asıl olarak Garaudy'nin İslam tasavvurunu ifade etmeye çalışacağız. Onun İslam yorumunu ifade etmede daha temel olduğunu düşündüğümüz Allah

algısına, Kur'an tasavvuruna, tasavvuf ve diyalog görüşlerine yer vererek bu bölümü sonlandıracağız. Nübüvvet, sanat ve sosyalizm görüşlerine konuyla ilgisi bakımından ikinci bölümde değinmiştik. İslam tasavvurunu da anlatmaya başlamadan önce onun düşünce sisteminin temelini "hareket felsefesi"nin oluşturduğunu bir kez daha burada anımsatarak "Tevhid"i bir hareket felsefesidir diye tanımladığını hatırlamamız gerekmektedir.

Allah Tasavvuru

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Garaudy daima bir "aşkın varlık" inancına sahip olmuştur. İslam'la tanışıp Müslüman olduktan sonra da Kur'an ayetlerinden hareketle tüm insanlığa kendi dönemlerinde hep uyarıcı gönderildiğinin (Ali İmran, 3:144; Yunus, 10:47; Hicr, 10:15; Nahl, 16:43; Rum, 30:47; Mü'min, 40:78) ve Allah'ın bir ve tek olduğuna dikkat çekilmesinin Kur'an'ın temel öğretisi olduğunu düşünmektedir. Bu bir ve tek Allah inancının da yeni olmadığını Kur'an'ın unutulmuş olanı hatırlatıp kemale erdirdiğini düşünür. Ona göre tüm milletlere ve tüm insanlık âlemine gönderilen mesajlar aynı kaynaktan yani aynı tanrıdan gelmektedir (Garaudy, 2013, s. 12). Aslında bu milletlere ve tüm insanlığa ilk insandan beri vazedilen tek din vardır o da İslam'dır. O bunu şöyle ifade eder:

Allah, Müslümanlara has özel bir tanrı değildir. Allah, tek ilah "tanrı"yı ifade eden bu kelimenin lâfzî tercümesidir. Arapça konuşan bir Hristiyan, ibadet ve duasında, tanrıyı ifade için Allah der. (Garaudy, 2006, s. 15)

O, bir ve tek Allah inancının Hristiyanlık ve Yahudilik gibi semavi dinlerin bozulmamış hâliyle sınırlı olmadığını düşünmekte, eski dünya dedikleri Hint bilgeliklerinden Uzak Doğu'da Taoizm ve Konfüçyüs'e kadar medeniyetin beşiği Mezopotamya'da da bu mesajın ayak izlerinin var olduğuna inanmaktadır.

Tek bir yüzyıl içinde, dünya üzerinde peygamberce sesler ortalığı cınlattı. Hindistan'da Upanişadlar, Bhagavat Gita ve Buda, İranda Zerdüş, İbraniler arasında İşaya ve Hezekiel, Eski Yunan'da Heraklit ve Pisagor, Çin'de Lao-tsö ve Konfüçyüs'ün Peygambervari seslenişleri yükselirken,

Amerika kıtasında Olmekler (Olmeques) ve Şaven (Chavin) medeniyetleri, Afrika'da ise Nok medeniyeti ihtişamla parıladı. Yüzyılları kat edip gelen bütün bu ilahî ilham ve ışıltılardan insanlık hâlâ feyiz alıyor, hâlâ onların bereketiyle yaşıyor (Garaudy, 2013a, s. 27).

Garaudy Allah'ı tasavvur ederken de felsefi yorumlarıyla düşünsel alana katkılarda bulunmuştur. Allah'ı, "Varlık"ı kanıtlanması gereken bir "şey" olarak değil bizatihi kendisi her şeyin var olma sebebi olarak her şeyde içkin tek gerçeklik -nihai gerçeklik- olarak anlatmakta ve Allah'a bu şekilde inanmaktadır. Onun Allah tasavvuru ontolojik açıdan ele alınamadığı gibi bu şekilde ele alan felsefi sistemleri de eleştirmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi o Allah'ı varlığın değil "eylemin" konusu yapmaktadır. Tanrı'nın varlığı sorusu ne sorulabilir ne de cevaplanabilir olmadığından bu soruya verilen cevap olumlu ya da olumsuz olsun bu Tanrı'nın tabiatını reddetmek olacaktır. Çünkü Tanrı'nın varlığı kelimesi varoluşun ve özün temeli, gücü ve varlığı var eden nihai gerçeklikle çelişecektir. Tanrı'dan varlık şeklinde bahsetmek onu varlık ve yokluk kategorisinin içine dâhil etmek olacağından Tanrı var olması mümkün bir varlık değildir, demektedir. Aslında o burada gerçek bir ateizmin de olamayacağını kutsal olan ve olmayan arasında bir ayrım yapılamayacağını vurgular. Ona göre Hz. Peygamber, bütün kâinatı, her şeyi Allah'ın ayeti Allah'ın tecellisi diyerek kişileştirmektedir. Aynı ayet/işaret kelimesi hem bir Kur'an ayetini belirler hem de ilahî olanın bir aynası ve tabiatın bir gerçekliği olan bir insanı belirtir. Bu durumda ilahî olmayan gerçek olamaz. Allah ile münasebetinin dışında algılanan veya tasavvur edilen her şey gerçek dışıdır. Tanrı'yı kabul edersek her şey gerçek mahiyetine bürünür; etmezsek hiçbir şeyin gerçeklikle ilgisi kalmaz. Allah ile münasebetinden ötürü her şey kutsaldır. İnançsızlık, nesneleri sanki onlar kökenlerinden, gayelerinden ve anlamlarından bağımsızlarmış gibi görmekten ibarettir." (Garaudy, 2014, s. 32; 2011, s. 238).

Varlık ve yokluk kelimelerinin Yunan felsefecilerinin antropomorfik benzetmelerinden hareketle icat edildiğini düşünmekte, bunların Allah'ı ve yaratmasını ifadede yeterli ve geçerli olamayacağını dile

getirmektedir. Ne Doğu'nun Çin ve Hint bilgelikleri, ne İbrahim geleneğinin üç vahiy dininin, bu antropomorfizmi özünde barındırmadığına inanmaktadır. Yine o, bununla birlikte Allah'ın varlık sahasında değerlendirilmesinin Tanrı'yı sınırlamak ve kısıtlamak olacağını düşünmekte ve O'nu varlık alanında izahın yersiz ve yetersiz olduğunu düşünmektedir. Özetle söylememiz gerekirse var olabilmek, görülebilir olmak demektir; Allah'ı görmek bu dünyada mümkün olamayacağı içindir ki o, varlık olarak telakki edilemez onun işaretleri yaratması ve yarattıklarıdır, demektir. Bu açıklamaları Garaudy'nin Allah'ı anlatmada aslında kelimelerin, kavramların kısaca bu sonlu âlemin argümanlarının sonsuzluğu, nihai gerçekliği anlatmada ve ihata etmede iktifa etmediğinin bir başka ifadesidir. Yine eserlerinde bununla bağlantılı olarak Garaudy nihai olanın geçici şeylerle ifadesinin ancak şiirsel (poetik) olabileceğinin altını çizer (Garaudy, 2013, s. 75). Zira ona göre Allah ne algılarımızla görülebilir ne de kavramlarımızla tarif edilebilir olmadığı içindir ki, biz O'nu sadece O'nun fiilleri (işaretleri) ile tanıyabiliriz; bu işaretler de tabiatın görünen yönü, insan tarihinin olayları ve peygamberler olabilir (Garaudy, 2006, s. 47). Öyleyse Allah'ı algılamamanın eserlerinden başka vasıtası yoktur. Allah'ın mesajlarında kullandığı semboller misali biz de O'nu ancak sembollerle anlayabilir ve gösterebiliriz. Bütün insan lisanı, O'nu ancak hep uzak benzetmeler, tam olmayan mecazlar, kesin olmayan ve sırrî sembollerle ifade edebilir (Garaudy, 2006, s. 122; 2013, s. 74).

Garaudy'nin Allah tasavvuru, bireyin iman bilincini inşa eden yönlerinin yanı sıra Garaudy'yi toplum tasvirine sevk etmekte; böylece İslam toplumunun teşekkülünde özü eylem felsefesi olan tevhit fikrinin topluma yön veren üç önemli olmazsa olmazını şöyle özetlemektedir:

1. Allah tek sahiptir: Ekonomi planında
2. Allah tek hükmedendir: Siyaset planında
3. Allah tek bilendir: Kültür planında

Garaudy tevhit fikri temelinde, müteal tek gerçekliği aynı zamanda tek gerçek malik olarak zikretmekte, bu Allah algısının doğru anlaşılması

ve yansıtılmasının dinin (şeriatın) toplum hayatının yaşanabilir düzeye getirilmesinin garantisi olarak görmektedir. İslam'ın tek malik Allah'tır inancı Marksist bir komünist olan Garaudy'nin Müslüman olmasında önemli olmuştur.

Bu üç düstur onu yüzyılın üçte biri süresince Marksist Hristiyan iken neden İslam'ı seçtiği sorusunun da cevabı niteliğindedir.

İslam, Garaudy için Allah'ın birliğine inanmak demek olan tevhitte, tüm ilahları sıfırlarken ve tüm çokluklara sırt dönerken; hayatın yüce ve ilahî boyutuyla sosyal, iktisadî ve siyasî boyutlarını asıl karakterinde birleştirmesini bilmiştir. İman toplumunun tüm kurumlarına bu ilhamı yansıtabilmesi ile İslam gerçek zaferine ulaşabilmiş ve ancak o zaman kültür devrimi gerçekleştirmiş, toplumları dönüştürüp restore ederek hızla yayılmayı başarmıştır.

Kur'an Tasavvuru

İslam'ın temel kaynağı Kur'an, tarihten günümüze muhatapları tarafından farklı şekillerde algılanmış ve yorumlanmıştır. Kur'an hakkındaki yaygın kanaatleri dikkate aldığımızda, birçok yaklaşım tarzı veya Kur'an imajı/tasavvuru ile karşılaşabiliriz (Yavuz, 2011). Garaudy Kur'an'ı birçok eserinde İslam'ın tek kaynağı olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla onun Kur'an algısı diğer görüşlerine de kaynaklık etmesi ve İslam yorumunu da anlamamız açısından önem arz eder.

Garaudy'ye göre Kur'an'ın bizzat kendisi nasıl okunup algılanması gerektiğini izah etmektedir. Bunlar hem sözün anlamı üzerine hem de ilkelerinin yeni problemlere uygulanışı üzerinde toplanmıştır. Başlıca üç kural belirlenmiş ve Kur'an'da birçok defa tekrarlanmıştır. Buna göre Allah insana mesellerle konuşur; soyut buyruklar değil, somut emirler ve tarihsel örnekler verir; önceki vahiyleri geçersiz kılmaz, bütün halklara hitap etmek ve hayata bütünüyle bir yön vermek için onlardan bozulanları ayıklar ve onları tamamlar (Garaudy, 2013, s. 73; 1989, s. 303).

Kur'an'daki Meseller ve Sembolizm

Aşkın olanın ancak belirtilebileceğini, çağrıştırılabileceğini ve bütün teolojinin yalnız şiirsel olabileceğini söyleyen Garaudy'ye göre, Kur'anî vahyin dili semboliktir. Kur'an'daki "Allah insana meseller verir, belki onlar düşünecekler" ayeti ve bu minvaldeki benzer ayetler (Bakara, 2:266; Al-i İmran, 3:7; İbrahim, 14:24-25; Ra'd, 13:17; Rum, 30:28) Garaudy'ye göre, Allah'ın bilmediklerimizi, deneyimler yoluyla bilemeyeceklerimizi ve algılarımızın üstünde olanı deneyimler yoluyla bildiklerimiz aracılığıyla belirttiğinin ifadesidir. Bu sembolizm Allah'ın aşkınlığından/yüceliğinden kaynaklanır (Garaudy, 2013, s. 74; 1989, s. 304). Garaudy'ye göre din dilinin, fizikî/beşerî alanın dili olması sebebiyle sembolik bir karaktere sahip olması bir bakıma zorunludur (Garaudy, 2006, s. 111-112). Bu konularla ilgili Kur'an pasajlarının yorumunda Mu'tezilî düşünceyi benimsemiş görünen Garaudy, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Ra'd sûresinde zikrettiği, "*temsîlen li-mâ ğâbe 'annâ bimâ nüşâhid*" (idrak alanımızın dışında kalan bir şeyi, tecrübe dünyamızdaki bir şey ile temsîlen göstermek) (Ra'd, 13:35) şeklindeki ifadeyi kelimeler ve tefsirde en temel prensip olarak nitelendirir. Buna göre, mesela, "Gözler onu idrak edemez" (En'âm, 6:103) meâlindeki ilâhî beyan, beşerî dilin Allah'ı ancak uzak benzetmeler, eksik mecazlar ve birtakım sembollerle ifade etmeye yeteceğine işaret eder. Her ne zaman biz Kur'an'dan bir parçayı apayrı olarak sırf dış yani lafzî anlamıyla ele alır, Allah'ın aşkınlığını hesaba katmaz, bir sembol, bir istiare veya bir benzetmenin söz konusu olabileceğini unutursak kelimeler sadık kalmamış oluruz.

Kur'an'ın Tarihsel Okunuşu

Garaudy'ye göre Kur'anî vahyin dili, sadece sembolik değil, aynı zamanda tarihidir de (Garaudy, 2006, s. 109; 2013, s. 91; 1989, s. 316). Ona göre Allah bu tarihiliğe bizatihi Kur'an'da "her topluma haberini kendi dili ile gönderdik" (Nahl, 16:36; Fatır, 35:24) diyerek dikkat çekmektedir. Garaudy'e göre bu "tarihilik", mesajın evrensel ve ebedî değerinden hiçbir şey eksiltmez (Garaudy, 2013, s. 76-77; 1989, s. 309; 2006,

s. 97; 2010, s. 94). Genel olarak Garaudy, Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vazedildiğini belirlemenin imkânı konusunda Fazlurrahman gibi düşünür (Öztürk, 2004, s. 100). Garaudy'nin Kur'an tasavvuru, bazı sûrelerin bir devrin geleneklerinin apaçık izlerini taşıması yönüyle, tarih-içidir. Çünkü ilâhî pedagoji bunları hesaba katmak zorundadır. Ahlâkî-dini öğretilerin evrensel olması yönüyle de tarih-üstü'dür. (Garaudy, 2006, s. 109; 2010, s. 95). İşte Garaudy'ye göre Kur'an'ın gerçek manasını keşfetmek için, tarih-üstü ilahî mesajın tarih-içi form içinde sunulduğunu bilerek ona bütünsel bir yaklaşım sergilemek gerekir (Garaudy, 1998, s. 21; 1989, s. 315). Bu noktada Garaudy tarihsel yaklaşımının bir sonucu olarak; tarihi zemininden kopuk, lafza müptela parçacı okuyuşları da ilahî mesajın bütüncül manasını anlamamanın önündeki önemli bir engel olarak görmektedir.

Kur'an'ın Önceki Vahiyleri Tamamlayıcılığı

Garaudy'ye göre ilk insan ve ilk peygamberden bu yana insanlığa vazelen tek bir din vardır o da bir ve tek Allah inancı olan tevhit inancıdır. Garaudy, Kur'an'ın İbrahimî inancın birliğini, örnek inancını ve sadakatini (Ali İmran sûresi, 3:3-4; Maide sûresi, 5:48; En'am sûresi, 6:154) sürekli hatırlatmasından mütevellit İslam peygamberi Hz. Muhammed'in Hz. Musa ve Hz. İsa'ya gelen vahiyleri tamamlamak üzere geldiğini söyler. Garaudy'ye göre İslam teolojisi, önceki vahiylerin teolojisinin ve yorumlamalarının en derinden getirdikleriyle bütünleşebildiği ölçüde zenginleşecek ve o ölçüde diğer milletlerle diyalog kurulabilecektir. Hâl böyle olunca diyebiliriz ki Garaudy'nin Kur'an tasavvurunun bu özelliği İslamî entegrizm ve diyalog konusuyla ilişkilidir. Zira Garaudy tüm kutsal mesajların aynı Tanrı'dan geldiğini hatırlatırken bunu gerçek bir diyaloga yol bulmak için en isabetli bağlantı noktası olarak görmektedir.

Müslümanların ben bilirimcilik gibi bir “yeterlilik” anlayışıyla Kur'an'da her şey var hazırcılığına götüren, yeni durumlarda yeni şartlara çözüm üretmek için vasıtalar arama ihtiyacını göz ardı eden Kur'an okumalarından uzak durmaları gerektiğini her fırsatta dile getiren Garaudy'nin, eleştirdiği Kur'an okuma şekillerini şöyle özetleyebiliriz:

1. Ansiklopedik okuma (Garaudy 2013, s. 104; 2006, s. 93; 1989, s. 326)
2. Bilimsel okuma (Garaudy 2013, s. 101; 2006, s. 93, 116; 2010, s. 95-96; 1989, s. 347)
3. Literal (lafzî)/Yüzeysel okuma (Garaudy 2013, s. 73; 2006, s. 97, 108, 116; 1989, s. 346, 356)
4. Parçacı okuma (Garaudy 2013, s. 74; 1989, s. 320)
5. Salt tarihsel okuma (Garaudy 2013, s. 76)²

Yukarıda maddeler hâlinde sıraladığımız Kur'an algılarını eleştirerek kendi Kur'an tasavvurunu ortaya koyan Garaudy'nin hareket ilkesiyle bütünleştirdiği Kur'an tasavvurunun da tıpkı peygamber fikri ve vahiy algısı gibi "dinamik" ve "eylemsel" olduğunu söyleyebiliriz. Bu alanda da mümine geniş bir hareket alanı ve büyük bir rol biçen Garaudy, ölü gözlerle geçmişin küllerine sarılıp kalmanın bu büyük halifelik rolü ile uyumadığını yeni durumlara, problemlere yeni ve dinamik Kur'an çözümlerinin adapte edilmesini salık verir. Muhataplarına söz söylerken tarihsel bağlamı ve ilahî pedagojiyi göze alan Kur'an vahyinin, İslam teolojisi adına evrensel bir medeniyet tasavvur ederken dinamik dünya görüşüyle ele alınmasının ona daha sadık bir yaklaşım olacağını savunmuştur. Kur'an'ın dinamik dünya görüşü olan İslam, ancak Kur'an yüzeysel okumaların bin yıllık uyuşukluğundan kurtarıldığında; yüzünü gelişmelere tekrar dönebilecek ve başta İslam dünyası olmak üzere tüm insanlığın içinde bulunduğu sıkıntılara çözüm arayışlarına girebilecektir. Aksi takdirde literal ve parçacı okumalarla içtihat kapısı kapanacak, rey ekolünün yedinci yüzyılda kaydettiği gelişmeye erişilemeyecektir.

2 Kur'an'ın lafzî ve tarihsel okunuşları konusunda Garaudy'nin yaptığı tenkitlerin temelinde Muhammed Abduh, Şeyh İbn Bâdis, Cemâleddin Afgânî gibi âlimlerin yer aldığını görmekteyiz (Garaudy, 2013, s. 63).

Tasavvuf ve Dinler Arası Diyalog

Amacını “aşkınlık” ve “birliktelik” diye iki aksiyomla özetleyen Garaudy’nin İslam düşüncesinde tasavvuf, tıpkı Gazali’nin düşünce sisteminde olduğu gibi hayatın gayesine ulaşmada en son merhale ve beşer için gerçekleştirilmesi amaçlanan deruni boyuttur. Bu sebeple ona göre, Grek felsefesi ile insanlığın kaybettiği nübüvvet boyutunu insanlığa iade edecek olan da tasavvuftur. Yine tasavvuf Garaudy için, İslam felsefesinin geldiği en yüksek noktayı ve en kapsamlı merhalesini temsil eder.

Tasavvuf, Müslüman imanının bir boyutudur. Yani İslam’ın iç boyutudur. Tasavvuf konusundaki bütün yanlış anlaşılımların; tasavvufu tevhid ilkesinden ayrı, İslam’ın dışında bir akım veya mezhep olarak değerlendirmelerden kaynaklandığını düşünmektedir. Garaudy, tasavvufun İslam menşeli olmadığı fikirlerine kökten karşı çıkar. Tasavvuf Hint bilgeliğinden, Hristiyan mistisizminden, Yeni Eflatunculuktan doğmuştur gibi söylemlere karşı tasavvufun tamamen Kur’an kaynaklı olduğu fikrini savunur (Garaudy, 2013, s. 40-48). Garaudy, eserlerinde uzun uzadıya tasavvufun mezkûr akımların ürünü olmadığını, Kur’an kaynaklı olduğu düşüncesini ayetlerle kanıtlama yoluna gider. Bu akımların özelliklerine değinerek tasavvufla benzeştiği düşünülen yönlerine atıfta bulunarak aralarındaki nüansı açığa çıkarmaya çalışır. Örneğin Hint bilgeliğindeki ruhbanlığı ele alır; tasavvufta da buna benzer bir züht hayatının varlığının sanki tasavvufun da Hint kökenli olduğu fikrine götürdüğünü ancak bunun tamamen İslam’ın yanlış anlaşılıp, algılanmasının bir sonucu olduğunu söyler. Aslında İslam’ın özde böyle bir ruhbanlığı, ibadetten ve çalışmaktan yüz çevirmeyi barındırmadığını düşünür. Kur’an ayetleriyle bu fikrini destekler. *Onları ne bir ticaret ne bir alışveriş, Allah’ı anmaktan, namazı dosdoğru kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymaz.*” (Nur, 24:37).

Onun fikir dünyasında, İslam’ın gerilemesi veya yerinde sayması olarak anlayabileceğimiz İslam’ın çöküşü ve buna neden olan şekilcilik, kuralcılığa karşı İslam’ın aşk boyutuyla gerçekleştirdiği yenilik, çöküşün

önüne geçmede önemli bir yere sahiptir. Bu konuda İslam'ın çöküşe karşı gerçekleştirmek zorunda olduğunu düşündüğü Rönesans'ın önündeki en büyük engellerden İslamî entegrizmlerin (Suud entegrizmi, Batı entegrizmi, Haricî ve Selefi entegrizmi vs. hangisi olursa olsun bunların tümü kültür intiharıdır der.) karşısında, tasavvufun önemine dikkat çeken Garaudy, önerdiği Rönesans'a giden bu yolda temel dinamik olarak İslam'ın aşk ve derunî boyutu tasavvufun, İslam'ın evrensel veçhesinin en iyi zemini olduğunu savunur. Zira İbn Arabî'ye göre der, "ilk insan ve ilk peygamberden bu yana bütün peygamberler Allah'ın iradesinden bir şey öğretiler" yani Allah'ın her halka, peygamberinden kabullenebileceği duruma göre kendisini nasıl göstermiş olduğunu anlattığından hareketle İbn Arabî'yi medeniyetler diyalogunun "büyük piri" diye isimlendirir (Garaudy, 1995, 122). Çünkü İbn Arabî'nin metafiziğinin ana temasını oluşturan varlığın tek olma niteliği vahdet-i vücud fikrinde yaratıkların cevheri, bizzat Allah'ın cevherinden başka bir şey değildir. Yalnızca bir cevher, sadece bir gerçeklik vardır. Konusu ne olursa olsun her iman Allah'a imandır. Allah'ın vahiyleri ise sonsuz sayıdadır (Garaudy, 1995, s. 123). Garaudy için insan hayatının gayesi, evrensel insan/insan-ı kâmil olmaktır, tıpkı İbn Arabî'de olduğu gibi. Yani kendi öz hayatını Allah'ın bir tecelligahı yapmaktır.

Tüm dinlerin kaynağının da birliğinden hareketle tüm insanları evrensel bir medeniyet inşasına çağırmaktadır. Yok oluşa gittiğini gördüğü dünyanın bu durumuna ancak entegrizmlere geçit vermeyen tasavvufi bakış açısıyla dur denilebileceği düşüncesinde olan mütefekkirimiz, "umut projesi" olarak söz ettiği bu mevzuda hem en son vahiy hem de evrensel mesajları tamamlayarak kemale erdirmesi bakımından İslam'a ve doğrudan Müslümanlara yukarıda anlatmaya çalıştığımız bir takım vazifeler yüklemektedir. Bu vazifelerin birincisi Kur'an'a bakışta gerçekleştirilecek Rönesans'tır ki, Kur'an tasavvurunu başlığımızda ifade etmeye çalıştık. Bu vazifelerin ikincisi ise aslî kaynağa çağırması ve ayrıca ibadetlere kazandırdığı derunî boyutu ile nefsin olgunlaşmasına vesile olup asıl gayeleri öğretmesi açısından tasavvufi dünya görüşünün iyi anlaşılmasıdır. Zira yukarıda da anlatmaya çalıştığımız

gibi bu dünya görüşü içe bakan yönüyle kişilerin ruh dünyasını “birliktelik” fikrine hazırlamak üzere onarmakta ve vahdet fikriyle insana sadece “Allah’ın yarattığı” olarak bakmaktadır. Başka hiçbir farklılığa geçit vermeyen ve insanlığı bu “yaratılmış” olmak özünde birleştiren tasavvuf fikriyle ancak entegrizmler aşıp diyaloga geçilebilecektir. Ancak tasavvufi derinlikle aşk boyutundaki insanın, entegrizmlere geçit vermeyen diyalogdan yana dünya görüşünün “umut projesi” diye isimlendirdiği medeniyetler birliği arzusunu hayata geçirebileceğini düşünmektedir. Zira dinlerin var olma kavgasının bir sonucu olarak toplu ölümler ve milletleri derinden sarsan savaşlar ve entegrizmlerin kasıp kavurduğu dünya tarihi gerçeği, onu medeniyetler birliği tahayyülüne itmiştir. Ayrıca o eserlerinde diyalogun hangi zemin ve şartlarda gerçekleşebileceğini ele almıştır. Gerçek bir diyalog ancak, her konuşmacı baştan itibaren başkasından öğrenebilecek bir şey olduğuna inandığı zaman vardır (Garaudy, 1989, s. 323). Karşılıklı verimlileşme, eklektizm³ ve iç içe geçmekle gerçekleşmez. Tam aksine karşılıklı verimlileşme her şeyden önce inanç ile iman arasında açık ve net bir ayırım yapmayı gerektirir. Ona göre inanç imanın bir kültür, bir gelenek, bir ideoloji yoluyla ifadesi yani dışavurumdur. İman ise hayatın bir anlamının dünyanın da bir olduğunun kesin kanaat bilgisinden kaynaklanan bir yaşama tarzıdır. Ve bu anlamın ve birliğin gerçekleştirilmesinden şahsen sorumlu olduğumuza yürekten inanmaktır. Hiçbir iman hiçbir topluluk Mutlak’ın tecrübesini tüketemez. Fertlerin, milletlerin, dinlerin veya partilerin ayrılıkçı isyan ve yobazlıklarına karşı küresel birliği zafere erdiremez (Garaudy, 2019, s. 186-187). Ona göre medeniyetler arasında bu birliğin sağlanması ancak dinlerin ortak noktası olarak gördüğü mistisizmle gerçekleşebilecektir. Çünkü bu anlayışın varlığa ya da kâinata bakış tarzı diyaloga elverişlidir. Haddizatında bu düşünce sisteminde varlık, Allah’ın yaratma eyleminin görünür hâle gelmesinden başkası da değildir.

3 Değişik felsefe meselelerinin, farklı din ve inançların uzlaştırılabilir yanlarını bir araya getirerek yeni bir sistem meydana getirme yöntemi ve bu yöntemi benimseyen görüş, seçmecilik, bir tür derlemecilik.

Etkisi ve Yöneltilen Eleştiriler

Son dönem düşünürleri arasında, kendini konumlandığı mahfil ve yaşadığı döneme etkisi bakımında bir hayli farklı olduğunu düşündüğümüz Garaudy dinî müntesipliği ve fikrî yönüyle çeşitlilik göstermiştir. Hayatı boyunca birbirine zıt gözüken farklı mecralarda yer alması onu daha da dikkat çeken bir düşünür kılmıştır. Aynı zamanda etkisi ve kendine yöneltilen eleştiriler de bu minvalde farklılık göstermiştir.

İdeallerine sırt dönmeden inandığı yolda ölüm pahasına yürüme gayreti, azmi, hakikat arayışı sırasındaki çok duraklı hayat serüvenine karşı gösterilen tepkileri iki şekilde tespit etmemiz mümkündür: İlki tanrıtanımaz bir ideolojiyi savunurken nasıl olur da bir dinin müntesibi olabileceği eleştirisi (Protestan bir dindar iken Marksist felsefeyi savunan komünist partide oluşu), diğeri ise bir dinden başka bir dine geçerken aynı dünya görüşünü nasıl savunabileceği eleştirisidir (Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçmesi ve idealini kurduğu dünyayı kesintisiz İslam'a taşıması).

Hristiyan iken, Karl Marx'ın ideal öğretilerini okuyup aynı zamanda bir komünist partiye üye olması ilk olarak babası tarafından bile “sen delisin” diye tepkiyle karşılanmasına sebep olmuş, hatta kendisine aynı tepkiyi daha sonra pek çok kişinin de verdiğini dile getirmiştir (Garaudy, 2012a, s. 40). Marksizm hakkında yazdığı eserlerinin yirminci yüzyılda Marksizm'in anlaşılması ve yayılmasında oldukça etkili olduğunu ifade etmiştik. Öyle ki Batı'da Karl Marx'ın eserleri yok olsa bile Garaudy'nin yazdığı eserlerin bu açığı kapatacağı algısı oluşmuştur. Çevresinden gelen tepkilere rağmen komünizmin aşkın bir boyutu olabilir mi sorusuna cevap arayan Garaudy bu arada komünist-Hristiyan diyalogunu başlatmış; *Aforozdan Diyalığa* adlı eseri kaleme almıştır. En seçkin Hristiyan din adamlarıyla komünist entelektüelleri bir araya getirmiştir. İtalyan ve Fransız komünist partilerinin başkanlarına “Dinî boyutu olmadan komünizm yaşayamaz. Marx'ın ‘Din halkların afyonudur.’ sözü yanlış anlaşılıyor. O cümlenin önünü ve arkasını

ciddiyetle okursanız, onun bu sözle neyi kastettiğini daha iyi anlarsınız. O, din afyondur demiyor; dini, afyon olarak kullananlara karşı dikkat edilmesi gerektiğini söylüyor. O yüzden gerçeği bilelim ve bizim bu sistemimizin dinsiz asla ayakta kalamayacağını unutmayalım!” (Aydın, 2013a, s. 36) diyerek komünizme metafizik alan açma gayreti göstermiştir. Ancak görüşleri kabul gördüğü kadar tepkiyle de karşılanmıştır. Bunun ham bir hayal olduğunu düşünenler olmuştur.

Komünist Parti üyeliği otuz yedi yıl süren Garaudy, bu süreçte siyaset adamı olarak birçok ülkeye pek çok ziyaret gerçekleştirmiştir. Bu vesileyle geniş halk topluluklarına komünist felsefeyi miting ve konferanslarla anlatma imkânı bulmuştur. Dünyanın ünlü liderleri tarafından takdir ve taltiflerle kabul görmüştür. Stalin’den Mao’suna komünist diktatörler bile onunla görüşmeyi ve görüşlerini almayı arzulamıştır. Siyaset, sanat, kültür, felsefe ve bilim çevrelerinde Aragon, Maurice Bejart, Gaston Bachelard, François Mauriac, Paul Claudel gibi öne çıkan isimler ona olan hayranlıklarını gizleyememişlerdir (Garaudy, 2007, s. 111).

Garaudy, içinde bulunduğu hiçbir parti, yapı ve müntesipliği herhangi bir kişisel menfaat gözeterek kullanmamıştır. Aksine girdiği her mecraya inandığı idealleriyle yön verip hayalini kurduğu dünyayı şekillendirmeye giden yolda bir adım olarak görmüştür. Öyle ki makamını kaybetme korkusu olmaksızın, kendi dini ve siyasi görüşünde olmasa bile, zulme uğrayan kişiler veya toplumların haklı sesini haykırmaktan geri durmamıştır. Bunun en bariz örneği olarak kendi ülkesinde bir zamanlar gözbebeği olarak görülmesine rağmen Garaudy’nin, Fransa’nın Cezayir’i işgaline karşı duruşu verilebilir. Bu olaydan sonra partisinden ihraç edildiğini hatırlayabiliriz. Yine 1982 yılında İsrail’in Lübnan’ı işgal etmesine karşı, henüz Müslüman olmamasına rağmen *Le Monde* gazetesinde oldukça ağır bir bildiri yayınlayarak işgali kınaması da bu duruşun bir yansımasıdır. Bu olayları müteakiben yargılanmış, bir süre hapse düşmüş ve para cezasına çarptırılmıştır. Tepkiler bununla da kalmamış Avrupa ve Amerika Siyonistleri, medyanın büyük kısmını elinde tutan Yahudi ırkçıları

ve Siyonistlerinden hem ölüm tehditleri almaya başlamış hem de kitaplarını satan, yayımlayan kitabevleri taşlanmak ve tehdit edilmek suretiyle sükût suikastine uğratılmıştır (Garaudy, 2007, s. 112). Ancak bunların hiçbiri Garaudy'yi inandığı değerleri savunmaktan ve insanları ortak evrensel değerlere çağırmaktan alıkoyamamıştır. Dönemin en önemli olayları olarak Suudi Arabistan'ı korumak bahanesiyle Irak'taki Körfez Savaşı'ndan, İran ve Libya'ya uygulanan ambargo'ya ve Doğu Avrupa'yı kontrol altına almak için Bosna ve Kosova'ya yaptığı müdahalelere kadar ABD'nin başlattığı tüm savaşların ortak amacının petrol kaynaklarını ele geçirmek ve silah satışlarını patlatmaya yönelik müdahaleler olduğunu dile getirmiştir. Fakir ülkelerde fakirliği daha da artıran ve zengin ülkelerde de zenginlerin sayısını çoğaltan ve ülkeler arası uçurumu giderek derinleştiren Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası'nın ekonomik sömürge düzenini kolları her yere uzanan ahtapota benzetmiştir. Kapitalizmin en gelişmiş şekli olarak tanımladığı Amerikancılığı, yani Amerikan hayranlığını bir ülke hayranlığı olmaktan çok öte bir sistem ve dünya görüşü hayranlığı olarak görmüştür. Hızla yayılıp, tehlikeli bir hal aldığına ve mücadele edilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Ne bir milliyetçilik türü ne de bir halkı ret şekli olmadığını vurguladığı ve yıkıcı olduğunu düşündüğü ve bir ideolojiye karşı tavır alma olarak tarif ettiği anti-Amerikancılığa eserlerinde yer vermiş, başta Avrupa olmak üzere üçüncü dünya ülkelerine de Amerikancılığa karşı durma çağrılarını yapmıştır. Üretimden tüketime, pazar arayışından, doğal kaynakların tüketilmesine, hatta sinema-TV, bilim ve sanat anlayışıyla ülkeleri tepeden tırnağa kuşatan bu zihniyetin kontrolünden çıkaracak çözüm arayışlarını teferruatıyla ele almıştır. Maddi ve manevi her anlamda iflas etmiş bir Batı'nın -ki Batı dediğinde Avrupa, ABD ve kısmen Japonya'yı kasteder- insanlığın geleceğine çare olamayacağından mülhem, manadan yoksun içi boşaltılmış yıkıcı ideolojilerin despotizm karanlığına karşı uyarı ve tedbirler beyan etmiştir.

Tüm dünyayı ve gidişatını ele aldığı sömürgecilik, entegrizm, medeniyetler diyalogu gibi konularda kaleme aldığı eserlerin tirajı ve hitap

ettiği kitle düşünüldüğünde onun başta batı olmak üzere dünya genelinde görüşlerinin geniş kitlelerde etkili olduğunu söylemeliyiz. Şöyle ki daha henüz piyasaya çıkmamışken *İsrail Mitler ve Terör* adlı kitabı 35 bin, *Yaşayanlara Çağrı* kitabı 290 bin adet satılmıştır (Garaudy, 2007, s. 117). Üstelik bu tiraj, kitapları yasaklanmış ve toplanmış iken gizliden satışı yapılarak elde edilmiştir. Bu da kitlelere etkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Müslüman olduktan sonra Fazlurrahman, M. Abduh, İkbâl, İbn Arabî ve Mevlana çizgisine yakın İslam anlayışına sahip olduğunu belirtmiştik. Yaşayan/yaşanılan bir İslam'ın yeniden inşası için Müslümanların gerçekleştirmeleri gereken rönesansı en ince noktalarına kadar teferruatıyla ele almıştır. Başta sosyalizm görüşleri ışığında yedinci yüzyıldaki parlayan yıldız konumuna İslam'ın yeniden nasıl yükselebileceğinin çarelerini aramıştır. Bu görüşlerini ilgili başlıklarda incelemiştik. Onun özellikle Kur'an tasavvuru ve tasavvuf vasıtasıyla diyaloga çağıran ve İslam'ı sığınılabilir son kale olarak değerlendiren yorumları dünya çapında ilgiyle takip edilmiştir. Bu ilgi beraberinde pek çok tepkiyi de getirmiştir. Örneğin şeriat kelimesini tüm ilahi dinlerdeki değişmez ortak unsurlar olarak ele alışı; her peygambere vahyedilen özel hukuki düzenlemeler olarak değerlendirmemesi sebebiyle -mesela İslam'da hırsızın elinin kesilmesi gibi hadlerin fıkıh içerisinde modern çağa göre yeniden yorumlanıp uygulanıp uygulanmayacağını tartışmaya açması- kimi Müslüman ulema tarafından eleştirilmiştir. Onun modern çizgide kabul edebileceğimiz İslam yorumu "Garaudy Müslüman oldu fetva vermeye başladı!" tepkileriyle devam etmiştir.

Hayatı boyunca dinlerle ve pek çok ideolojiyle yakın ilişki içerisinde olması kimi çevreler tarafından olumsuz bir imaj olarak algılanmıştır. İstanbul'a geldiğinde Yıldız Saray'ında verdiği bir konferansında kendisine Hristiyan iken, komünist; komünist iken Müslüman olma değişimi biraz da eleştirel bir tarzda sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Hristiyan iken Amerika'ya eğitime gittiğimde piyasada ticaret tekeli ni elinde bulundurmak adına halkın yoksulluğuna rağmen tonlarca

sütün boşa döküldüğünü görmem beni komünist yaptı; komünizmin kupkuru ruhsuzluğu, ruhi-aşkın boyutu olmaması en sonunda beni Müslüman yaptı” diyerek hayatı boyunca kendinde var olan hakikat ve aşkınlık arayışını özetlemiştir.

Öte yandan ülkemizde sol çevrelerde evvel emirde sosyalizm görüşleriyle dikkat çekmiş olmasına rağmen Müslüman olduktan sonra neredeyse hiç görülmemiş hatta görmezden gelinmiştir.

Bu çerçevede işaret etmememiz gereken bir diğer önemli mevzu Garaudy'nin diyalog konusunda önerdiği çözümün dinler açısından imkânı ya da bu tür bir medeniyetler diyalogunun nasıl bir zeminde gerçekleşebileceği sorusudur. Bu konu değişik çevrelerce farklı platformlarda tartışılmıştır. Hali hazırda mezkûr sorulara herkesi tatmin eden cevaplar verilememiş belki de böyle bir ortak zeminde buluşmayı tam olarak herkes samimiyetle istemediği için gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Bu bağlamda Garaudy'ye yöneltile en yüksek sesli eleştiri, onun tüm dinlerin özde bir/aynı ilâha inandıkları ve yine her dindeki mistik yönün öne çıkarılması ile oluşacak ortak zemin vurgusunda eklektik bir din önerisinin saklı olduğu algısıdır. Yani dindar kimsenin bu tür bir kabulle diyaloga girmesiyle, kendi mevcut dininden geriye bir şey kalmayacağı tereddüdü hâsıl olmuştur. Oysa Garaudy eserlerinde bu tür eklektik bir din önermediğini ifade etmektedir (Garaudy, 1989: 323). Onun diyalog çağrısı tasavvuf ve dinler arası diyalog başlığı altında da ele aldığımız gibi özde iman ve inanç ayırımına dayanır. Diyalogla verimlileşmeden kastı ise bir eklektizm değildir. Mutlak'a ulaşmanın yolları olarak tasvir ettiği imanı, inanç boyutunda zenginleştirme çabalarıdır (Garaudy, 2019, s. 186-187). Netice itibarıyla tam da düşünürümüzün kendini, ideali gerçek olmaktan ziyade doğru olan kahraman “Don Kişot” tanımlamasına uygun olarak tüm çabalarına rağmen doğru bildiği medeniyetler diyalogu ideali pratiğe aktarılamamıştır. Ezcümle onun insanlığın geleceği ile ilgili öngördüğü kötü gidişata ve bunu durdurmaya yönelik tüm iyi niyetli çabalarına rağmen genel itibarıyla yalnızlaştırılmış bir entelektüel olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Döneminin çokça konuşulan ve tartışılan bir ismi olarak Garaudy, siyasî kimliği bir yana gerek fikirleri gerekse de eylemleriyle çağdaş dünyaya orijinal katkılarıyla bilinmektedir. Batılı bir komünist olarak insanlığa ve özellikle de Batı'ya İslam'ı son çare olarak sunması, Müslüman olmasıyla birlikte kendi İslam algısını ortaya koyuşu da onun bu düşünsel alana yaptığı katkılar arasındadır.

Bir Batılı olmasına rağmen İslam'ı seçmeden önce de Batı'yı bir tesadüf diye nitelenmesi ve hayalini kurduğu medeniyet tasavvurunu İslam'da bulması düşünürümüzün önemini arttırmaktadır. Evveleminde eserleri komünistlerce kaynak olarak kullanılan ve Marksizm'in bir din (aşkınlık) boyutunun eksikliğini her zaman hisseden ve bu eksikliği gidermeye çabalayan Garaudy'nin, Müslüman olduktan sonra İslam'ın sosyal hayata yönelik mesajlarının yorumu ve bunların tespit edilmesi Müslüman âlimlerce dikkate değerdir. Aşkınlık ve birliktelik diye özetlediği hayat amacını kesintisiz bir şekilde İslam yorumuna taşıyan Garaudy'nin medeniyetler arası diyalog ihtiyacına yaptığı vurgu ve bu diyalogda İslam'a yüklediği misyon, onun İslam yorumunu belirleyen önemli bir unsurdur. Buna paralel olarak Garaudy'nin hayatın anlamı ve gaye problemine yaklaşımı bize göre tasavvuf ve dinler arası diyalog görüşleri içerisinde özetlenebilmektedir.

Garaudy gibi bir düşünürün geleneksel/klasik İslam algısına sahip olması beklenmemelidir. Tüm dünya dinleri ve bilgeliklerine ve hatta onların dünya üzerinde cereyan eden yaşam şekillerine şahit olan bir Batılı olarak onun, İslam'ın evrenselliğini sadece son din olmasında aramadığı düşüncesiyle birlikte o, tevhidi her dinin orijinalinde var olan ana tema olarak görmekte, bu düşüncesinden hareketle de İslam'ın evrenselliğini, bütün dinlerin özü olarak açıklamaktadır. Doğrusu şu ki İslam'ın gelecek inşasında, tasavvuftaki aşk anlayışının diyalog zeminini oluşturmada en iyi araç olduğuna inanması onu İbn Arabî ve Mevlana çizgisine çekmektedir. Çünkü insanı insan yapan asıl gayelere ermede, aşkınlığa giden hakikat yolculuğunda,

ancak bu aşkın bahşettiği “sorumluluk”, “olgunluk” ve “fedakârlığın” kavranmasıyla “halifelik” vasfının hakkıyla yerine getirilebileceği kanaatindedir. Bunu her insanın bulunduğu kendi konumunda gerçekleştirmesi gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Garaudy’de Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisinin tevhid odaklı bu bakış açısı onun için İslam’ı ve İslam toplumunu anlamada ve yorumlamada temel hareket noktası olmaktadır. Bu bağlamda Garaudy, Allah’ın tek sahip, tek hükmeden ve tek bilen oluşunu Müslümanların bireysel ve toplumsal tüm kurum ve mecralarına yansıtmaları gerekliliğinin, İslam’ı yaşanabilir kılmanın vazgeçilmezi olduğuna inanmaktadır. Böyle bir inançtan hareketle o, tevhidin yansımalarını eylemsel boyutta ele almaktadır. Batı’da bir korku unsuru hâline getirilen İslam’ın ve Müslümanların lehine gösterdiği bu çaba aslında takdire şayandır. Zira böyle bir mütefekkirin Batı’da İslam ve Müslümanlar adına eserleriyle İslam’ın korku ögesi olmadığını anlatma çabası vermesi; içerde de Müslümanların içinde bulunduğu rehavet ve çöküş reçete sunmaya çalışması kendi adına samimiyetini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Garaudy’nin, Müslümanları tarihin nesnesi konumundan öznesi olmaya doğru gösterdiği yol haritasının geleneksel İslam düşüncesine bir reçete olabilme ihtimali de onun bizce önem arz eden diğer bir yönüdür.

Entegrizmlerin bir çeşidi olarak değerlendirdiği kimi İslam telakkilerinin ona göre çıkmazlarını ilgili konuların içerisinde kısaca zikretmekle birlikte, geçmişe saplanıp kalmayı, kör taklitçiliği, şekilcililiği ve tüm bunları kapsayan Kur’an’ın ölü gözlerle okunması hastalığını İslam’ın kitlelere yayılması, çağın problemlerini çözerek geleceği aydınlatmasının önündeki en büyük engel olarak gördüğünün altını bir kez daha çizmeliyiz. Onun için İslam’ın tarihin nesnesi olmaktan kurtulup, yeniden tarihin öznesi olması bu entegrizmlerden kurtulmasına ve Rönesans’ını gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Toplumların İslam ile bütünleşmesinin kanıtı ona göre, pozitivizme karşı aşkınlık, bireyciliğe karşı da toplum anlayışının yerleşmesidir. Mezhep ayrılıkları, kişilerin asıl kimliklerini (mahlûk/kul olma

vasfını) unutmalarına, İslam'ın önceki tüm mesajları bütünleştirici güç anlamına gelen evrensel oluşunun göz ardı edilmesine ve belki de şu anda en hasta toplumların İslam ümmeti içerisinde olmasına sebep teşkil etmektedir. Son dönemdeki Ortadoğu'daki problemler ve içerisinde bulunduğumuz yüzyılda, dünyada İslam âleminin yaşadıkları ve Müslümanların birbirlerinden kopuk hâlleri göz önünde bulundurulmak suretiyle, onun bu kısmen orijinal İslam telakkisinin üzerinde yeniden durup düşünölmeye değer olduğu kanaatindeyiz. Garaudy sadece İslam dünyasına değil; ırk, cinsiyet ayrımcılığı, gelir dengesizliği, kaynakların hunharca sömürölüp yok edilmesi gibi dünya ölçeğindeki eşitsizlik, adaletsizlik ve beraberinde gelen şiddet sarmalında yok oluşa sürüklenen insanlığın başını çeken Batı dünyası için çağrılarını yeniler. Entegrizmlerin kasıp kavurduğu dünya ölçeğinde, yeni bir solukla yeni bir dine değil; ancak çağın ihtiyaçları ekseninde yeniden gözden geçirilip yorumlanmış, Garaudy'nin tabiriyle Rönesans'ını gerçekleştirmiş bir İslam'a olan ihtiyacın itirafı her vicdan sahibi Müslüman için geçerlidir. Bunun için o her fırsatta "Ey müfessirler, ey hadisçiler ve ey İslam âlimleri neredesiniz?" diye seslenmekte, aslında işin ciddiyetine vurgu yapmakta ve bu işi asıl onlara bırakmaktadır. Her ne kadar kendisi bazı ayetleri yorumlamaktan geri duramayıp "Müslüman oldu fetva vermeye başladı!" suçlamalarına hedef olsa da bizce yine de o, bu düşünce temelinde mezkûr görevin İslam âlimlerine düştüğünü görebilmekte ve işin hassasiyetine dikkat çekerek asıl onları bu vazifeye davet etmektedir.

İnsanlığın öteden beri ortaya koyduğu medeniyet çizgisini analiz eden ve içinde bulunduğumuz zamanın medeniyet krizini çözmede kalibrasi yüksek entelektüellere olan ihtiyacın farkında olan Garaudy için İslam, belki de sığınılasi son kale, Batı dünyasının hızla yaydığı hastalıklara son çaredir. İşte bu gerçektir ki onu, İslam adına söz söyleyenleri işin hassasiyetini kavramaya davet etmeye sevk etmektedir.

Kaynakça

- Arslan, M. (2012). "Yirminci Yüzyılın Yalnız ve Bilge Yolcusu: Roger Garaudy." *Birey ve Toplum*, 2(3), 7-11.
- Aydın, C. (2013). *Çağın Vicdanı Garaudy'i Anlamak*.
- Aydın, C. (2013a). "Garaudy: Beşeriyetin İnsanca Yaşamayı İçin Çırpınan Adam." *Medeniyet Tartışmaları*. İstanbul.
- Böhürler, A. (Yöneten). (2005). *Komünist Roger Garaudy Belgeseli*, [Sinema Filmi].
- Garaudy, R. (1989). *20. Yüzyıl Biyografisi*. (A. Z. Ünal, Çev.) Ankara: Fecr Yayıncılık.
- Garaudy, R. (1995). *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Garaudy, R. (1996). *İslamın Vadettikleri*. (S. Akdemir, Çev.) İstanbul: Pınar Yayıncılık.
- Garaudy, R. (1998). "Şeriat Nedir?" *İslamîyat (Şeriat Dosyası)*, 15-24.
- Garaudy, R. (2004). *Hâtıralar*. (İ. Demirci, & İ. Yetiş, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Garaudy, R. (2006). *Yaşayan İslam*. (M. Bayrakdar, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Garaudy, R. (2007). *Amerikan Efsanesi*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: TEV Yayınları.
- Garaudy, R. (2010). *Entegrizm*. (K. B. Çileçöp, Çev.) İstanbul: Pınar Yayıncılık.
- Garaudy, R. (2011). *Yaşayanlara Çağrı*. (C. Aydın, & N. Aydoğmuş, Çev.) İstanbul: Pınar Yayıncılık.
- Garaudy, R. (2012). *Medeniyetler Diyalogu*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: TEV Yayıncılık.
- Garaudy, R. (2012a). *Hatıralar*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: TEV yayınları.
- Garaudy, R. (2012b). *İslamîyet ve Sosyalizm*. (H. Erdem, Çev.) İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Garaudy, R. (2013). *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: Pınar Yayıncılık.
- Garaudy, R. (2013a). *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: TEV Yayınları.
- Garaudy, R. (2014). *Geleceğimizde İslam Var*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: TEV Yayınları.
- Garaudy, R. (2019). *Yobazlıklar*. (C. Aydın, Çev.) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öztürk, M. (2004). "Kur'an'ın Aktüel Değeri." *Usûl Dergisi*, 2(2), 77-101.
- Tokat, L. (2005). "Sanat Kutsalın İfşası mıdır?" *MÜİFD*(29), 151.
- Tokat, L. (2013). "Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Günümüz Türkiye'sinde Din ve Felsefeyi Anlamak." *Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi*, 13, 7-25.

Topçu, N. A. (1934). *Conformisme et révolte, esquisse d'une psychologie de la croyance*. les Presses modernes.

Yavuz, Ö. F. (2011). "Yaygın Kur'an İmajları." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(2), 43-71.



TITUS BURCKHARDT

(1908-1984)

Gelenekselci ekole mensup sanat tarihi ve kültür antropolojisi uzmanı

Titus Burckhardt, 1908 yılında Flo-ransa'da doğdu. Basel'li aristokrat bir aileye mensup olan Burckhardt, heykeltıraş Carl Burckhardt'ın oğlu ve sanat tarihçisi Jacob Burckhardt'ın yeğenidir. İlk öğrencilik yıllarını I. Dünya Savaşı sırasında Basel'de Frithjof Schuon ile birlikte geçirdi. Erken yaşlarından itibaren sanat, düşünce ve kültür ile ilişki halinde olan Burckhardt, henüz gençlik yıllarında Fas'ta doğu sanatı ve Arapça ile ilgilendi. Ailesinin yönlendirmesi ile kara kalem ressamlığı üzerinde kendisini geliştirdi. Sanat ile olan bu yakın ilişkisi İtalya ve İsviçre'de birçok sanat çevresiyle temasa geçmesini sağladı.

Burckhardt, 1934'te Fas'ta Protestan geçmişini bırakarak Müslüman oldu ve İbrâhim İzzeddin adını aldı. Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye koluna intisap eden Burckhardt, bu yıllarda Karaviyyîn Medresesi'nde İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn dersleri aldı.

15 Ocak 1984'te Lozan'da hayatını kaybetti.

Burckhardt, geleneksel toplumların özünü temsil eden evrensel hakikat, sanat ve bilim anlayışını ihya etmek amacıyla geniş bir alanda kitaplar ve makaleler yazdı. Bu kapsamda tasavvuf, geleneksel kozmoloji, simya, Hinduizm, Budizm, Taoizm, İslam estetiği ve geleneksel kent mimarisi gibi konular eserlerinin ana konularını oluşturur. Tasavvuf Doktrinine Giriş, Doğu ve Batı'da Kutsal Sanat ve Simya: Kâinatın Bilimi, Ruhun Bilimi başta olmak üzere on yedi adet Almanca ve sekiz adet Fransızca kitabı bulunan Burckhardt'ın eserleri birçok dile çevrildi.

Burckhardt'ın *Fuşûşü'l-hikem* ve *el-İnsânü'l-kâmil* eseri üzerine yaptığı telif-tercümeleri ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerini tasavvufi gelenekten koparmadan çağdaş bir dille açıklaması Batı'da tasavvuf

Yaşadığı Yerler: İtalya, Fas, İsviçre

Görev Yaptığı Kurumlar: University of Basel, Urs Graf Publishing House, UNESCO

Önemli Eserleri: Tasavvuf Doktrinine Giriş, Doğu ve Batı'da Kutsal Sanat ve Simya: Kâinatın Bilimi, Ruhun Bilimi

araştırmalarına olan ilginin artmasını sağladı. Yapmış olduğu tercümelerin İngilizce, İtalyanca, İspanyolca gibi Batı dillerine de çevrilmesiyle Batı'da İbnü'l-Arabî ve ekolüne yönelik ilginin artmasına katkı sundu.

Burckhardt, özü itibarıyla güzelliğe dayanan sanatın zahirî ve batınî bir hakikate sahip olduğuna inanır. Bu kapsamda, tasavvuf ile İslam sanatı ve estetiği arasında doğrudan bir irtibat bulunur. Ona göre, İslam sanatının sahip olduğu dil ve semboller üzerindeki örtünün kaldırılması ve bu sembollerin manevi anlamlarının ortaya çıkarılması tasavvuf öğretisinin anlaşılması ile mümkündür. Bunların yanı sıra, Batılı akademisyenlerin oryantalist bakış açılarını eleştirel bir gözle masaya yatırmadan İslam felsefesinin ve sanatının derinliğini kavrayamayacağına düşünmüştür.

Batıda İslam sanatının tanınmasına ciddi katkılar sağlayan Burckhardt, İslam sanat ve kültürünün doğru değerlendirilebilmesi için ön yargılardan arınmışlığın gerekliliğine işaret ederek bu ön yargıların bir bölümünün kırılmasına da katkı sundu. Burckhardt'ın eserlerinden genel anlamda çıkardığımız sonucu özetleyecek olursak, her şeyden önce o, sanatı evrensel güzelliğin bir edimi olarak görür. Bu edimin ortaya çıkış kaynağı olarak kalbi ve aşkı işaret eden Burckhardt, kalpten taşan bu aşk'ın, aşkın bilgiyi doğurduğunu, bu bilgi sayesinde de insanın Tanrı'yı bilme ve o'nu anlama yetisine kavuştuğunu anlatma çabasıdır. Sanata holistik bir bakış açısı olduğunu belirttiğimiz Burckhardt'ın, çalışmalarında sıklıkla sanatın geçmiş ile bugünü birleştirici gücüne vurgu yaptığını da görülür.



مؤسسة قرطبة
The Cordoba Foundation

Cordoba Foundation

Fransız düşünür Roger Garaudy tarafından İspanya'daki İslam mirasını araştırmak amacıyla kurulan merkez

Kuruluş Tarihi: 1987

Bulunduğu Yer: İspanya, Cordoba

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: Roger Garaudy

Kurumun Etkisi: Endülüs üzerindeki birlikte yaşama düşüncesinin akademik olarak tartışılması çağdaş tartışmalara yeni bir boyut kazandırması bakımından önemlidir.

Cordoba Foundation 1987 yılında Fransız düşünür Roger Garaudy öncülüğünde İspanya'nın Cordoba şehrinde kuruldu. İlk başta Roger Garaudy'nin kendi ismiyle kurulan vakıf 2010 yılında ismini Cordoba Foundation olarak değiştirdi.

Bu bağlamda, Cordoba'nın evrensel medeniyete katkısını o coğrafyada bulunmuş üç önemli kültür ve din kaynağı üzerinden araştırmak vakfın en önemli amaçlarından birisidir. Greko-Romen, Yahudi-Hristiyan ve Arap-İslam medeniyetinin Cordoba özelinde çağdaş dönemde bu din ve kültür birliktelikle rinin ne anlama geldiği vakfın sorduğu sorulardan birisidir. Ayrıca, Endülüs'te ve özellikle Cordoba'da üç İbrahimî din (Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık) arasında bir arada yaşamanın olumlu örnekleri ve diyalogun ilkeleri etrafında özel bir gündem mevcuttur.

IX. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar olan dönemde şehre dair kültürel ve dini öğelerin ne denli zengin olduğunu ortaya çıkarmak vakfın amaçlarındandı.

Ancak burada Garaudy'nin vurgusunun esas kaynağı medeniyetler çatışmasının ortaya çıkardığı çatışma ortamının kültürlerin ve dinlerin geçmiş vaki olan tecrübeleriyle ortadan kaldırmaktır. Zira Endülüs üzerindeki birlikte yaşama düşüncesinin akademik olarak tartışılması çağdaş tartışmalara yeni bir boyut kazandırması bakımından önemlidir.

Cordoba Vakfı'nın kurulduğu dönem açısından birçok önemli yönü bulunmaktadır. İspanya'nın Katolik ortamında Endülüs üzerine araştırma yapan bir vakfın kurulması görüldüğünden kolay değildir. Dolayısıyla Roger Garaudy'nin Cordoba özelindeki çabaları sadece Endülüs tarihi veya şehir tarihi açısından değil çağdaş İslam düşüncesinin Avrupa kısmı açısından önemli gözükmektedir. Zira İspanya'nın diğer Avrupa ülkelerine göre İslam hakimiyetiyle tanışmasına rağmen çağdaş tartışmalarının nispeten en fazla yapıldığı sahadır. Bu anlamda Cordoba Vakfı'nın çalışmaları çağdaş tartışmalara önemli bir katkı ve zemin sunmaktadır.

Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nün (IIIT) Bilginin İslamîleştirilmesine Katkıları

Yasein Mohamed

Giriş

İsmâil Râcî el-Fârûkî (1921 – 1986) döneminin İslam düşüncesinin krizlerini dert edinmiş bir âlimdi. Fârûkî, dini inançları ile içerisinde yaşadığımız global dünyanın entelektüel problemlerini uzlaştırmak için “bilginin İslamîleştirilmesi” kavramını geliştirdi: bu kavram, İslamî epistemolojik bir çerçevede eski ile yeniye sentezleyen bir düşünce sistemine tekabül ediyordu. Fârûkî, Taha Cabir Alwani (d. 1935) ve Abdulhamid Abu Suleyman (d. 1936) ile birlikte Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nün (IIIT) temellerini atmıştır. Bu üç isim, IIIT'nin kurucu üyeleri ve ilk başkanları olmuştur. Bu bölümde bilginin İslamîleştirilmesine ve IIIT'ye katkılarını ele alacağız.

İlk Uluslararası Bilginin İslamîleştirilmesi Konferansı Temmuz 1977'de Avrupa'da gerçekleşmiştir. Bu konferansta, İslam düşüncesini canlandırmak ve metodolojisini yeniden ele almak için bir enstitü kurulması kararı alınmıştır. İçlerinde Fârûkî, Alwani ve Abu Süleyman'ın da bulunduğu bir grup Müslüman gönüllü, 1981 yılında Washington DC'de IIIT'yi kurmuştur. İkinci Uluslararası Bilginin İslamîleştirilmesi

konferansı ise Pakistan'ın İslamabad şehrinde yapılmıştır. Bu konferans, IIIT ve Pakistan Uluslararası İslam Üniversitesi iş birliğinde düzenlenmiştir. Bu konferansta ise bilginin İslamîleştirilmesi hakkında bir kitap hazırlanması kararı alınmış ve nihayetinde Fârûkî'nin *Bilginin İslamîleştirilmesi: Genel Çalışma Planı ve İlkeler* kitabı hazırlanmıştır (Alwani, 2005, s. 57).

IIIT'nin kurucusu olan bu üç ilim insanı, Müslümanların eğitiminde yaşanan krizler üzerine düşünmüş ve üretmek istemişlerdir. Klasik İslam dünyasında bilgi bir bütündü. Vahyedilen İslamî bilgi ile sonradan edinilen “insani” bilgiler arasında bugünkü gibi aşikâr bir ayrım yoktu. Bilginin bu iki katmanı birbirini tamamlar nitelikteydi; İslamî bilgi genel ilkeleri sağlıyor, sonradan kazanılan insani bilgi ise gözlem ve tecrübe yoluyla spesifik konuları aydınlatıyordu. Ancak modern Müslüman dünyasında böyle bir ayrım ortaya çıktı: Üniversiteler seküler eğitim veriyor, İslamî eğitim kurumları ise geleneksel İslam teolojisine odaklanıyordu. Her iki taraftan da bu iki bilgiyi birbirine entegre etmeye dair herhangi bir çaba yoktu. Bunun sebebi ise kısmen bu bilgileri oluşturan iki epistemolojinin birbiriyle çelişmesiydi. Seküler bilgi deneysel gözleme dayanırken, İslamî bilgi hem vahiy hem de akla dayalıydı. IIIT'nin kurucu başkanları bu tür çelişkilere bir çözüm getirmek ve bilgide bir sentez oluşturmak gerektiğini fark etmişlerdi. Bu bölüm de onların ve daha sonradan IIIT ile iş birliği yapan bazı alimlerin bu bilginin oluşumuna katkısını incelemektedir.

Yukarıda bahsedilen ikili eğitim sistemi ilk dönem sömürgeci devletler Müslüman topraklarını işgal etmeye başladıktan sonra uygulanmaya başlamış ve derin bir kimlik krizi ortaya çıkarmıştır. Ortadoğu topraklarına modern eğitimi ilk kez getirenler Fransızlardır. Bunun kaçınılmaz sonucu ise kahraman denildiğinde Mısırlı çocukların aklına Müslüman General Halid bin Velid'in değil, Napolyon Bonapart'ın gelmesi olmuştur. Mısırlı alim Muhammed Abduh bu sorunu ele almıştır. Fransız eğitim sistemi, Mısırlı çocuklarda bir aşağılık kompleksi ortaya çıkarmış ve ülkenin esas dini geleneklerini tamamen ortadan kaldırmıştır. Ne yazık ki Müslüman dünya Batılı eğitim sistemi ve

beraberinde gelen ideolojik ön yargıları git gide daha fazla benimsemeye başlamış, İslam entelektüel ve dini geleneklerine kavramsal açıdan hiç alan bırakmamıştır. Bunun çok ciddi sonuçları vardır. Müslüman ülkelerde sosyoloji alanındaki yüksek lisans, doktora öğrencileri Karl Marx, Durkheim ve Adam Smith'i çok iyi bilirken, on dördüncü yüzyılın kuzey Afrikalı sosyoloji duayeni İbn Haldun'u neredeyse hiç duymamıştır. Benzer bir şekilde Batıdaki öğrenciler iş bölümü gibi temel kavramları Adam Smith'in eserlerinden öğrenirken, Müslüman alim İbn Haldun'un bu kavramı beş yüz sene önce geliştirdiğinden bihaberdirler (Mohamed, 2014).

Yakın dönemde ise Amerika ve Avrupa üniversitelerinde yüksek eğitimlerine devam eden öğrenciler, entelektüel bir alternatif arayışı içerisinde kendi Müslüman toplumlarının Batılı versiyonlarını benimsemeye başlamıştır. İslamî entelektüel bilgideki eksiklikleri ile Batılı üniversitelerindeki ön yargı birleşerek öğrencileri oldukça savunmasız bırakmıştır. Seyid Farid Alatas bu kavramı akademik bağımlılık olarak tanımlar: “bazı belirli ilmi toplulukların bilgi üretiminin, başka ilmi toplulukların bilgi üretim ve gelişim sistemlerine maruz kalması ve bu çizgide şartlanmasıyla ortaya çıkan durumdur” (Alatas, 2010, s. 56).

Avrupa ve Amerika'daki üniversitelerin ve bu okulların müfredatlarını kullanan başka eğitim kurumlarının ön yargıları, salt Batı'ya yönelik değildir. Bu ön yargı aynı zamanda seküler ve materyalisttir. Bu durum İslamî dünya görüşü ile birebir çatışmakta ve Müslüman öğrenciler için epistemolojik bir ikilik ortaya çıkarmaktadır. Batılı seküler bilgi sistemi gözlemlenebilir dünyanın yorumlanması ile aklın zaferine dayalıdır ve insanoğlunu fiziksel ve rasyonel bir hayvan olarak tanımlar. İslamî bir bakış açısından ise bu yeterli değildir. İslam'a göre insanın hayatını idame ettirebilmesi için sadece akıl yeterli değildir, ilahi bir dayanak da olmalıdır. Batılı seküler bilgi sistemi insanı doğa kanunlarına bağlı bir birey olarak görürken, Müslümanlar için insan kısmen fiziksel bir yaratıktır, insanın doğası ise hem fiziksel hem de maneviyattan oluşur.

O halde Batılı eğitim sistemi, insan doğasının manevi yönünü kabul etmeden insanoğlunun kendini ve tanrısını tanıyabilmesi için gerekli bilgiyi sağlayamayacaktır. Kendini ve yaratıcıyı tanımak, hem bu dünyada hem de ahirette insanın mutluluğu için çok temel bir gerekliliktir. Amerikan ve Avrupalı üniversitelerdeki öğrenciler bu tür bir epistemolojik ikilemle karşı karşıya kalmışlardır. Fârûkî ise eğitimdeki ikilik sorununu çözebilmek için bilginin İslamîleştirilmesi kavramını geliştirmiştir.

İsmail Fârûkî: IIIT'nin İlk Başkanı

Filistinli İsmail Fârûkî karşılaştırmalı din çalışmaları, Siyonizm eleştirileri, Arapçılık teorisi ve tevhit kavramına getirdiği yorumlar ile İslam ilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. İlk İslamî eğitimini Müslüman bir fakih olan babasından, ilk seküler ve Hristiyan dini eğitimini ise Fransız Dominiklilerinden almıştır. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Felsefe ve İngilizce alanında lisansını tamamlamıştır. Filistin'e döndüğünde Celile bölgesinin valisi olarak göreve başlamıştır. 1948'te İsrail devletinin kurulması üzerine görevinden alınmış ve sürgüne gönderilmiştir. Filistin'in İsrail tarafından işgal edilmesi, Fârûkî'nin düşüncesi üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir; Müslümanların modern dünya ile ilişkilenmesini sağlayacak ve aynı zamanda imanlarını zedelemeyecek bir söylemleri olmaksızın ne kadar savunmasız kalacaklarını vurgulamıştır. En etkili fikirlerinden biri olan "bilginin İslamîleştirilmesi" kavramı ise, Müslüman ümmeti ve İslam uluslarının toplumsal dönüşümü lehine olacağına inandığı eğitimde dini-seküler ayrımını çözme girişimleri sırasında ortaya çıkmıştır (Hashim ve Rossidy, 2006). Bu düşüncesini IIIT üzerinden geliştirmiş ve enstitü kapsamında *Amerikan İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*'ni kurmuştur.

Fârûkî Batı felsefesi alanında doktorasını tamamladıktan sonra El-Ezher'e gelmiş ve İslam dinini daha derinlikli bir şekilde öğrenebilmek için burada yoğun bir programa başlamıştır. Mısır'da Muhammed Abduh gibi Müslüman reformculardan etkilenmiştir. Tüm bunlar İslam

düşüncesi ve Batı dünyası arasında köprüler kurmak için Fârûkî'ye ilham vermiştir (Fletcher, 2008, s. 52).

Fârûkî'nin ilgilendiği tek alan bilginin İslâmîleştirilmesi değildi. Eski öğrencilerinden biri olan İmtiyaz Yusuf, Fârûkî'nin sadece bu projesi ile anılması ve yargılanmasının adil olmadığını ifade etmiştir. Fârûkî'nin düşüncesi, İslâmîleştirme projesinden çok daha kapsamlıydı. Farklı dinlerin çalışılması konusunda adeta Müslüman bir ikon haline gelmişti: “İslam'ın diğer dinlerle, özellikle de Batı dünyasının Hristiyanlığı ile ilişkilerini derinlemesine incelemiştir... Teolojik olarak dışlayıcı yaklaşımda bir âlim değildi, aksine oldukça çoğulcu bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşımı, *Hristiyan Ahlakı* adlı eserinde detaylı bir biçimde tartıştığı meta-din kavramında da aşikârdır” (Yusuf, 2014, s. 112).

Yirminci yüzyıl eşi görülmemiş bir hızla birtakım değişiklikleri de beraberinde getirdi ve Müslüman dünyası da bu değişimden nasibini aldı. Buradaki asıl ikilem, imanın temellerini kaybetmeden değişebilmektir. Mısır'da Muhammed Abduh ve Hindistan'da Seyyid Ahmad Han, Batı'nın değişen ahlakını reddetmiş, ancak beraberinde gelen ideolojik ön yargıları göz önünde bulundurmadan bilim ve teknolojisini kabul etmişlerdir. İsmail Fârûkî, onların “modern meseleleri benimsemek zararsızdır ve Müslümanları daha da güçlendirecektir” şeklindeki varsayımını eleştirmiştir. Ona göre, “bizlere yabancı olan bu insani bilimler, sosyal bilimler ve hatta doğa bilimleri, İslam dinine de tamamen yabancı bir gerçeklik, hayat, dünya ve tarih bütünüdür sadece görünen yüzüydü” (Farukî, 1982, s. v).

İslamlaşma kavramını ilk geliştiren düşünür Seyyid Nakib el-Attas idi (Wan Daud, 1991, s. 35; Mohamed, 1993, s. 12), ancak İslam dünyasında asıl meşhur olan Fârûkî'nin versiyonu ve kavrama yaklaşımıydı. 1982'de kaleme aldığı eserde, ikili eğitim problemini çözebilmek için bilginin İslâmîleştirilmesi kavramını önermiştir. Son dönemlerde ise bu kavramın da popülerliği azalmıştır; bugün IIIT'nin ilim adamları bilginin entegrasyonu kavramını kullanmaktadır.

Fârûkî'nin Bilginin İslamîleştirilmesi Düşüncesi

Görüldüğü üzere modern seküler bilgi sistemi değerlerini de beraberinde getirmektedir. Bilginin İslamlaştırılabilmesi için seküler modernliğin kendilik ve dünya hakkındaki algılarının yanı sıra epistemolojik paradigmaları da tümüyle anlaşılmalıdır. Paradigma, bazı gerçeklikleri kabul ederken bazılarını reddeden zihinsel ve soyut bir çerçevedir. Genellikle gizlidir, çünkü belirli bir söylem içerisinde olduğu varsayılmaktadır.

Fârûkî, Müslüman toplumlardaki krizin kaynağını inanç gerçekliğini reddederek, modern seküler ve İslamî bilgilerin birbirinden ayrılmasına yol açan seküler modernliğin paradigmalarında bulmuştur. Bu iki bilgi türü de kendi spesifik eğitim sistemi ile birlikte var olmaktadır. İslam toplumlarının büyük bir kısmı için bu ikiliğin sebebi tecrübe ettikleri sömürgeleşme deneyimleridir. Sömürgeciler bu bölgelerde Batılı okullar ve üniversiteler kurmuş, yerel kültürel ve dini değerleri tümüyle göz ardı etmişlerdir. İslamî eğitim ise bu duruma olumsuz şekillerde tepki vermiştir. Bu sebeple zamanla Batı'nın eğitimi özgürlük ve aydınlanma anlamına gelirken, İslamî eğitim kontrol ve konformizmle özdeşleştirilmiştir.

Philadelphia'daki Temple Üniversitesi'nde İslam ilimleri profesörü olarak, Fârûkî'nin Amerikalı Müslüman öğrenciler ve sosyal bilimlerde eğitim alan yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile direkt bağlantısı vardı. Fârûkî'ye göre bu öğrencilerin İslam'a duydukları duygusal bağlılık, modern bilimin felsefi varsayımlarını analiz etmek ve bunlara çözüm aramak yeterli değildi. Batılı bilgiye oldukça hâkim, ancak kendi inançlarının zengin entelektüel birikimini çok az bilerek geçirdikleri dört yılın sonunda İslamî bilinçleri öfkeye dönüşmüş ve kendilerini aşağılık hissetmeye başlamışlardı. Yüzleştikleri bu kriz, hem epistemolojik hem de ahlakiydi. Sadece bilginin kaynağı değil, beraberinde gelen değerler sistemi de bu krizi yaratıyordu. Seküler bilimlerin bütün bilginin gözleme dayalı olduğunu iddia ediyor, vahye hiçbir yer bırakmıyordu. Bu bilimlerin aynı zamanda İslam'a oldukça yabancı bir

değerler sistemini de benimsemekteydi. Fârûkî, dünyanın her yerinde Müslümanların modernliğe dair karşılaştığı çok daha büyük bir problemin öncüsü olan bu krizi çözebilmek için, “bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramını geliştirdi. Ona göre ümmetin yeniden uyanışı için, “Müslüman eğitim sisteminde mevcut bulunan ikiliğin, İslâmî ve seküler sistem olarak ayrıştırılmasının ortadan kaldırılması gerekir... İki sistem birleştirilmeli, birbirine entegre edilmelidir.” (Farukî, 1982). Bunu başarmanın yolu ise İslâmî ve Batılı bilimlerin sadece birbirine karıştırılması veya bir arada öğretilmesinin ötesine geçerek, İslam epistemolojisinin temellerini oluşturan beş evrensel ilke ışığında bilginin tamamen yeniden yapılandırılmasından geçmektedir (Safi, 1993, s. 25). Bu ilkeler, Allah’ın, yaratılışın, hakkın, hayatın ve insanlığın birliğidir.

Fârûkî, İslâmîleştirme projesini gerçekleştirebilmek için genel bir strateji oluşturması amacıyla bu beş ilkeye dayanan 12 adımlık bir çalışma planı hazırlamıştır. Buradaki amaç, bütün disiplinlerin tevhit (Allah’ın birliği) inancıyla yeniden şekillendirilmesidir. Bu yapılandırma, tüm disiplinlerin müfredatında yer almalıdır (Farukî, 1982, s. 10-11). İslam sosyolojisi, İslam psikolojisi ve İslâmî siyaset bilimi alanlarında üniversitelere müfredat hazırlayabilmek amacıyla, seküler bilginin tüm bileşenlerini İslâm’ın dünya görüşüne uygun bir biçimde yeniden anlamlandırma ve uyarlama yoluyla yaratıcı bir sentez oluşturulmaktadır. Elbette bu çaba her iki tarafın da katkısıyla gerçekleşebilir. Ancak asıl sorumluluk eleştirel düşünce eğitimi almış ve bahsettikleri disiplinlere çok iyi hâkim olan modern Müslüman âlimlere düşmektedir. Bunun yanı sıra İslam entelektüel geleneğini derinlemesine bilen geleneksel Müslüman âlimlerin katkılarını almak da oldukça elzemdir (Farukî, 1982, s. 43).

İlk adım sosyal bilimlerde uzmanlaşmaktır, neyse ki Müslüman olup yüksek eğitime devam eden ya da sosyal bilimler alanında lisansını tamamlamış öğrenciler bunu zaten yerine getirmektedir. Bu yüzden, en sonunda edindikleri bilgiyi İslamlaştırmak gerekliliğini akılda tutarak, belirli bir disiplinde uzmanlaşıp araştırma alanlarını genişletmek onlar için zor değildir. Bunun için öncelikle öğrendikleri bilginin

İslam dininin dünya görüşü ile çelişen seküler ve Avrupa merkezci kısımlarının farkında olmalıdırlar. Daha sonra bulundukları disiplinin kavramları ile benzerlik taşıyan İslamî kavramları bulmalıdırlar. Son olarak da sosyal bilimlerde edindikleri bilgi hazinesiyle İslam'ın teorik çerçevesini genişletmeye çalışmalıdırlar.

Fârûkî'ye göre İslamîleştirme modern teknolojileri veya Müslümanların Batılı hayat tarzı gibi sorulara cevap arayan değil, sosyal bilimlerin içindeki seküler modernlik problemine cevap vermeye çalışan metodolojik bir kavramdır. Temel amacı İslamî kavramları sosyal bilimlere kazandırmaktır, bu yolla bu kavramlar daha güncel bir önem kazancak ve modern dünyada bir Müslüman olarak var olmak daha anlamlı bir hale gelecektir. Batılı disiplinleri İslam düşüncesinin ilgili yönleri ile harmanlayarak, eski ve yeni arasındaki açmazı kapatabilir ve İslam'ın entelektüel düşünceye katkılarını artık daha iyi bilen Batı'da eğitilmiş Müslümanların aşağılık komplekslerini yenmelerine vesile olabiliriz.

Fârûkî'nin Bilginin İslamîleştirilmesi eserinin ilk baskısı, entelektüel dünyada çok büyük bir heyecan ve takdirle karşılandı. Seküler modernliğin sorunlarını ele almada başarısız olan geleneksel İslamî eğitim sistemlerini dert edinmişti, bu yüzden de Amerika ve Avrupa'daki üniversitelerden mezun olan Müslümanların modern bir disiplinde uzmanlıklarını alırken aynı zamanda İslam kültürü ve birikimine dair derin bir kavrayış ve anlayış içerisinde olmasını istedi. Bunu başarabilmek için, Müslüman ülkelerdeki üniversitelerde eğitim alan tüm lisans öğrencilerinin bölümlerini tamamlayabilmek için kendi derslerinin yanı sıra bir İslam medeniyeti dersi almaları önerisinde bulundu (Farukî, 1982).

Fârûkî, Amerika'daki Müslüman öğrenciler ve sosyal bilim mezunları ile direkt iletişim içinde olduğundan, İslamîleştirme projesi aslında bu öğrencilerden de esinlenmişti. Bu yüzden IIIT'yi bir araştırma ve fikir paylaşımı platformu olarak kurdu. Batılı eğitim almış ve yüzleri İslam'a dönük sosyal bilim insanlarını bu tür yaratıcı bir sentez oluşturabilmeleri için görevlendirdi. Onlara geleneksel İslam bilimleri

mezunlarından daha fazla güveniyordu. Bu sebeple modern bilimlerde uzmanlaşmak çalışma planının ilk adımıydı. Bu da iki bilgi sistemi arasında uzlaşma sağlayabilmek için pragmatik ve çabuk sonuç verebilecek bir yaklaşımdı. Müslüman öğrenci kariyeri için belirlediği alanda uzmanlaşabilecek, aynı zamanda İslam ilimlerini de kapsamlı bir şekilde tanımış olacaktı.

Fârûkî ölümünden önce Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi'ni (IIUM) kurdu ve bu üniversite, bilginin İslâmîleştirilmesi için temel çalışma alanı haline geldi. Üniversitede bütün öğrenciler, sosyal bilimlerin alanında bir disiplin ve İslâmî ilimler olmak üzere çift anadal yapmak zorundaydı. Ayrıca kamu hizmetleri, eğitim veya özel sektörde iyi düzeyde işler bulabilmeleri için hem İngilizce hem de Arapçayı çok iyi öğrenmeleri gerekiyordu (Abu Sulayman, 2007, s. 13-19).

IIIT'nin İkinci Başkanı Taha Cabir el-Alvani

IIIT kurucu üçlüsünün ikinci ismi olan Taha Cabir el-Alvani, kurucu üyelerden biri olmasının yanı sıra 10 yıl boyunca IIIT'nin başkanlığını yürütmüştür. Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'nden mezundur ve Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin de başkanıdır. *Amerikan İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*'ndeki makalelerinden bir derleme, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Meseleleri* eserinde yayınlanmıştır (Alvani, 2005). Riyad'daki İmam Muhammed İbn Saud Üniversitesi'nde İslam hukuku profesörüydü. 1984'te Amerika'ya taşındığından beri ise IIIT'nin çalışmalarında önemli bir rol oynamıştır.

1995'ten önce *Amerikan İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*'nde Fârûkî'nin İslâmîleştirme düşüncesine dair birçok eleştirel görüş yayınlanmıştır (Rahman, 1992; Mohamed, 1994). Rahman ve Mohamed'e göre İslâmîleştirmenin ilk adımının İslam ilimlerinde uzmanlaşma olmasına gerek yoktu. Rahman, İslam ilimlerinde uzmanlaşma ve yeniden yapılandırmanın ilk adım olması gerektiğini savunmuştur. Dahası, ona göre İslam entelektüel birikimi Kuran'ın kriterleri baz alınarak bizzat eleştiriye tabi tutulmalıdır.

1995'te Alvani, Fârûkî ile aynı düzlemde ilk adımın İslam ilimlerinde uzmanlaşmak olduğunu vurgulamış ve iki ilim dünyasını yaratıcı şekilde bir araya getirmenin geleneksel İslam âlimlerinin sorumluluğunda olduğunu ifade etmiştir (Alvani, 1995; ayrıca Alvani 2005, s. 35-42; Ragab, 2006, s. 76-77). Kendisi de geleneksel İslamî eğitimden geçmiş olan Alvani bu dönemki şüphelerini şöyle ifade eder: “İslamîleştirme, sosyal ve insani bilimlere göstermelik bir terminoloji veya duygular bütünü eklemek veya İslamîleştirilmesi istenen bilim veya disiplinlerin üzerine ilgili Kur'an ayetlerini eklemeyip kenara çekilmek değildir” (Alvani, 2005, s. 29). 1990'ların başında dahi Alavi, iktisat ilmini İslamîleştirme yönünde verilen tüm çabalara rağmen bu alanda hala “entegre ve metodolojik anlamda güçlü bir çalışma kitabı üretilemediğinden” yakınmıştır. Aynısı eğitim, psikoloji ve sosyoloji bilimleri için de geçerlidir (Alvani, 2005, s. 25).

Alvani'ye göre ilk iki adım İslamî bir bilgi paradigmasını benimsemek ve Kur'an'a dayalı bir metodoloji (Kuranî Metodoloji) geliştirmektir (Alvani, 2005, s. 35-42). Sonraki üç adımda ise Kur'an, sünnet ve İslam entelektüel tarihinin metodolojilerine kafa yorulmalıdır. Ancak son ve altıncı adım Batılı entelektüel bilgi birikimi ile ilgili olmalıdır. Alvani, bu görüşüyle Fârûkî'nin yaklaşımından uzaklaşmaktadır; onun sosyal bilimleri yenilemek gibi bir düşüncesi yoktur. Aksine, asıl şeriat ilimleri yeniden yapılandırılmalıdır, İslamî müfredatlar ise sosyal bilimler eklenerek zenginleştirilebilir. Bu da sonuç itibarıyla bilginin entegrasyonu düşüncesine varmaktadır (Alvani, 2005, s. 45-57). Moten bu iki alim arasındaki farklılığı şu şekilde açıklar:

Fârûkî sosyal bilim mezunlarını İslamîleştirme düşüncesi ile kendi yaklaşımına çekmeye çalışırken, Alvani şeriat ilimlerini yeniden yapılandırma veya üretmeyle ilgilenen şeriat öğrencilerini ve ilim insanlarını çekmeye çalıştı. Fârûkî sosyal bilimlerin İslamîleştirilmesini savunurken, Alvani İslamî metodolojileri derinlemesine keşfetmek ve İslam ilimlerini bağlamına oturtmayı istedi. Fârûkî İslamîleştirme projesiyle İslam dinini modern bilimler nezdinde geçerli kılmak isterken, Alvani İslam ilimlerini yapısöküme uğratarak modern topluma uyumlu hale getirilmesini istemiştir. Her iki âlim de Müslüman ümmetini yeniden ayağa kaldırmak istemiş, ancak farklı stratejiler benimsemiştir (Moten, 2006, s. 57).

Alvani'ye göre Fârûkî'nin İslâmîleştirme düşüncesi pragmatiktir, ancak diğer birçok âlim ideolojik olarak görmüştür. Fârûkî düşüncesinin “bir şekilde kültürü ve düşünce dünyasını siyasi güç kazanma yolunda kullanabilecekleri araçlara dönüştürmek” isteyen İslâmî kökten din-cilerin işi olduğunu düşünmüşlerdir (Alvani, 2005, s. 27). Bu tür bir projenin, İslamcıların “akademi ve ilim dünyasını temel görevlerinden biri haline getirerek seküler bilgiyi, özellikle sosyal ve insani bilimlerde dâhil olmak üzere devlet ve toplumdaki her şeyi kontrol etme” arzusundan ileri geldiğini düşünmüşlerdir (Alvani, 2005, s. 27). İslâmîleştirme ideolojik değil, “vahiy ve gerçeklik – var oluş arasındaki ilişkiyi tanımlamak ve açıklamak isteyen metodolojik bir meseledir” (Alvani 2005, s. 35).

IIIT'nin her iki başkanı da eğitimi yeniden yapılandırmak istemiş, ancak farklı yöntemlere başvurmuşlardır. Alvani'nin odağında İslâmî ilimlerin yeniden yapılandırılması ve içinde bulunduğumuz dönemin bağlamına mantıklı bir şekilde oturtulabilmesi vardı. Alvani IIIT için çok değerli bir isim olsa da İslam üniversitelerinin kuruluşunda merkezi bir rolü olmamıştır. Bu görev, IIIT'nin üçüncü başkanına düşmüştür.

IIIT'nin Üçüncü Başkanı Ebu Süleyman

Ebu Süleyman Suudi Arabistan'ın Mekke şehrinde doğmuş ve 1973 yılında Pennsylvania Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler bölümünde doktorasını tamamlamıştır. Halen IIIT'nin yönetim kurulu ve mütevelli heyeti üyesidir, aynı zamanda eski başkan ve kurucu üyedir. 1989-1999 döneminde Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi (IIUM) rektörü olmuştur ve orada da IIIT'nin düşünce, duygu ve insan yetiştirme ilkelerini gerçekleştirebilmek için çalışmıştır. Abu Süleyman şöyle ifade eder:

“Müslümanların Allah'ın verdiği insan doğası ve evrenin kuralları ile uyum içerisinde yaşayabilmesine yardımcı olmaya çalıştım; çünkü bana göre Müslüman iradesi ve arzularındaki krizi ancak bu şekilde çözebildik. Bu kriz bir çocuğun duygusal ve ruhsal yetişmesiyle başlar ve ancak

ebeveyn eğitimi, belirli programlar ve eserler ışığında çözülebilir” (Ebu Süleyman, 2011, s. XVI).

Ebu Süleyman’a göre İslamîleştirme Alvani ve Fârûkî’nin öne sürdüğü gibi sadece entelektüel metodolojik bir mesele değildir, aynı zamanda düzgün ve Müslümanca bir hayat yaşamakla ilgilidir. İslamîleşme sadece akla değil, duygulara da hitap eden bir meseledir. O halde ona göre, bir çocuğun İslam üzere yetişmesi de İslamîleşme sürecinin bir parçası olmakla beraber çocuğu akıl ve kalp yönünden tümüyle eğitmektir. Bu düşüncelerle Ebu Süleyman, IIUM üzerinden anaokulundan lise düzeyine öğrenciler için bir okul kurmuştur.

Ebu Süleyman, Fârûkî’nin İslamîleşme sürecindeki ilk adımın seküler sosyal bilimlerde uzmanlaşmak olduğu görüşüne katılmıştır. İslamîleşmenin iki temel kademe üzerinden gerçekleşeceğini düşündüğü yeniden düzenlenmiş bir bilginin İslamîleşmesi çerçevesi önermiştir:

Birinci Kademe: Modern Bilimler ve Bilgi Mirası Üzerine Uzmanlaşmak

İkinci Kademe: Temel Sorunları Tanımlamak, İslamî Yaratıcılık ve Girişimler

(Ebu Süleyman, 1989, s. 88-89).

Orijinal çalışma planının adımları bu çerçeveden geçmemektedir, ancak modern bilginin İslamîleşmesi ilkesi değişmez. Hem modern hem de İslamî bilgide uzmanlaşmak yaratıcı bir sentez oluşturmak için hayati önem taşımaktadır.

Modern bilginin İslamîleştirilmesi, İslam medeniyetinin klasik dönemdeki itibarını kazanıncaya dek uygulanacak geçici bir süreçtir. O dönemde Müslümanlar bilgi üretiminin öncüleriydi, ancak bugün Batı öncü durumdadır ve Müslümanlar Batılılardan ödünç alıp bu bilgiyi İslamîleştirmek zorundadır. IIIT’de İslamîleştirme düşüncesini uluslararası konferanslar ve *Amerikan İslamî Sosyal Bilimler Dergisi* üzerinden yaygınlaştırmışlardır (Ebu Süleyman, 2007, s. 13-19).

Sosyal bilimler, İslamî ilimleri tamamlar. Bizler sadece sosyal bilimlerdeki ideolojik önyargıların farkında olmalıyız. Ancak aynı zamanda

Batılı araştırma metodolojilerinden faydalanabiliriz. İslâmî bilgiyi Batılı araştırmalarla birleştirerek “hem İslam mirası hem de modern Batılı toplumların bilimsel başarılarından aynı anda faydalanabiliriz; tüm bu bilgi ile de insanın ve evrenin potansiyelini açığa çıkarabilir, insanoğlunu içinde yaşadığı dünyaya dair hakiki değişimler yapabilecek ve hem bu dünya hem de öteki dünya için kazançlı olacak bir seviyeye getirebiliriz” (Ebu Süleyman, 2008, s. 133-135).

Ebu Süleyman İslâmîleştirmeyi disiplinlerin birbiri ile bağlantılı olduğu eğitim projesi olarak görmüştür. Bu bağlamda “vahiyle gelen bilgi ile insani ve teknolojik bilimlerin birbirini tamamladığı muhteşem bir entelektüel bilgi entegrasyonundan” söz etmektedir (Ebu Süleyman, 2007, s. 13). IIUM, IIIT için model bir üniversite olmuştur. IIIT’yi Fârûkî kurmuş, ancak Ebu Süleyman geliştirmiştir. Lisans düzeyindeki öğrencilere İslâmî ve Batılı disiplinler bir arada verilmektedir. Bu da bahsedilen yaratıcı senteze doğru atılmış bir adımdır. Ancak asıl sentez lisansüstü düzeyinde olmalıdır.

IIIT’nin *Amerikan İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, modern bilgi ve İslam entelektüel birikimi arasında etkileşim sağlanması için kurulmuş bir platform görevi görmektedir. Başlangıcından beri düzenli bir şekilde yayınlanan hakemli bir dergidir ve bilginin İslâmîleştirilmesi çalışma planını eleştiren makalelere de geniş bir şekilde yer vermiştir. Öyle ki genel olarak alandaki ilim insanları ikili eğitimin krizi hakkında ortak görüşte olmalarına rağmen bu bütünlüğü nasıl sağlayacakları konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

Fârûkî’nin başlattığını devam ettiren Ebu Süleyman İslam iktisadı, İslam psikolojisi ve İslam sosyolojisi alanlarında da ders kitaplarının yayınlanmasını teşvik etmiştir. Bu kitaplar bilginin İslâmîleştirilmesi çabasının birer örneği olarak karşımıza çıkmış ve o dönemde ne kadar mümkün olabilirse eski bilgi ile yeni bilgiyi iç içe geçmiş bir formda bir araya getirmeyi hedeflemişlerdir. Bu kitaplar İslâmî üniversitelerde, özellikle de Ebu Süleyman’ın on yıl boyunca rektör olduğu Malezya İslam Üniversitesi’nde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Bu kitaplar yaratıcı bir sentez oluşturma amacına ulaşabilmiş midir sorusu, farklı bir konudur. Ancak Batılı üniversitelerde eğitim gören ve modern yüksek eğitimi hayat tarzlarına bir tehdit olarak gören Müslüman öğrenciler için o dönemler büyük bir boşluğu doldurduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu öğrencilerin, İslamî entelektüel birikimine inançlarını tazeleyebilmek ve hatta kendi değerlerini fark edebilmek için alternatif bakış açılarına ihtiyaçları vardı.

Sonraki Dönemlerde IIIT Bünyesinde Bulunan İlim İnsanları

IIIT'nin sonraki dönem âlimleri Batılı sosyal bilimlerde içkin bulunan ideolojik önyargıların artık daha çok farkındaydı. Hans Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* kitabında belirttiği gibi önyargı kaçınılmazdır. Ancak bu önyargının varlığının farkına varılamazsa olumsuz sonuçlar doğurulabilir. Edward Said, *Oryantalizm*'de İngiliz edebiyatındaki Doğu algılarında bulunan sinsi Avrupalı önyargısından bahseder ve şarkiyatçıların Doğulu insanları bilgiye sahip olamayacak, ancak çalışma konusu olabilecek birer obje olarak gördüğünü ve “ötekileştirdiğini” ifade eder. Bu tür bir önyargının çok vahim sonuçları olabilir. Alman filozof Immanuel Kant, Afrikalıların rasyonalite yetileri olmadığı düşüncesini beslemiş, bu da Avrupalıların Avrupalı olmayan halkları sömürmesi için bir altyapı oluşturmuştur.

Bu bölümde IIIT'nin yazar ve ilim insanlarından üçünü, el-Messiri, Serdar ve Henzell-Thomas'ın düşüncelerini inceleyeceğiz. Eserleri sosyal bilimlerin eleştirisinde genel bir yön değişimine ve yeni bir paradigma arayışına işaret etmektedir. Başlangıç noktaları ise sosyal bilimlerde içkin halde bulunan seküler ve Avrupa merkezci önyargıdır.

Abdülvahab el-Messiri, seküler ve materyalist kökenli yabancı düşüncelere körü körüne itaat etmeye karşı çıkar. Batılı sosyal bilimlerde toplumda maddi ilerlemenin nasıl gerçekleşeceği ile ilgilenmekte ve Müslüman toplumların ilerlemesini de ancak bu kaidelerle

yargılamaktadır. Ancak el-Messiri'ye göre Müslümanlar ilerlemelerini kendi düşünce dünyaları içerisinde gelen bir çerçevede değerlendirmelidir. Yabancı fikirlerden korkmamalı, ancak onları kendi standartları doğrultusunda ölçüp tartmalıdır. “Onların asıl karşı geldiği şey, ellerine başkaları tarafından tutuşturulmuş ölçekler ile kendi kavramlarının değerlendirilmesidir” (Elmesiri, 2006, s. 10).

Fiziki ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı adlı kitabının editörü olan el-Messiri, Batı disiplinlerindeki epistemolojik önyargıya odaklanmaktadır. Bilgi üretiminde kullanılan her bir epistemolojik paradigmada bir önyargı bulunur. Örneğin materyalist ekonomik bir paradigma, materyalist olmayan faktörleri göz ardı edecektir. Her bir paradigmanın bazı faktörleri içinde bulundurmaya müsaade ederken bazılarını da kasten dışarda bırakmasına sebep olan kendine özgü bir inanç sistemi vardır. Bazı ön yargılar bilinçli iken, bazıları ise bilinçsiz bir şekilde ortaya çıkar. Bilinçli önyargı kişinin bilinçli bir şekilde ideoloji olarak seçtiği ve yaydığı herhangi bir kavramdır (Elmesiri, 2006, s. 7-8). Örneğin Apartheid sosyoloji profesörleri beyazların üstün ırk olduğu önyargısını yaymışlardır.

El-Messiri'ye göre bu Batılı disiplinler üçüncü dünya ve Müslüman ülkelere neredeyse hiç uygulanamazdı. Kitap, psikoloji, antropoloji, siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarındaki önyargılara örnekler vermektedir. Buradaki amacı Batılı paradigmanın yerine İslâmî paradigmayı koymak değildir. Çünkü bu, İslâm'ı kendi Avrupa merkezci önyargıları üzerinden değerlendiren oryantalistlerin yaptığı hataya tersten düşmek olurdu (Elmesiri, 2006, s. 1-76).

Din çalışmalarına bilimsel yaklaşımlar dinin toplumsal yönlerini daha iyi anlamak hususunda oldukça faydalıdır. Ancak bunun sınırları vardır. Bu yaklaşımları İslâmî anlayışlarla tamamlamak gerekir. Başka bir deyişle Batılı ilimler İslâm evine ancak dışardan bakabilirler, fakat bu evi tam olarak idrak edebilmek için içeriden bir bakış da gereklidir. Her iki yaklaşımın da İslâm'ın derinlemesine ve kapsamlı bir çerçevesine ulaşmaları gerekir. El-Messiri'ye göre Müslüman ve Arap

entelektüellerin İslam ve Müslüman toplumları çalışırken Batılı yaklaşımları gözleri kapalı bir şekilde kabul etmeleri ciddi ve hala devam eden bir problemdir. Bunun sonucunda Müslümanların kendilik algıları başkaları tarafından tanımlanmış, bu tanımlar ise genellikle olumsuz olmuştur. O halde el-Messiri'ye göre Müslüman âlimlerin önceliği Batılı eğitim sistemindeki önyargıları tanımaktır.

Bu amaca yönelik hazırlanan derleme eserde yazarlar kendi uzmanlıkları olan disiplinlerdeki temel önyargıları tanımlamış ve ne anlama geldiklerini açıklamıştır. Hussein, Müslümanların karşılaştığı problemlerin gayrimüslim problemlerinden farklı olduğunu, bu yüzden de Müslüman alimlerin Batılı alimlerden daha farklı sorulara odaklanacağını vurgulamıştır (2006, s. 77-104). Farklı bir görüş aktaran Habib (2006, s. 126-144), bireysellik ve kişisel çıkar gibi değerlerin, bencillik ve rekabetçilik yerine iş birliği ve kardeşliğe daha çok önem veren Müslüman aklına yabancı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Arapların ortak bir aklı vardır ve kendilerini içinde bulundukları kabile veya toplumdan ayrı görmezler. Ancak Batı'da gelişen ilimler benmerkezci ve bireyci bir felsefeyi yüceltmektedir. Örneğin Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* eserinde kişisel çıkar ekonomik gelişmenin temelinde bulunur.

Edebiyat alanında ise Ghazoul (2006, 180-187) Shakespeare'in *Othello* eserindeki önyargıyı tanımlar ve Othello karakterini Tayeb Salih'in *Kuzeye Göç Mevsimi* eserindeki Mustafa Said karakteri ile karşılaştırır:

“Tayeb Salih, *Othello*, *Venedik Taciri* trajedisine adeta bir misilleme yapmak için eserini Arapça yazmıştır. Shakespeare, Mağripli kahramanını kendi köklerinden tamamen ayrılmış ve Avrupalı Hristiyan kültüründe asimile olmuş biri olarak sunmaktadır. ...Shakespeare'e göre Othello'nun asıl sorunu kültürel kayma veya iki tür kültürel varlık alanı ile baş etmenin doğurduğu krizler değildir; aksine Afrikalı kahramanı karakterize eden ilkel ataklık, duygusallık ve akılsız öfkedir (Ghazoul, 2006, s. 180).”

İngiltere'de öğrenci olan Sudanlı Mustafa Said, birkaç İngiliz kadınla cinsel münasebete girmiştir. Bu kadınlar Said'e karşı öğrenilmiş Afro-Arap imajından ötürü aşık olmaktadır. Ancak Said, bu imajları

hırsından ötürü kendi eliyle yok eder. Salih, Afrikalı-Araplara dair romantik ve oryantalist önyargıları güçlendirir bir biçimde Afrikalı kahramanını çok tez canlı biri olarak resmetmektedir. Othello'nun aksine Said asla Avrupalı toplumun içinde asimile olmaz, fakat yine de iki kültür arasında çokça gelgit yaşar (2006, s. 181-186). Psikolojik olarak sorunları vardır, çünkü ne Sudan'da ne de İngiltere'de kendisini evinde hissedebilmektedir. Kuzeyin ve güneyin kültürleri arasında paramparça olmuştur. Bu da Avrupa'ya göç eden ve seneler sonra ana vatanlarına dönen birçok Arap için çok tipik bir durumdur.

El-Messiri'nin kitabı sosyal bilimlerdeki Avrupa merkezci önyargıyı açığa çıkararak ilk IIIT kitabıdır. Yazarlar kendi uzmanlık alanlarındaki önyargılara ışık tutmaktadır. Umarız ki bu eser Müslüman sosyal bilimcilerin kendi alanlarındaki ideolojik kaymaları daha eleştirel bir biçimde değerlendirebilmelerine vesile olur. Aslında bu tür bir yaklaşımın, modern bilginin İslamîleştirilmesi yolunda ilk gerekliliklerden biri haline gelmesi gerekir.

IIIT ile ilişkili diğer iki ilim insanı ise Ziyaeddin Serdar ve Jeremy Henzell-Thomas'tır. IIIT'nin *Yüksek Eğitimde Reformu Yeniden Düşünmek: İslamîleştirmeden Bilginin Entegrasyonuna* adlı eserinin yazarıdır. Fârûkî, Ebu Süleyman ve Alvani'nin öncülük ettiği yoldan ciddi bir sapmayı araştırmışlardır. Bu değişimin ilk sinyalleri, kendisi de bir IIIT yazarı olan Malkavi (2014) tarafından verilmiştir. Bu yeni yönelim "Bilginin İslamîleştirmesinden" "Bilginin Entegrasyonuna" doğru radikal bir yön değişimi önermektedir. *Yüksek Eğitimde Reformu Yeniden Düşünmek* adlı eser bu anlamda bir paradigma kaymasını temsil eder. Bu kayma, var olan disiplinleri yeniden düzenlemek, aynı zamanda mevcut bilgilere dayanmak ve Müslüman toplumlarının etik kurallarını da hesaba katmayı içerir. Bu tür bir değişimi IIIT de onaylamaktadır. Akabinde Müslüman toplumlarında eğitim meselesi üzerine orijinal ilmi çalışmalarla katkı sağlamayı amaçlayan *Müslüman Toplumlarda Eğitim Dergisi*'ni çıkarmaya başlamışlardır.

Bu yeni girişim/yöntem teknoloji, çoğulculuk ve ekolojik sürdürülebilirlik gibi Müslüman toplumların karşılaştığı yeni meselelere de ışık

tutmak amacındaydı. Güney Afrika ve dünyanın birçok farklı noktasında düzenlenen IIIT çalıştayları bilginin İslamîleştirilmesinden ziyade bilginin entegrasyonuna odaklandı. Mevzu artık modern bilgilere İslamî kavramları tanıtmak değil, aynı zamanda modern dünyanın karmaşıklıklarını da kabullenmekten geçiyordu.

Kitabın ilk bölümü (Serdar, 2017, s. 23) modern üniversitelere dair kapsamlı bir eleştiri getirmektedir: dünya her geçen gün daha karmaşık bir yer haline gelse de tek bir disipline odaklanan müfredatlar öğrencileri ancak ekonomik pazara birer ürün olarak hazırlamakta ve modern dünyanın kargaşası ile nasıl baş edebileceklerini öğretmemektedir. Bu sorunla baş edebilmek için eğitim disiplinler arası olmalı, bilgiler de parça parça değil, birbirine entegre halde sunulmalıdır. Modern bilgi Batılı bir paradigmanın içinden geldiği için, belirli bir epistemoloji ve dünya görüşü benimsenerek üniversiteler sömürgelikten kurtulmalıdır.

“Bu modern bilgiyi toptan göz ardı edelim demek değildir: sömürsüzleştirme süreci Avrupa’ya bir saldırı değildir, sadece modern Avrupalı bilginin birçok bilgi formundan yalnızca biri olduğuna dikkat çekmektir. Ancak sömürgelikten kurtulabilmek için modern bilginin Avrupa merkezci yönlerini ve evrensellik iddiasını derinlemesine sorgulamak gerekir.”

Modern bilgide var olan epistemolojik önyargının farkına varmak, tüm dünyadaki üniversitelerin yeniden dizayn edilmesi ve düzenlenmesi için oldukça önemlidir. Serdar’ın (2017, s. 96) modern üniversite eleştirisi sadece Müslümanlar değil, bütün üniversite öğrencileri için geçerli olabilir:

Bütün akademik disiplinler belirli bir kültürel bağlam içerisinde ortaya çıkmıştır ve her birinin kendi sınırlarını belirleyen birbirinden farklı tarihi süreçleri vardır... Avrupa’nın fethettiği bölgelerdeki halkları yönetme ve kontrol etme arzusu antropolojiyi doğurmuştur. Antropolojinin amacı Avrupa’nın şeksiz şüphesiz üstünlüğünü kanıtlama amacıyla egzotik Öteki üzerine çalışmakken, sosyolojinin amacı alt sınıfları, Avrupa’nın içerisindeki Ötekileri çalışmaktı... Bahsettiğimiz disiplin hangisi

olursa olsun genel söylem aynıydı, bu da Batı'nın baskın dünya görüşünü idame ettirebilmektir.

Kendi köklerinden hangi şekillerde üretilmiş olursa olsun, farklı disiplinlere içkin bulunan bu önyargılara karşı bilinç sahibi olmak uzun ve entelektüel olarak oldukça yorucu olacak olan bilginin entegrasyonu sürecinin ilk adımı niteliğindedir.

Serdar “Bilginin Entegrasyonu” kavramını yeni bir motto olarak sunmak istemiştir. Ona göre eski motto artık miadını doldurmuştur. Şöyle ifade eder:

Artık kral öldü: ‘Bilginin İslamîleştirilmesi’, birçok fikir gibi yerini başkalarına bıraktı. Kendi spesifik bağlam ve dönemine özgü bir kavramdı. Ancak arkasında Müslüman düşünce ve eğitiminin vahim durumu hakkında düşünce üretmek, sosyal bilimlerin Avrupa merkezci doğasına dikkat çekmek ve temel ilkeleri şekillendirmek gibi oldukça dayanıklı bir hazine bırakarak gitti. Şimdi ‘Bilginin Entegrasyonu’ ile geleceğe doğru ilerliyoruz (Serdar, 2017, s. 136).

Bu ifadelerden Fârûkî'nin yol haritasının dar olduğu manası çıkarılmamalıdır. İslamîleştirme onun projelerinden biriydi, ancak onun dinler arası diyalog konusuna katkıları gibi daha başka düşünceleri ve kafa yorduğu alanlar da vardı. Hristiyan ahlakına dair ilmi bir izah niteliğinde eser yazmış ve din üzerine akademik çalışmaların öncüsü olmuştur. Elbette Fârûkî dini anlamda dışlayıcı biri değildi, ancak Müslüman çoğulcu bir din âlimi olduğunu söylemek mümkündür. Fârûkî bilginin entegrasyonuna da hiçbir zaman karşı durmamıştı. Sadece klasik İslamî bilgi ile modern sosyal bilimler arasındaki boşluğun acilen doldurulması gerekliliğine odaklanmıştı.

Sonuç

Klasik İslam döneminde Müslüman âlimler Yunan düşüncesini eleştirel bir şekilde kendilerine uyarlamıştır. Yabancı bilgileri öğrenmeye karşı çok istekliydiler, ayrıca bu bilgilerden olumlu gördüğü kısımları kendi İslamî düşünce dünyalarına cesurca entegre ettiler. Tüm bilgi

disiplinlerinde otoritelerini çoktan kurmuşlardı ve yabancı bilgilerin rahatlıkla entegre edilebileceği sağlamlıkta bir İslamî epistemolojik çerçeveleri vardı. Fakat bugün, İslamîleştirme kavramı bir zayıflıktan ortaya çıkmıştır, çünkü kurulu bilgi sistemleri Batılıdır ve bunların güçlü bir İslamî epistemolojisi veya kompleks bir entelektüel seviyeleri yoktur. İslamî entelektüel birikimleri ile anlamlı bağlantılar kurmaya çalışan Müslüman ilim insanları çoğunlukla Batılı bilgi sistemine İslamî kavramları yerleştirmeye mahkûm kalmıştır; ancak bu bilgi sistemi İslamî kavramları kabul edebilecek yapıda değildir.

Modern sosyal bilim metotları Müslüman toplumları, bilhassa Müslüman kurumlar, yönetimler, ekonomi ve eğitim sistemlerinin toplumsal tezahürlerini araştırırken başarılı bir şekilde kullanılabilir. Ancak bu metotlar (gayb kavramı gibi) aşkın varlıkları anlamlandırmakta yetersiz kalır. Müslüman alimler yeni fikir, metot ve tekniklere karşı eleştirel bir şekilde açık olmalı ve kendi İslam inançlarına zeval getirmeyecek şekilde bu kavramların fırsatlarından istifade etmelidirler. Böylece sosyal bilimlerdeki ideolojik önyargının İslamî bakış açısından yapılan eleştirisi, sosyal bilimlerden edinilebilecek ve İslamî bir çerçeveye kazandırılacak faydalı bilgilerin de var olduğunu inkâr etmeyecektir.

Fârûkî, İslamî kimlikleri ve entelektüel birikimlerinden uzaklaşmaları için kendi disiplinleri içerisinde İslamî bir bakış açısı geliştirme ihtiyacı duyan Müslüman sosyal bilimler öğrencilerine bir çözüm düşünmüştür. Bu yüzden “Bilginin İslamîleştirilmesi” kavramı Müslüman akademisyenler arasında çok önemli bir ihtiyaca karşılık gelmiş ve Batı’daki İslamî okulların yanı sıra Müslüman dünyasındaki İslamî üniversitelerde de coşkuyla karşılanmıştır. Ebu Süleyman da eğitimdeki ikilik sorunu üzerine eğilmiş ve IIIT ve IIUM üzerinden bilginin İslamîleştirilmesini yaygınlaştırmak istemiştir. Ancak IIIT’nin ikinci başkanı Alvani, gösteriş için İslamîleştirme tehlikesine karşı uyarılmış ve bilginin İslamîleştirilmesi sürecindeki ilk adımın İslam ilimlerinde uzmanlaşmak olması gerektiğini vurgulamıştır.

IIIT'nin daha sonraki yazar ve düşünürleri ise bilginin İslâmîleştirilmesinden bilginin entegrasyonuna doğru yönelmişlerdir. Böylece IIIT çok dinli toplumlardaki epistemolojik çoğulculuğa daha uygun olan bu yeni görüşü benimsemiştir. İslam dini, sosyal bilimlerdeki seküler önyargıların eleştirisini yapabilir, aynı zamanda faydalı gördüğü bilgileri kendi İslamî toplumsal bağlamı ve dünya görüşüne entegre edebilirdi. Farklı dinler de kendi bağlamlarına yeni bilgiler getirebilirlerdi. Ancak yeni bilgileri önce eleştirel bir süzgeçten geçirmeli, asıl önemli bilgileri ideolojik değer odaklı bilgilerden ayırtırmalı, kendilerine faydalı olanı almalı ve zararlı olabilecek kısımları elemelidir. Bu aynı zamanda İslamî ilimleri gözden geçirmek, yeni bilgilere açık hale getirmek, toplumlarımızın çeşitlilik ve çoğulculuğuna uygun olduğunu ispat etmek ve etrafındaki dünyanın gereksinimlerini göz önünde bulundurmak anlamına gelir.

IIIT'nin birikimi İslam entelektüel ve toplumsal geleneklerinin önemini vurgulamış olsalar da modern dünyada baş edilmesi gereken birçok farklı meseleyi de ortaya çıkarmıştır. Dünyadaki bilgi birikimini İslamî bir çerçeveye entegre etmek bunların başında gelir. Gayrimüslimlerin, modern dünyamızın çoğulcu epistemolojik gerekliliklerini yerine getirebilmek için ihtiyaç duyacakları İslamî bilginin farklı veçhelerini görmeleri de bu meselelerden biridir.

Kaynakça

- Abū Sulaymān, A.A. (2007). *Revitalizing Higher Education in the Muslim World*, London: IIIT.
- Abū Sulaymān, A.A. (2008). *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*. London/Washington: IIIT.
- AbūSulaymān, A.A. (1989). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. IIIT.
- Al-Alwānī, T.J. (1995), "Reflections." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 12:1: 81-101.
- Al-Alwānī, T.J. (2005). *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London:Washington: IIIT.

- Alatas, S.F. (2010). "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency." In K. Sinha-Kerhoff and S.F. Alatas, *Academic Dependency in the Social Sciences: Structural Reality and Intellectual Challenges* (pp. 55-77). New Delhi: Manohar.
- Daud, W.M. (1991). *The Beacon on the Crest of a Hill*. Kuala Lumpur: IIIT.
- Delgado, J. (2014). "Book Review, Malkawi, Epistemological Integration." *American Journal of Islamic Social Sciences*, 75-79.
- Elmessiri, A.M. (2006). "'The gate of Ijtihad' in Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences." In A. M. Elmessiri, *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (pp. 1-76). London and Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Fārūqī, I. (1981). Preface. In I. Fārūqī and A. Naseef (eds) *Social and Natural Sciences Fārūqī* (pp. 5-7). Jedda: King Abdul Aziz Univeristy .
- Fārūqī, I. (1987). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. IIIT.
- Fārūqī, I. (1981). Islamizing the Social Sciences. In I. Fārūqī and A. Naseef (eds) *Social and Natural Sciences* (pp.8-20). Jedda: King Abdul Aziz University.
- Fletcher, C.D. (2008). *Ismail Al-Fārūqī (1921-1986) and Interfaith Dialogue*. McGill University.
- Ghazoul, F.J. (2006) "Confronting Bias in the Third World Culture." In A. M. Elmessiri, *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (77-104). London and Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Henzell-Thomas, J. (no date). *Towards an Expanded Glossary of Key Terms: Introduction and Five Model Entries*. Draft document. IIIT.
- Hussein, A. (2006). "Bias in Western Schools of Social Thought: Our Heritage as the starting point for development." In A. M. Elmessiri, *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (77-104). London and Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Hashim, R., & Rossidy, I. (2006). "A Comparative Analysis of the Conceptions of al-Attas and al-Fārūqī." In *Islamization of Human Sciences*.
- Habib, R. (2006). "Modernizing vs. Westernizing the Social Sciences: The Case of Psychology." In A. M. Elmessiri. (2006). *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (126-144). London and Washington: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Malkawi, F.H. (2014). *Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology*. London: IIIT.
- Mohamed, Y. (1993). "Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of Fārūqī and Rahman." *Muslim Education Quarterly*, 11(1), 27-40.
- Mohamed, Y. (1993). "Islamization: A Revivalist Response to Modernity," in *Muslim Educational Quarterly*, 10(2), 12-23.
- Mohamed, Y. (1994). "Islamization of Knowledge: A Critique." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 282-294.

- Mohamed, Y. (2009). "Integration of Knowledge in Islamic Context: Raghîb Isfahânî's Theory of Justice." In K. D. Crow, & K. D. Crow (Ed.), *Islam, Cultural Transformation and the Re-Emergence of Falsafah* (55-76). Tehran: Iranian Institute of Philosophy
- Mohamed, Y. (2014). "The Economic Thought of Ibn Khaldun and Adam Smith, with a Focus on the Division of Labour." In *Islamic Perspective Journal*, LAIS, 12: 1-22.
- Moten, A.R. (2006). "Approaches to Islamization of Knowledge: A Review." In M. Y. Hussain (Ed.), *Islamization of Human Sciences* (pp. 73-100). Kuala Lumpur: Research Centre, IIUM.
- Ragab, I. (2006). "The Methodology of Islamizing human Sciences." In M. Y. Hussain (Ed.), *Islamization of Human Sciences* (pp. 73-100). Kuala Lumpur: Research Centre, IIUM.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- S.Ahmed, A. (1986). *Toward Islamic Anthropology*. Virginia: IIIT.
- Safi, L. (1993). "The Quest for Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 10(1).
- Yusuf, I. (2014). "İsmail al-Fârûqî's Contribution to the Academic Study of Religion." *Islamic Studies*.53-:1-2, 99-115.
- Sardar, Z. and J. Henzell-Thomas (2017). *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*. London: International Institute of Islamic Thought.



KHURSHID AHMAD

(1932-...)

Pakistanlı bir ekonomist, filozof, politikacı ve İslam ekonomisi alanını akademik bir disiplin olarak geliştirmeye yardımcı olan araştırmacı

Khurshid Ahmad, 23 Mart 1932'de Delhi'de asil ve saygın bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Babası Nazir Ahmad Qureshi, İngiliz döneminde önde gelen bir avukat olan Maulvi Barkat Ali'nin ikinci oğluydu. Hurşid'in babası Nazir Ahmad, öğrenmeye büyük ilgi duydu ve Müslüman Birliği'nin siyasi manifestosuna açık bir şekilde eğildi ve bağımsız harekete ve diğer sosyo-politik faaliyetlere aktif olarak katıldı. Akademinin yanı sıra Nazir Ahmad, gençliğinden beri Mevlana Abul 'Ala Mevdudi'nin yakın arkadaşıydı.

12 Şubat 1948'de Pakistan'a göç edene kadar erken eğitimini Delhi'de tamamladı. Önce Lahor'daki bir koleje girdi ve daha sonra Karaçi'ye taşındı ve burada sırasıyla Karaçi Üniversitesi'nden ekonomi (1955'te) ve İslamî çalışmalar (1964) alanında iki Yüksek Lisans derecesi aldı. Ahmad, Leicester Üniversitesi'ne kaydoldu ve doktora çalışmaları için Ekonomi Fakültesi'ne katıldı. 1967-68 yıllarında İslam ekonomisi alanındaki doktora

tezini başarıyla savundu. 1970 yılında Leicester Üniversitesi tarafından kendisine eğitimde fahri doktora unvanı verildi. 1970 yılında İngiltere'ye taşındı ve Leicester Üniversitesi'nde çağdaş felsefe öğretmek için Felsefe Bölümü'ne katıldı.

İslam'a ve akademiye yaptığı hizmetler ona dünya çapında saygı kazandı. Profesör Ahmad, 1990 yılında İslam'a hizmet için Kral Faysal Ödülü'ne layık görüldü. Bundan önce de 1988 yılında İslam ekonomisi İslam Kalkınma Bankası Ödülü ilk alıcı oldu. 1998 yılında American Finance House tarafından İslamî finans alanında prestijli La-Riba Ödülü'ne layık görüldü. Böylece, en prestijli üç Uluslararası İslamî ödülle ödüllendirilen ilk ve tek Müslüman olmuştur.

Khurshid Ahmad, Pakistanlı bir ekonomist, filozof, politikacı ve İslamî ekonomik içtihadı akademik bir disiplin olarak geliştirmeye yardımcı olan ve İngiltere'deki İslam Vakfı'nın kurucularından biri olan İslamî bir aktivisttir.

Yaşadığı Yerleri: Hindistan, İngiltere

Görev Yaptığı Kurumlar: Markfield Institute of Higher Education

Önemli Eserleri: The Contemporary Economic Challenges and Islam, Islam: Its Meaning and Message, Studies in Islamic Economics

Profesör Hurşid Ahmad, dünya çapında akademik, politik ve kurumsal düzeyde İslam ekonomisinin gelişiminde yer almıştır. İslam ekonomisindeki tüm önemli gelişmeler, doğrudan veya dolaylı olarak, onun aktivizminden yararlandı. Dünyada İslam ekonomisi alanında resmi eğitim sunan ilk kurum olan İslamabad'daki Uluslararası İslam Üniversitesi'nde Uluslararası İslam ekonomisi Enstitüsü'nü kurdu. Aynı zamanda İslamabad politika Araştırmaları Enstitüsü ve Leicester İslam Vakfı'nın kurucu başkanıdır. İlk kurumda hükümet ve sivil think tank kuruluşlarına siyasi, ekonomik ve sosyal konularda ikinci kuruluşta ise İslam ekonomisi üzerine araştırmalar yapıp bunların çıktılarını seminer ve yayımlarla desteklemektedir. Aynı zamanda, giderek çoğul bir İngiliz toplumunda İslamî öğretileri teşvik etmeyi taahhüt eden İslam Vakfı'nın bir eğitim kolu olan yeni kurulan Markfield Yüksek Öğrenim Enstitüsü'nün Rektörüdür.

Khurshid Ahmad günümüz İslam

Dünyasının en parlak yazarlarından biridir. Gerçekten hem Batı hem de İslam dünyasında elde ettiği tanınırlığı, onun dünya çapında bir entelektüel olduğunu göstermektedir. Hurşid, akademik kariyerinin erken döneminden beri sınırları aşan tanınırlığa sahip dersleri, editörlük faaliyetleri, konuşmaları, diyalogları ve seminerlerinde insanlığın problemlerine çözüm olarak İslamî reformları tavsiye ediyordu. Çağdaş İslam iktisatçıları, ananevi iktisatçılar ve diğerleri kadar çok yazmamasına rağmen, ürettikleri ikna edicidir ve entellektüel kapasitesini göstermektedir. Bazı spesifik meseleleri geçmiştekilere dayandırarak haklı çıkarmaya çalışan ve çalışmaları sadece teorik kalan, pratik uygulamaya elverişli olmayan veya İslam dünyasında önemli bir akım doğurmayan İslam hukukçuları ve çağdaş İslam iktisatçılarından farklı olarak Hurşid, İslam iktisadını uygulamalı bir disiplin olarak geliştirmek için sistematik bir teşebbüsle ilerledi.



The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

İsmail El-Faruki ve Enver İbrahim
öncülüğünde 1981 yılında ABD’de kurulan
düşünce merkezi

Kuruluş Tarihi: 1981

Bulunduğu Yer: Pennsylvania, Washington DC

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: İsmail El-Faruki, Enver İbrahim

Kurumun Etkisi: ABD özelinde dünyada bilgi teorisi ile İslam düşüncesi alanında kurumsal olarak büyük etkilere sahip olmuş düşünce enstitüsüdür.

Kâr amacı gütmeyen özel bir kuruluş olan Uluslararası İslamî Düşünce Enstitüsü (IIIT) 1981 yılında Pennsylvania’da kuruldu. Merkezi Washington DC banliyölerinde Herndon, Virginia’dadır. Enstitünün faaliyetlerini ve programlarını yürütmek için dünyada birçok başkentte şubeler ve ofisler kuruldu. Periyodik olarak bir araya gelen ve düzenli olarak üyelerinden birini başkan olarak seçen bir müteveli heyeti tarafından yönetilen enstitünün önemli kurucuları arasında İsmail el-Faruki ve Enver İbrahim yer alır.

IIIT, küresel Müslüman topluluğunun “entelektüel bir kriz” yaşadığını düşünmektedir. Enstitünün yaklaşımı ise Kur’an ve Sünnet’e bağlı kalarak beşerî bilimler, sosyal ve doğa bilimleri yoluyla edinilen insan bilgisinin incelenmesini entegre etme çabasıyla birlikte “Müslüman mirasının eleştirel bir incelemesi yoluyla” bu krizi ele almaktır. Bu amaçla IIIT, “Müslüman toplumlarda bu entegre bilgi yaklaşımlarını dikkate alan eğitim reformu” nu savunmaktadır.

İslam dünyasının farklı coğrafyalarından gelen akademisyenlerin bir araya geldiği IIIT’de, İslam perspektifinden ele alınan akademik çalışmaların ana konusunu oluşturan Bilginin İslamîleştirilmesi üzerinde de çalışılmaya devam ediliyor. Amerikan İslamî Sosyal Bilimler Dergisi (derginin ismi yakın zamanda American Journal of Islam and Society olarak değiştirilmiştir) ve bir araştırma monografi serisi yayımlayan IIIT’de İslamî çalışmalar odaklı lisanüstü eğitim verilmektedir.

IIIT, İslam aleminin karşı karşıya kaldığı zorluklarla etkili bir şekilde başa çıkmasını sağlamak ve insanlığın ilerlemesine katkıda bulunmak için İslamî düşüncenin ve metodolojisinin yeniden canlandırılmasına ve reformuna dayanan bir misyona sahiptir. Böyle bir pozisyonun gerçekleşmesi, Müslümanların entelektüel ve kültürel kimliklerini yeniden kazanmalarına ve varlıklarını dinamik, olumlu bir güç olarak yeniden teyit etmelerine yardımcı olmaktadır.

Avrupa’da Revizyonist-Liberal İslam Tartışmaları

“Avrupa İslamı” mı, Avrupa’da İslam mı?

Özcan Hıdır

Giriş

“Avrupa İslamı,” özelde Avrupa genelinde ise Batı dünyasında alabildiğine tartışılan bir olgu ve kavramdır. “Almanya İslamı”, “Fransa İslamı”, “Hollanda İslamı”, “İngiltere İslamı”, “Amerikan İslamı” ve “Avusturya İslamı” gibi farklı alt versiyonlara sahip bu olgu, özellikle 11 Eylül 2001 hadisesi sonrasında, sözü edilen ülkeler başta olmak üzere, hemen bütün Avrupa-Batı’da siyasi ve teopolitik bir proje olarak öne çık(arıl)maktadır. Bu muhtelif İslam proje versiyonları arasında, ilgili ülkelerin yerel şartlarına bağlı bazı farklar olsa da meselenin özü pek değişmemektedir. Bu projelerin temel amaç ve paradigmaları genelinde birbirine benzemektedir. Bu ise revizyonist bir İslam anlayışının benimsenilerek İslam’ın liberalleştirilmesi, Batı’daki Müslümanların bu İslam anlayışına entegre edilmesi, İslamî kimlikleri çelişse bile Avrupa normlarını içselleştirmeleri beklentisidir.

Bu doğrultuda kamusal alanda görünürlüğü en aza inmiş, hayata dair temel iddialarından mümkün olduğunca arınmış ve Avrupa’nın seküler (ateist-agnostik-deist-nihilist-apataist) toplum yapısına uygun hâle

getirilmiş, “görünür olmayan” bir İslam anlayışını ifade etmektedir. Uzun yıllardan bu yana gerek şarkiyatçılar gerek sosyal bilimcilerce (siyaset bilimci, sosyolog, antropolog) buna dair genişçe bir literatür de üretilmiştir, üretilmektedir.¹ Bu meyanda Batı'da İslam ve Müslümanlarla alakalı hemen her önemli tartışmanın, “Avrupa İslamı” projesiyle şu veya bu şekilde bağlantılı olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Bu makalemizde biz, Avrupa İslamı nosyonunun temelini teşkil ettiğini düşündüğümüz günümüzde artık “kültürel ırkçılık” halini de almış İslam karşıtlığı ve Batı'daki liberal-revizyonist İslam tartışmalarına ana hatlarıyla yer vereceğiz. Daha sonra bazı somut tartışmalarla “Avrupa İslamı” ve “Avrupa'da İslam-Müslümanlar” ayırımı ile içsel-dışsal problemleri ve meydan okumaları ele alacağız. Satır aralarında ayrıca Batı'da Müslümanların diğer insanlarla bir arada yaşamasının Müslümanlarca da kabul edilebilir makul formlarının ne olduğuna da cevap bulmaya çalışacağız.

Ana Hatlarıyla Avrupa-Batı'da İslam Karşıtlığı

Batı'nın aslında “Allah nezdinde yegâne din (ed-Dîn)” olan (Âl-i İmrân, 3: 19) İslam'dan korktuğu,² bunun da İslam'ın başlangıcı dönemlerine giden 1400 yıllık bir geçmişinin olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) son Peygamber olarak gönderilip İslam'ın hızla yayılmasıyla telaşlanan özellikle Hristiyanlığa mensup kilise babaları “İslam, Hristiyanlık'tan sapmış heretik bir din,” “ismaîlîlik-hacerîlik-serazen-heretik-barbar” gibi nitelemelerde bulunmuş; bu vb. söylemler, Batı'nın zihin kodlarının oluşturan pek çok yazar-düşünür-oryantalist tarafından nüanslarla tekrar edilmiştir. Bugün Batı

1 Avrupa İslamı veya Avrupa'da İslam konusunda pek çok çalışma da mevcuttur. Ancak bu çalışmaların büyük bölümü Batılı araştırmacılarca yapılan daha ziyade oryantalistik arka plan ve paradigmalara yaslanan çalışmalardır. Dolayısıyla Müslüman akademisyenlerce ve düşünürlerce ortaya konacak çalışmalara şiddetle ihtiyaç vardır.

2 “Batı İslam'dan mı korkuyor, Müslümanlardan mı?” başlığı altında konuyu tartıştığımız bir değerlendirme için bkz. Hıdır (2012, s. 29-33). Kaldı ki aşırı sağcı G. Wilders başta olmak üzere aşırı sağcılar da “esas dertlerinin İslam ile” olduğunu ifade ederler.

dillerinde İslam, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında yayımlanan kitapların çoğunda "İslam'ın kökeninin önceki din ve kültürlerle dayandığı, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı, sünneti ve İslam'ı Yahudi-Hristiyan din adamlarından edindiği bilgilerle oluşturduğu, Kur'an'ın aslında *Aramî İncil geleneginden* devşirilerek oluşturulduğu şu veya bu şekilde ileri sürülür.³ Bu olgu, İslam'ın, aslında zuhurundan itibaren bir tehdit olarak algılandığını gösterse gerektir.

Sömürgecilikle birlikte yürütülen Klasik Oryantalistik Dönem'de bu konuda pek çok literatür üretilmiş; kavramlar, teoriler geliştirilmiş; İslam ve Müslümanlar tanınıp yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlama dönemi "Neo Oryantalistik Dönem" diyebileceğimiz Salman Rushdie olayı (1988) ve ardından meydana gelen Soğuk Savaş'ın bitimi (1989-1990) aslında Modern dönemde İslam karşıtlığında paradigma değişimidir.⁴ Bu dönemde, dönemin NATO Genel Sekreteri Willy Claes ve İngiltere başbakanı Margaret Thatcher başta olmak üzere, etkili-yetkili karar vericiler, "Batı'nın yeni düşmanı İslam'dır" mealinde açıklamalar yapmıştır.⁵ 11 Eylül 2001 ve sonrasında meydana gelen hemen her Batı ülkesindeki artçı "lokal 11 Eylül'ler" (mesela Hollanda'nın 11 Eylül'ü kabul edilen Teo van Gogh'un 2004 yılında öldürülmesi gibi)⁶ sonrasında İslam karşıtı aşırı sağcı grupların da yükselmesiyle İslam karşıtlığı alabildiğine artmış; bu minvalde teopolitik propagandalar devreye sokulmuş; bunlarda da tarihte olduğu gibi daha ziyade Kur'an

3 Bu yöndeki tartışmalar için tarafımıza ait *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (2020) ile *Hristiyan Kültürü ve Hadisler* (2020) adlı eserlere bakılabilir. *De Omstreden Bronnen van de Islam* adlı Eildert Mulder ve Thomas Milo'ya (2009) ait kitap da bu konuyu oldukça spekülative ve teopolitik tarzda ele alır.

4 Bu meyanda İslamofobi-İslam karşıtlığı kavramı 1918 yılında Etienne Dinet'in Fransızca kaleme aldığı bir kitapta zikredilmiş olsa da bildiğimiz anlamda kullanımı Soğuk Savaş'ın bitiminden 90'lı yıllardan sonra ortaya çıkmıştır. Bu anlamda 1991 yılında ilk kez kullanılmakla beraber, ilk olarak 1997 yılında, eksik de olsa, İngiliz düşünce kuruluşu Runnymede Trust'un yayımladığı kitapta tanımlanmıştır bkz. Allen, C. (2010, s. 15) ve The Runnymede Trust Raporu (1997, s. 1, 4).

5 Bu açıklamalara dair *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* (2007) adlı, Kadir Canatan ile birlikte hazırladığımız edisyona bakılabilir.

6 Teo van Gogh'un öldürülmesinin "Hollanda'nın 11 Eylül'ü" olarak nitelenip olay sonrasında Hollanda'daki Müslümanlara dair bkz. Hıdır (2012).

ve Hz. Peygamber hedef alınmıştır.⁷ Bu anlamda İslamofobi, Norman Daniel'in ifadesiyle (2009, s. 12) “nesilden nesile aktarılan bir miras” ve “eski-kadim bir korkunun yeni bir ifadesi” olarak görülebilir (Sajid, 2005, s. 1).

Şu hâlde en son örneklerini Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron'un İslam'a ve Hz. Peygamber'e dair açıklamalarında gördüğümüz, özellikle Soğuk Savaş ve 11 Eylül sonrasındaki İslam'a, Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara yönelik karşıtlıkların revizyonist-liberal arka plana yaslanan Avrupa İslamı nosyonu ile yakın irtibatlı söz konusudur. Bu minvalde teopolitik temelli projeler devreye sokulmuş; aşırı sağ-sol alabildiğine artmış, merkez partiler “Avrupa'nın yeni normal” olarak aşırı sağlaşmış⁸, İslam, Kur'an, Hz. Peygamber, Müslümanlar ve İslamî kurumlara yönelik sözlü-fiili şiddet artmış; artık fobi, karşıtlığa; karşıtlık düşmanlığa; düşmanlık da Fransız Antropolog Levi-Strauss'un 1970'lerde sözünü ettiği “ırkçılık-kültürel ırkçılık”a dönüşmüştür. Bu minvalde *etiketlemeler, ön yargılar ve grup içi-grup dışı sayma davranışları* (ingrup-outgrup), (Danielson, 2016, s. 38-40, 44, 512-513) iş piyasasında ve kamusal alanda ayrımcılık, hatta camiler başta olmak üzere, İslamî kurum ve kuruluşlara yönelik sözlü-fiziki hakaret ve şiddet içerikli sözlerle ve tutumlarla tezahür etmiştir.⁹ Hatta ABD başta olmak üzere Batı'da pek çok ülkede Müslümanlara bakış daha da negatifleşmiş; polis ve istihbarat kurumlarınca, ırkçı-kültürel ırkçı tutumla, etnik ve dinî-kültürel temelli dosya/profil oluşturulması yaygınlaşmıştır ki insan haklarına dair pek çok araştırma ve raporda buna dair bulgular yer almıştır.¹⁰ Nitekim 1990'lı yıllarda ise çok sayıda sosyolog ve kültürel antropolog, deri

7 Tarihten günümüze iddia, tipolojiler ve kaynakların İslam-Hz. Peygamber karşıtlığındaki detayı için *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* (2020) kitabımıza bakılabilir.

8 Aşırı sağ-sol ve dinî-ideolojik kökenlerine dair analiz için bkz. Özcan (2018, s. 15-46).

9 İslamofobinin tezahürlerine dair bkz. Mustafa Abu Sway, (2005), “Islamophobia: Meaning, Manifestations, Causes”, *Islamophobia and Anti-Islamism* adlı Schenker-Zayyad tarafından yapılan edisyon içinde, s. 13. Ayrıca bkz. Hıdır (2017, ss. 23-49).

10 Hollanda'da polisin yabancılara ve özellikle Müslümanlara yönelik etnik-dinî profil oluşturmasına dair bkz. *2016 Yılı Hollanda İnsan Hakları Raporu* (2017, s. 18).

rengine dayalı olarak ileri sürülen ırkçı fikirlerden kültürel üstünlük ve ötekilik kavramları temelinde yapılan bir ayrımcılığa-ırkçılığa doğru bir değişme yaşandığını belirtmektedir ki Avrupa İslamı oluşturma çabası sürecinde Müslümanların Avrupa'da bugün yaşadığı da esasen budur (Abduljalil, 2005, s. 31-32). Bu tartışmalarda önemli bir argüman olarak “İslam veya Avrupalı olmayan kültürün işgali”ne karşı durma ileri sürülür ki aşırı sağ partilerin hemen hepsinde şu veya bu ifadelerle görülen dışlayıcı tutum, bazı araştırmalarda “ırksız ırkçılık” olarak tanımlanır (Danielson, 2016, s. 25-26). Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein da bu yöndeki değişime şöyle işaret etmişlerdir:

...Yeni-ırkçılık, 'sömürgelikten kurtuluş' çağına, eski sömürgelerle eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine çevrilişi, insanlığın tek bir siyasal alan içinde parçalanışı çağına ait bir ırkçılıktır. Bizde göç karmaşığını merkez alan günümüz ırkçılığı ideolojik olarak, Fransa dışında, özellikle de Anglosakson ülkelerde çoktan beridir gelişmiş olan bir 'ırksız ırkçılık' çerçevesi içinde yer alır: Baskın temanın biyolojik soyaçekim değil, kültürel farklılıkların aşılamazlığı olduğu bir ırkçılık; ilk bakışta bazı grup ya da halkların diğerlerine üstünlüğünü değil, sadece sınırların kaldırılmasının sakıncasını, hayat tarzlarının ve geleneklerin bağdaşmazlığını savunan böyle bir ırkçılık, haklılıkla, farkçı-ırkçılık olarak adlandırılabilir (Balibar ve Wallerstein, 2007, s. 32).

Bu İslam karşıtı-kültürel ırkçı tutumların en son örneklerinden biri, Macron'un, “Avrupa İslamı” üst-projesinin Fransa'daki pilot uygulaması olan Seperatizm Yasası olmuştur. Burada en önemli saik, işaret ettiğimiz üzere, 11 Eylül sonrasında Batı'da İslam'ın yeni düşman olarak kodlanmasıdır. Fransa'nın da “11 Eylül”ü 2015'teki Charlie Hebdo saldırısı olup Fransa'da Müslümanlara dair projeler bu tarih sonrasında hızlandırılmıştır ki Seperatizm Yasası bunun önemli adımıdır. Hatta Macron'un son açıklamaları akabinde, son yıllarda bazı araştırmacı, siyasetçi ve kanaat önderlerince dillendirilen “Batı'da Müslümanların Hitler Dönemi Yahudileri konumuna itildiği” tespiti tekrar

dillendirilmiştir.¹¹ Hollandalı ırkçı-aşırı sağcı Geert Wilders'in, Kur'an'ı Hitler'in *Kavgam* kitabına benzeterek faşist bir kitap olduğunu¹² ve yasaklanmasını istemesi, Craig Winn'e ait *Prophet of Doom* adlı, içerisinde "Mein Kampf" başlığı altında Hitler'in Yahudilere yönelik sözleri ile Kur'an'daki ve hadislerdeki Yahudilere yönelik ayet ve hadisler karşılaştırıp birbirinden farkı olmadığını söylemesi, bu tür bir nasyonal Sosyalist-Nazi Dönemi bakışının ipuçlarını verir.¹³ Kültür filozofu Rob Riemen'in 2010 yılında kaleme aldığı *Nazi Nasyonal Sosyalizmi'nin Geri Dönüşü* kitabında¹⁴ da esasen ele aldığı ana tema, Wilders'in ırkçı-ayırımçı partisinin söylem ve eylemleri olup Wilders'i ve partisini "günümüzün nasyonal sosyalist-Nazi anlayışının prototipi" olarak lanse etmektedir. Nitekim Hitler Dönemi öncesinde de Yahudi kutsal kitabının yakıldığı, Yahudilerin düşman-öteki olarak toplumdaki olumsuzlukların sebebi gösterildiği belirtiliyor. Avrupa'nın "yeni normal" hâline geldiği ve merkezi partilerin de aşırı sağ-sol tutumlara yöneldiği bir ortamda Avrupa'daki Müslümanların hemen her tür probleminin karşıtlık, zemininde ele alındığı ve sosyo-ekonomik problemlerin bile islamîleştirildiğini söylemek gerekir.

Şu hâlde Müslümanlar, tastamam asimile olmayıp "kendileri olarak Müslüman" kaldıkları sürece de "Avrupalının ötekisi" olarak kalacaklardır. Nitekim 11 Eylül sonrası, paradigmal anlamda bir kırılmanın ve bu nefretin/düşmanlığın -tabir yerinde ise- adeta zincirlerinden boşandığı bir dönem olmuş; okul, iş yeri, cami, toplu taşıma araçları ve sokakta Müslümanlara yönelik fiziki saldırılarda görülen düşmanlık hâlini almış ve Müslümanlar "kabul edilmeyen öteki" konumuna ge(tiri)lmıştır (Koning, 2016, s. 170-189).

11 Hollandalı liberal Yahudilerin lideri Abraham Soetendorp ve Hollanda İşçi Partisi eski başkanı Job Cohen ile ABD'li akademisyen Anne Norton, 2012 yılındaki *On the Muslim Question* adlı eserinde, "Yahudi sorununun yerini bugün Müslüman sorunu"nun aldığını yazmıştır (Norton, 2012, s. 35).

12 Bu açıklama için bkz. *De Volkskrant*, 08.08.07.

13 Onun bu yöndeki sözlerine dair bkz. Hıdır, 2012, s. 81-102.

14 Orijinal ismi *De eeuwige terugkeer van het fascisme* olan bu kitabın ana temasına dair bir değerlendirme için bkz. Riemen (2018)

İslam-Müslümanlara Yaklaşımda Revizyonist-Liberal Bakış

Liberal-revizyonist temelli Avrupa İslamı tartışmalarını anlamak için materyalist felsefedeki indirgemecilik başta olmak üzere, klasik oryantalist İslam kaynaklarına yönelik uyguladığı özellikle revizyonist ve septik yöntemleri ve bunun sonucu ortaya konan İslam'ın kökeni teorisini bilmek gerekir. Ernst Renan'ın *İslam'ın kökeni*, Hz. Peygamber'in "İslam'ın kurucusu" olduğu gibi Orta Çağ'dan bu yana İslam, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında kullanılagelen kalıp yargıları da içeren bu anlayış, Günter Lüling-Christian Lützenberg-Alfonso Mingana-J. Wansbrough gibi revizyonistlerce daha ziyade Kur'an'a, Alois Sprenger-Ignaz Goldziher-Henri Lammens-Joseph Schacht-G. H. A. Juynboll-David Cook gibi yine revizyonist-septik oryantalistlerce de hadis-lere/sîrete uygulanmış, teoriler üretilmiştir. İslam'ın Yahudi-Hristiyan kökeni teorisini de gündeme getiren bu iddialara göre Kur'an, "Arami İncil geleneği"ne yaslanan bir arka plana, Hz. Peygamber'in hayatı (sünnet-sîret) da yorumlara, kurgulara ve seçmeci-selektif okumalara dayalı olarak oluşturulmuştur. Hatta özellikle Alman revizyonist ekol içerisinde Hz. Peygamber'in aslında mitolojik bir şahıs olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu yöntem aynı zamanda indirgemecilik ile de paralellik arz eder.¹⁵ Buna göre İslam, vahyi düzleminden soyutlanarak, geçmiş din ve kültürlerden devşirilerek oluşturulmuş bir din olarak takdim edilir. Tabii olarak bunun, Kur'an'ın kaynağının da beşer olduğu sonucunu doğurduğunu belirtmek gerekir.

Burada kısaca arz ettiğimiz ve esasen pek çok detaya sahip İslam ve İslam kaynaklarına dair revizyonist-septik, oryantalistik teorilerin ve iddiaların, bugün "Avrupa İslamı" oluşturulmasına yönelik çabaların arka planını oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Esasen en son Fransa Cumhurbaşkanı E. Macron'un -Fransa özelinde- "aydınlatılmış İslam"ı oluşturmaya dair açıklamalarının da böyle bir oryantalistik

15 Bu yöntemle Hz. Peygamber'e bakışa dair bkz. Hıdır (2012, ss. 593-625).

arka plana yaslandığını söyleyebiliriz.¹⁶ Dolayısıyla bu revizyonist-septik temele dayanan bu oryantalistik arka planı bilmek, ilgili tartışmaları anlamak bakımından öneme haizdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Batı'da bugün tartışılan İslam ve Müslümanlarla ilgili hemen pek çok konu bu arka plandan bağımsız değildir.

Avrupa İslam'ı Yaklaşımı-Projesi

“Avrupa İslamı” Nosyonunun-Projesinin Kısa Tarihi

Uzun yıllara dayanan oryantalistik arka planı bir yana, “Avrupa İslamı” terimi ilk kez 1988’de Birmingham’da İsveçli Carl E. Olivestam tarafından düzenlenen bir sempozyumda dile getirilmiş; yine ilk defa *Kyrkor och alternativa rörelser (Churches and alternative Movements)* adlı İsveççe bir el kitabında yayımlanmıştır. Terimi bugün bilinen anlamıyla ilk kullanan ve adeta ismiyle anılanlardan biri, 1992’de yayımladığı *Conditions d’un Euro-Islam* adlı ilklerden olan makalesi ve ilgili diğer çalışmaları ile Bessâm Tıbî’dir. Daha sonra ise konuya dair çalışmalar çoğalmışsa da daha ziyade Bessam Tıbî ve Tarık Ramazan’ın çalışmalarında yer almıştır. Ancak Bessam Tıbî ile Tarık Ramazan’ın konuya dair yaklaşımlarında temel bazı farklılıklar vardır. *To Be a European Muslim* adlı eserinde “Avrupalı bir Müslüman kimliği oluşturma çağrısı” yapan ve “Avrupalı Müslüman” veya “Batılı Müslümanlar” tabirleriyle¹⁷ konuyu İslam değil de Müslüman-Müslümanlık üzerinden ele aldığı görülen¹⁸ Tarık Ramazan terimi daha ziyade Müslümanların Avrupa

16 Macron’un açıklamalarının oryantalistik arka planına dair bkz. Hıdır, (10.10.2020).

17 Tarık Ramazan’ın konuyla doğrudan alakalı kitabının birinin ismi *Avrupalı Müslüman Olmak* adıyla Ayşe Meral tarafından Türkçeye çevrilen (2005) *To Be a European Muslim* kitabıdır. Onun konuyla alakalı bir diğer eseri ise *Western Muslims and the Future of Islam* (2005) kitabıdır. Bu iki kitapta Ramazan, farklılıklarla birlikte temelde aynı perspektifle konuya yaklaşmıştır. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (2009) adlı kitabında ise Ramazan, fıkıh-usûl-i fıkıh konularını makâsıdî bir yaklaşımla ele almış ve Batı’daki Müslümanlar başta olmak üzere Müslümanlara İslamî anlayışta ahlâkî da önceleyen “radikal bir reform-ıslah-tecdid” teklifiyle konuya yaklaşmıştır.

18 Nitekim Tarık Ramazan (2000) bir başka yazısında da terimi İslam değil, Müslüman-Müslümanlık üzerinden ele almıştır.

sosyokültürel hayatına katkı anlamında ele almış; bu meyanda gerekli olan adaptasyonun-dönüşümün de bizatihi (içeriden) Müslümanlarca atılmasını önermiştir.¹⁹ Aslında Tarık Ramazan'ın burada önerdiği şey, kendi kalarak, öz kimliğini muhafaza ederek Avrupa'ya katkı yapmak anlamında bizim "Avrupa'da İslam-Müslümanlar" diye nitelediğimiz husustur. Buna karşılık Bessam Tibî ise terimi İslam üzerinden kavramsallaştırmış; bizatihi İslam'ın özünde bir reformu-değişimi hedeflemiştir. *A Migration Story: From Muslim Immigrants to European Citizens of the Heart?* (The Fletcher Forum of World Affairs, 2007, s. 191-210). ile *Euro-Islam: An Alternative to Islamization and Ethnicity of Fear*²⁰ adlı çalışmasında da vurguladığı üzere "göçmenlikten kalbi olarak Avrupa değerlerine-vatandaşlığına geçmeleri" olarak anlamıştır.²¹

Bessam Tibî ve Avrupa İslamı nosyonunun savunucuları aslında Müslümanları temelde iki kategoride ele alırlar: Avrupa değerlerine tam uyum sağlamış, sekülerleşmiş liberal-revizyonist Müslümanlar ile göçmenlikten kurtulamamış ve kök ülkelerinin dinî-kültürel tutumlarını sürdüren Müslümanlar. Burada esas kriter Müslümanların Avrupa toplumlarına ekonomik, siyasi, hukuki, sosyal katkı yapmaları değil; dinî kültürel-ahlaki değerlerdeki içerden-kalpten dönüşüm-uyum, protestanlaşma-sekülerleşmedir ki Tibî bunu "dinde reform için kültürel modernleşme" olarak niteler (Hashas, 2019, s. 15). Burada Avrupa değerlerine tastamam uyum, Müslümanlar olarak toplumsal görünürlük ve iddialarından mümkün olduğunca arınmış, İslam'ı yaşamayı özel alanlara hapsetmiş, sekülerleşmiş bir Müslüman oluşturma amacıdır. Bu meyanda politik-radikal İslam'ın reddi ve import fetvalar diye de isimlendirilen Müslüman ülkelerden

19 Bu anlamda bkz. Ramazan, Tarık, "From Adaptive to Transformative Reform and European Islam", Mohammed Hashas'a ait *The Idea of European Islam Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity* adlı edisyon içinde.

20 Bu makale Zeyno Baran'a ait *The Other Muslim. Moderate and Secular* adlı edisyon (s. 157-174) içinde yer almıştır.

21 "Avrupa İslam'ı" fikrî-nosyonunun genel çerçevesi için Mohammed Hashas'a ait *The Idea of European Islam Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity* adlı esere (2019) bakılabilir.

olan dinî-kültürel ve siyasi etkiyi sıfırlama da bu hedefler arasındadır (Beck and Wiegers, 2008, s. 98). Avrupa'daki metafizik kopuş ve “din dışılığın dünyanın yeni kültürü” olduğu teziyle dinsiz dindarlık tartışmalarında olduğu gibi, hayata karışmayan -tabir yerindeyse- deistik-pasif *bir Tanrı* anlayışına sahip Müslüman tipolojisi arzulanmaktadır. Zira ünlü Alman filozof Immanuel Kant'ın zamanın ve mekânın sahibinin insan olduğuna dair düşüncesi 19. ve 20. yüzyılda Avrupa'da hâkim olmuştur. Bu aynı zamanda 17. yüzyılda deist hümanizmin 20. yüzyıl Avrupasında ateist-nihilist hümanizme dönüşüdür.²² Protestan-Hristiyan papazlar arasında *Olmayan Tanrı'ya İnanmak* ismiyle kitaplar²³ yazıldığı gibi Müslüman imamların da adeta deist-ateist/dinsiz dindar/İslamsız Müslüman olmaları arzulanmaktadır. Bu meyanda Avrupa İslam'ı tartışmalarında seküler-laik-hümanistlerin mi yoksa Yahudi-Hristiyanlar grupların mı öne çıktığı sorusu da ayrıca araştırılması gereken anlamlı bir sorudur.

Zira Batı'da, Avrupa kültürü ile asla uyuşmayan, Avrupa anlatısının (narrative) dışından gelen öteki-başka bir kültürün temsilcileri, kabul edilmeyen öteki olarak görülen Müslümanların kendi kimliklerini tehdit ettiğini, hatta gelecekte kendilerini kolonize edeceklerini, bunu da legal kılıflarla yaptıkları belirgin bir algıdır. İslam korkusuna/karşıtlığına dayanan bu algının bir yansıması, “Araplaşmış/Müslümanlaşmış Avrupa” anlamında tedavüle sokulan *eurabia* terimidir. Zira *eurabia*, Avrupa'daki düşük doğum oranları karşısında Müslüman toplumlar ve Arap ülkelerinden gelen ve giderek artan göçler yüzünden birkaç kuşak sonra göçmenlerin çoğunluk haline geleceği endişesini ve Avrupa'nın radikal İslam tarafından kuşatılacağı korkusunu ifade için tedavüle sokulan nevezuhur, zenofobik-islamofobik ve göçmenfobik

22 “Deist hümanizm”, her ne kadar peygamberi devreden çıkarmış bir aklı öne çıkarsa da “Tanrı insanı yaratırken ona akıl vermiştir ve bu akıl onların belli düzen içinde yaşamasına imkân sağlayacaktır” gibi belli ilkelere de sahiptir. Ancak “ateist hümanizm” Tanrı'yı da devreden çıkarıp yaratıcısı ile irtibatsız bir aklı mutlaklaştırmıştır.

23 “Ateist papaz” diye bilinen Hollandalı Liberal Protestan-Kalvinist papaz Klaas Hendrikse'in *Geloven in God die niet bestaat* (*Olmayan Tanrı'ya İnanmak*) adlı, yayımlandığında hayli tartışılan kitabı böyledir.

bir ifadedir. Böyle bir korkunun yaygınlaşıp pekişmesinde, tedirgin kamuoyunun desteğini kazanmak için *eurabia*'nın bir korku tekniği olarak aşırı sağ siyasal partiler ve merkez partiler içerisindeki ırkçı tutumlara sahip bazı siyasilerce kullanılması da etkili olmaktadır (Moreno, 2010, s. 74).²⁴ Ayrıca “çok kültürlülük bitti” açıklamaları da bu meyanda yorumlanabilir (Hıdır, 2012, s. 81).

Son dönemde ise Fransa İslamı nosyonunun da destekleyicisi olan Fas asıllı Tareq Oubrou, özelde Fransa İslamı genelde de Avrupa İslamının savunucuları arasındadır. Bu meyanda öne çıkan bir diğer imam-dini figür de Abdenmour Bidar'dır. 2015'teki Charlie Hebdo saldırısı sonrası yazdığı “Open Letter to the Muslim World” adlı makalesiyle dikkat çekmiştir. Her ikisi de meseleyi Macron'un projesi çerçevesinde ve Bessam Tıbî gibi yaklaşır. Bugünlerde Fransa'da somutlaşıp modellenen tartışmalar, Avusturya, Almanya, Belçika ve Hollanda ile devam edecektir.

Avrupa İslamının Fikrî Çerçevesi

Şarkiyatçılar ve sosyal bilimcilerce buna dair genişçe bir literatür de üretilmiştir. Bu manada, Batı'da İslam ve Müslümanlarla alakalı hemen her önemli tartışmanın, “Avrupa İslamı” projesiyle şu veya bu şekilde bağlantılı olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Sünnet olma, helal kesim, okullarda başörtüsü takma, minare-ezan yasağı,²⁵ Müslümanlardan sadakat (loyaliteit) belgesi istenmesi (Fransa örneği) orta-okullarda çocuklara Hz. Peygamber (s.a.v.) karikatürleri gösterilmesi vb. çifte standartlı olarak da uygulanan tutum-tartışmalar, Avrupa İslamı oluşumundaki somut ve öncü tartışmalar olarak gösterilebilir. Bu meyanda ayrıca homoseksüellik ve Müslümanların homoseksüelliğe bakışı da tartışılıp (imamların) sınava tabi tutulan konular arasındadır.

24 Ayrıca bkz. Mehmet Yüksel, a.g.m., s. 196.

25 İsviçre'deki minare referandumuna dair yasakçı tutum için bkz. Hıdır (2012, s. 11-114).

Burada şuna özellikle işaret etmek gerekir ki İslam'la ve Müslümanlarla ilgili bu tartışmaların en azından bir kısmının Yahudilere ve Hristiyanlara yönelik de yapılması beklenirdi. Ancak öyle olmuyor; İslam-Müslümanlarla ilgili projeler-tartışmalar, genellikle güvenlik-entegrasyon, kültürel asimilasyon bağlamında tartışılıyor. Mesela helal kesim ve erkek çocukların sünnet edilmesi, Yahudiler ve Müslümanlar için özünde teolojik tartışma iken Yahudiler için istisnalar getirilebilmekte; Müslümanlar için ise daha ziyade insan hakları-entegrasyon zemininde sürdürülmektedir. Ayrıca Yahudilerle ve Hristiyanlarla ilgili tartışmalar, ilgili kurumların temsilcileriyle, fenomenolojik-teolojik temelde ele alınıp uygulanmakta hatta teklifler ve içerik bu dinlerin temsilcilerine bırakılmaktadır. Ayrıca özellikle Yahudiliğe ve Hristiyanlığa yönelik saldırılarda onların güçlü kurumları devreye girmektedir. Buna karşın Müslümanlarsa güçlü kurumlardan yoksundur.

Avrupa İslamı tartışmalarında öne çıkan bazı temel tartışmalar bulunmaktadır ki konumuzla bağlantısı bakımından aşağıda kısaca bu tartışmalar ele alınacaktır.

Camiler, İmamlar ve Din Eğitimi

Macron'un, "aydınlatılmış İslam" oluşturmaya dair son açıklamalarındaki "Türkiye, Fas ve Cezayir'in imamlarını eğitmesine son vereceğiz" açıklamasında görüldüğü üzere, Avrupa İslamının en önemli tartışmalarından biri, camilere ve özellikle Avrupa'ya imamların dışarıdan getirilmesinin yasaklanıp Avrupa'da imam yetiştirilmesi konusudur. Nitekim Macron'un açıklamaları sonrasında Avrupa Birliği (AB) gündemine de taşınmış; AB Konseyi Başkanı Charles Michel, Avrupa'daki imamların eğitimi için İmam Eğitimi için Avrupa Enstitüsü kurma çağrısı²⁶ yapmıştır. Ne var ki Avrupa'daki camilerde görev yapacak *home grown* imamlarla ilgili tartışmaların tarihi yeni olmayıp Müslümanların entegrasyonu ile ilgili en hararetli konuların başında gelmektedir. Nitekim Almanya, Fransa, Hollanda, Avusturya, Belçika gibi ülkelerde

26 Bu çağrıya dair bir analiz için bkz. Hellyer (2020)

bu yönde adımlar atılmış; imamları yetiştirecek eğitim kurumları, atamasını yapacak temsil kurumları kurulmuştur.²⁷

Bu kurumların yönlendirmesiyle veya koordinasyonu ile “imam eğitimi kurumları” açılmış; ancak içerik müdahaleleri ve başlarına getirilen Müslüman kurumların güvenmediği ehliyetli kimseler veya Hristiyan ve hümanist üniversiteler bünyesinde açılmaları sebebiyle pek başarılı olamamıştır. Bu konuda yapılması gereken bu eğitimin Müslüman kurumların inisiyatifine bırakarak desteklemektir ki imam eğitimi ve camilerin kontrolü “Avrupa İslamı” oluşturma için en önemli adımı olduğu düşünüldüğü için buna da müsaade edilmemektedir. Ayrıca Müslüman din adamlarının (imam, din dersi öğretmenleri, manevi rehberler vb.) eğitiminin, Protestanlık ve Katolik eğitimi veren üniversitelerde onların eğitim kodu (*domein*) altında yapılması da dayatılmaktadır.

Camiler ve Avrupa İslamı söz konusu olduğunda, son yıllarda açılan veya açılma teşebbüsü olan, liberaller ve eşcinsellerce açılan-teşebbüs edilen camiler ile son dönemde özellikle Fransa'daki cami kapatmaları konusuna da işaret etmek yerinde olur ki bütün bunlar ayrıca ele alınması gereken bir konudur. _

Avrupa-Batı Normlarına ve Değerlerine Bağlılık

Avrupa İslamı tartışmasında önemli tartışmalardan biri, Avrupa değerlerine bağlılık tartışmasıdır. Esasen bu konu daha ziyade “normlar-değerler” başlığıyla tartışılmalı da bizi burada normlardan ziyade, Avrupa İslamını *kültüralist* yaklaşımla öne çıkaranların tartışmalarında öne sürdüğü gibi değerler yönü ilgilendirir. Buna göre Avrupa'da Müslümanlar açısından normdan/hukuktan değerlere evrilme, değerlerle test etme öne çıkmakta; Müslümanlardan bu değerlere tam bağlılık istenmektedir (Beck and Wiegers, 2008, s. 58). Bu yönüyle *Milletlerin*

27 Almanya'nın Frankfurt, Osnabrück, Münster, Erlangen, Tübingen vb. bazı şehir-üniversitelerde açılan “İslam ilahiyatı-teolojisi” bölümleri ile Hollanda'da bu maksatla açılan ve 2 yıl önce durdurulan InHollanda İslam ilahiyatı bölümü buna örnek verilebilir. Temsil kurumları olarak ise, işlevsellikleri bir yana, Hollanda'daki “CMO”, Belçika'daki “Executive”, Avusturya'daki “İGGÖ” gibi Müslümanları temsil kurulları buna örnek verilebilir.

Hukuku adlı kitabında Amerikalı siyaset felsefecisi John Rawls'ın bir insanın ne kadar hakka sahip olacağı hangi ülkede (din-kültür) yaşadığına bağlıdır mealindeki sözünden mülhem, Müslümanların hakları-değerleri de geldikleri ülke, din ve kültürle ilişkilendirilmektedir. Hâlbuki değerler, topluma, kültüre ve coğrafyaya göre değişen, hatta aynı tarihte, kültürde ve coğrafyada yaşayan muhtelif etnik, sekte, ideolojik arka plana sahip kişilerde ve gruplarda bile farklılık arz edebilen rölativite içermektedir.

Esasen yukarıda söz ettiğimiz kültürel ırkçılık ve kültüralist yaklaşımın önemli karakteri, hâkim toplumun normlarının ve değerlerinin temel alınarak o toplumda yaşayan dinî ve kültürel azınlıkların bu hâkim normlara ve değerlere birebir uymasının beklenmesidir. Bu itibarla bu ırkçılık türünde kültür, değerler belirgin olarak öne çık(arıl)makta, bu normların ve değerlerin topluma kabulde temel ölçü olduğu, hâkim kültürün, normun ve değerlerin taşıyıcılarının üstün olduğu ima edilmektedir. Genel ırkçılık eğilimini özünde taşımakla beraber, daha ziyade kültürel hiyerarşi oluşturularak hakim kültürün ayırıcı vasıflara sahip olarak üstün olduğu ve bu yönüyle kültürel asimilasyoncu tutum olarak karşımıza çıkan olgunun, Batı ülkelerinde son dönemlerde sürekli gündeme getirilen *asimilasyona eğilimli entegrasyon* politikalarının zeminini teşkil ettiği söylenebilir.

Din, Fikir ve İfade Özgürlüğü

Avrupa İslamı tartışmalarında önemli konulardan biri de Müslümanlarla ilgili veya onların aleyhine olan hemen her tartışmada gündeme getirilen “fikir özgürlüğü”nün nasıl ele alınacağıdır. Zira fikir özgürlüğü konusu son yıllarda Batı'da Müslümanlar özelinde istismar edilen, sınırsız olarak anlaşılan, çifte standartlı tutumlarla kendisine sığınılan ve aslında “dinden özgürlük” olarak da gündeme getirilen en önemli kavramlardan biri olmuştur. Hollandalı İslam karşıtı-ırkçı partinin adının Özgürlükler Partisi (PVV) olduğunu belirtmek gerekir. Bu tür aşırı sağcı-solcu partiler, gruplar ve şahıslar, İslam'ın ve Müslümanların kutsallarına yönelik her türlü hakareti fikir ve ifade özgürlüğü adına

yapmaktadır. Bu itibarla Batı'daki Müslümanlar açısından bu özgürlük tartışması, meydan okumaları barındırsa da temel değerlerini mutlak özgürlüğe feda etmeden bunlarla yüzleşebilmek ve makul çözümler ve yol haritaları üretmek gerekir. Fikir özgürlüğü ile bağlantılı olarak düşünülmesi gereken bir diğer kavram da “din ve vicdan özgürlüğü”dür. Ancak bu kavram Avrupa'da, Müslümanlarla ilgili tartışmalarda daha ziyade ifade özgürlüğü içinde değerlendirilir. Bu meyanda dinlerin kutsal değerlerine yönelik hakaret suç olmaktan çıkarılmış olan ve Yahudiler ve Hristiyanlar gibi güçlü kurumlara da sahip olmayan Batı Avrupa ülkelerindeki Müslümanların kutsallarına yönelik neredeyse her türlü hakaret-saldırı rahatlıkla ortaya konabilmektedir. Dolayısıyla da Yahudiler ve Hristiyanlarla alakalı dile getirilen din ve fikir özgürlüğü, Müslümanlar hakkında adeta çoğunlukla bilinçli cehalet ve çifte standartlı tutumlarla aynı anlamı ifade etmemektedir. Diğer taraftan ifade özgürlüğü kullanımı İslam'a ve Müslümanlara yönelik sınırsız/mutlak-sorumsuz kullanılırken, güçlü kurumlara sahip Yahudilere ve Hristiyanlara yönelik ise sorumlu-sınırlı ve saygı sınırlarını çok zorlamaksızın kullanılmaktadır.

İfade ve din özgürlüğü bağlamında vurgulanması gereken bir yön de bir din ile o dinin mensuplara yönelik saldırının aynı görülmemesidir. Buna göre dinlerin kutsalına sövmenin kanunen suç olmaktan çıktığı özellikle Batı Avrupa ülkeleri için durum böyledir.²⁸ Buna karşılık din mensuplarına saldırı ise suç teşkil etmektedir. Nitekim 2008 yılında Geert Wilders'in Kur'an'ı Hitler'in *Kavgam* kitabına benzetip “faşist bir kitap” olarak nitelemesi üzerine olan hukuki tartışmalarda Hollanda'daki çoğunluk hukukçular bunun suç teşkil etmediğini söylemişlerdir. Müslümanlarca açılan davada da mahkemenin beraat kararı verdiği bilinmektedir (Hıdır, 2012, s. 92-93, 133).

28 Burada genelleme yapmamak ve ilgili ülkelerin durumunu tek tek ele almak da gerekir. Ayrıca “dini inanca saygı ve provokasyon” sebebiyle inanç ve kurumlarına hakareti suç sayan ülkelerin sayısı da hiç az değildir.

Fikir ve ifade özgürlüğü tartışmalarında Avrupa'da değer verilen şeyler, kutsallar hakkında Müslümanların -veya diğer din mensuplarının- hoşuna gitmeyen, rahatsız eden, üzen, inciten konular hakkında da ifadeler ortaya konması tartışmasıdır. Burada “Düşünebilmek için başkalarını incitebilecek olmayı göze almak zorundayız” mottosuyla hareket edilerek²⁹ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 10. Maddesi 2. fıkrasına AİHM'nin yaptığı “düşünce ve ifade özgürlüğünün sadece toplumda beğenilen, kabul gören, zararsız veya kayıtsızlık içeren bilgiler veya fikirler için değil, kırııcı, şok edici veya rahatsız edici olanlar için geçerli sayılması, bunun demokratik bir toplumun olmazsa olmaz unsurlarından çok seslilik ve hoşgörünün gereği olduğu” mealindeki yoruma atıf yapılmaktadır. Ancak AİHM'nin bu yorumunda da çifte standart olduğu ve kışkırtıcı düşünceler içine sadece İslam düşmanlığını dâhil ettiği de görülmektedir.

Avrupa İslamının (Temel) Amacı

Avrupa genelinde ve belki de Batı'da bir üst kavram olarak geliştirilen Avrupa İslamı projesinin ülkelere göre alt versiyonları olduğunu girişte söylemiştik. İlgili ülkelerin yerel şartlarına bağlı bazı farklar olsa da bu durum meselenin özünü değiştirmemekte; Müslümanların İslamî kimlikleriyle çelişse bile Avrupa normlarını ve değerlerini içselleştirmeleri beklentisi şeklindeki temel paradigmlar hemen her versiyonda aynı kalmaktadır. Bu ise esasen kamusal alanda görünürlüğü en aza inmiş, hayata dair temel iddialarından mümkün olduğunca arınmış ve Avrupa'nın seküler toplum yapısına uygun hâle getirilmiş, “görünür olmayan” bir İslam anlayışını ifade etmektedir. Buna göre Müslümanlar, etkin bireyler olarak kimliğine sahip çıkan “özne”ler değil, “hibrid” kimlikli veya Avrupa değerlerine tam bağlı nesneler olarak kodlanmakta; bu dinî inancı terk etmeleri veya sadece vicdanlarına hapsedmeleri hâlinde kendileri gibi “medenileşip terakki edecekleri” telkininde bulunmaktadır.

29 Özgürlüğün incitmeyi de içerdği tartışmasına dair bkz. Coppens (2020).

İslam için ise yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, “Yahudiliğin-Hristiyanlığın kötü bir taklidi”, “tüm dinler anlamsızdır; ama en anlamsız ve ilkel olanı İslam’dır” gibi söylemler de öne çıkarılıyor. Burada da aslında kültürel ırkçı, ben-merkezci ve belki de öjenik bir bakışla merkeze alınan Avrupa normlarına ve değerlerine İslam’ın ve Müslümanların uydurulmaya çalışılması, modern, “ıslah edilmiş”, “ehlileştirilmiş” ve dolayısıyla Avrupa’nın sosyal dokusu içinde arıza çıkarmayacak bir İslam inşa etme çabası belirgin olarak öne çıkmakta; Hristiyanlık gibi dönüştürülerek bağlılarına ahlâki tavsiyeler veren ve gündelik hayata yönelik talepler ortaya koymayan bir din hâinden çıkarılması hedeflenmektedir. Dolayısıyla son tahlilde dinden-kiliseden uzaklaşma anlamında tartışılan dinsiz dindarlık genel tartışmanın bir uzantısı olarak İslamsız İslam anlamında, “liberal-revizyonist” anlayış ve kültüralist yaklaşımla temel dinamikleri dönüştürülmüş bir Avrupa İslamı arzulanmaktadır. Bu ise esasta Avrupa’da İslam’ın zuhurundan itibaren uzun bir literatüre sahip olan dışarıdan algılamayı içeren düşmanlıktan ve karşıtıktan³⁰ farklı olarak, Avrupa’daki Müslümanlar eliyle bizatihi İslam’ın özüne yönelik neo oryantalistik müdahale anlamına gelmektedir.³¹

Avrupa’da İslam-Müslümanlar Yaklaşımı

Avrupa İslamı yaklaşımını farklı açılardan ele aldıktan sonra burada meselenin diğer yönü diyebileceğimiz Avrupa’da İslam-Müslümanlar yaklaşımını ele alacağız. Bunun için de önce Batı’daki başlıca Müslümanlık tezahürlerini ele alacak ardından da içsel ve dışsal bazı problemlere ve meydan okumalara değineceğiz. Tabiatıyla, Batı’da

30 Tarihten günümüze bu algı ve karşıtlığı ortaya koyan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunu Hz. Peygamber özelinde ortaya koyan tarafımıza ait *Batı’da Hz. Muhammed İmaji* (2019) adlı çalışmaya bakılabilir.

31 Nitekim yakın zamanlarda Danimarka Müslüman kadınların evlilik öncesinde eşlerinden mehir, çeyiz vb hediyeler almasının kadın haklarına aykırı olduğu için yasaklayacağına dair bilgiler, İslam’ın özüne müdahale olma anlamında güncel bir örnektir.

Müslümanlar yaklaşımında, “Avrupa’nın İslam’la-Müslümanlarla sınavı” diğeri ise “Müslümanların Avrupa’daki sınavı” olmak üzere başlıca iki sınav alanı bulunmaktadır ki aşağıda bu sınav alanlarına da değinecek şekilde Müslümanların durumunu ele alacağız.

Avrupa’da Müslümanlık Tezahürleri

Tarihin çeşitli devirlerinde Avrupa’nın bazı ülkelerinde yerleşmiş olan Müslümanları ayrı tutarsak, Avrupa’da yaşayan Müslüman göçmenleri, İslam’ı anlama ve yaşama bakımından ana hatlarıyla dört kategoriye ayırabilmek mümkündür. Bu kategorileri aslında farklı açılardan da yapabilmek mümkündür.³²

Birinci grup, sömürge dönemi sonrası Avrupa’ya gelmiş olan Müslümanlardır ki İngiltere, Fransa, Hollanda, Belçika, İtalya, Portekiz gibi daha ziyade sömürgeci geçmişleriyle bilinen ülkelere olan göçmenlerdir. Bu meyanda İngiltere daha ziyade Hint Alt Kıtası’ndan (Pakistan, Hindistan, Bangladeş) ve kısmen de diğer ülkelerden (Kıbrıs, bazı Afrika ve Asya ülkeleri) göçmen almıştır. Fransa, Belçika ve İtalya ise daha çok, kolonileri durumundaki Kuzey Afrika ülkelerinden ve Afrika’dan göçmen kabul etmiştir. Farklı etnik alt gruplara da ayrılan bu göçmenlerin önemli bir kısmı Müslümandır ve bulundukları ülkelerde İslam’ı kendi geleneklerine ve anlayışlarına göre yaşamaya çalışmaktadırlar.

İkinci grup ise 2. Dünya Savaşı’nın ardından özellikle Almanya, Fransa, Hollanda, Belçika, Avusturya gibi ülkelerde oluşan işçi açığını tamamlamak üzere daha ziyade Türkiye, Kuzey Afrika ve Balkan ülkelerinden gelen “Müslüman misafir işçiler”dir. Bunların göçmenlik süreçleri de farklı evrelere ayrılmakla beraber özellikle 1980’li yıllardan itibaren bulundukları ülkelerde kalıcı olma anlayışına evrilmiştir.³³ Ayrıca bunlar arasında da mezhebi, meşrebi ve sekte alt gruplar alabildiğine mevcut olup her bir grup kendine ait unsurlarla varlığını sürdürmeye çalışmaktadır.

32 Bu kategorilere dair bkz. Hıdır (09.04.2016)

33 Avrupa’daki Türklere dair bkz. Hıdır (2012, ss. 2873-2888).

Üçüncü grup ise mültecilerdir. Dinî inançları, politik veya ideolojik görüşleri sebebiyle kök ülkelerde baskı gören pek çok Müslüman muhtelif, Avrupa ülkelerine iltica etmişlerdir. Çoğunlukla eğitim seviyesi yüksek kişilerden oluşan bu gruplar, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde İslam ve Müslümanlar adına farklı seslerin oluşmasına da yol açmıştır. Bu durum aynı zamanda diğer Müslüman göçmenler arasında bazı problemlerin de kaynağı olmuştur.

Bu üç ayrı kategoriye belki Avrupa'da nispeten yeni bir fenomen olan yerli Müslümanları ve mühtedileri de ekleyebiliriz. Sayıları henüz fazla olmamakla beraber, dinî ve sosyokültürel hayatta nispeten etkindirler. Her ne kadar bunları diğer göçmen grupları gibi değerlendirmesek de İslam karşıtı tutumlar bakımından Müslüman göçmenlere yönelik dışlanmışlığa maruz kalsalar da genelde aynı kategoriye tabi tutulmamaktadırlar.

Bütün bu kategoriler göz önüne alındığında aslında Avrupa'da Müslüman göçmenler arasında başlıca üç ayrı Müslümanlık tarzının da öne çıktığını görüyoruz. Buna göre İngiltere'de daha ziyade farklı ekolleriyile “İslam'ın Hint Alt Kıtası yorumu”, Fransa, Belçika, İtalya, İspanya ve kısmen de Hollanda'da “İslam'ın Arap yorumu” ve Almanya, Hollanda, Avusturya gibi ülkelerde ise muhtelif ekollerle “Türkiye-Anadolu Müslümanlık yorumu”nun öne çıktığı görülmektedir. Mühtediler ise yer yer kendilerine has özellikler ortaya koysalar da henüz geleneği oluşturmuş bir İslam anlayışı ortaya koymaktan uzaktırlar. Bununla beraber onlar üzerinde “İslam'ın Arap yorumu”nda daha ziyade belirginleşen “selefî-literal-zahirî-protest” İslam yorumu ile “tasavvufi-irfanî” veya geleneksel-kültürel İslam anlayışının daha ziyade öne çıktığını söylemek mümkündür. Tabiatıyla bütün bu göçmen grupları ve İslam anlayışları, bir yandan çeşitliliği, farklı yorum tarzlarını ifade edip olumluluğu vurgularken, diğer taraftan da İslam korkusunu besleyen bir unsur olarak öne çıkmakta, çıkarılmaktadır. Bununla beraber “İslam'ın Arap yorumu” içinde daha ziyade tebellür ettiğini söylediğimiz “selefî-literal-zahirî” yorum ve buna dair imajlar, İslam korkusunu beslemede çok daha belirgindir. Bu ise yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, belki de yeni

bir ırkçılık türü, kültürel ırkçılık olarak Müslümanların etnik-dinî bir grup-kategori olarak etiketlenmesine³⁴ yol açabilmektedir.

Avrupa'da İslam-Müslümanlar: Fırsatlar ve Meydan Okumalar

İslam dünyanın farklı bölgelerinde farklılaşan bir din olmadığına göre, Batı'daki Müslümanlar, “kendileri” olarak, din ve kimliklerini koruyarak sağlıklı entegrasyonla (partisipasyon) yaşadıkları topluma katkıda bulunarak nasıl hayatlarını sürdürecekler? Bu konuda özellikle ekonomik alandaki gelişmelere rağmen siyasi, sosyal, kültürel ve Avrupa kontekstindeki tarihi, siyasi, dinî, ideolojik, sosyokültürel, demografik ve ekonomik meydan okumalar karşısında İslam'ı nasıl ortaya koydukları-koyacakları önemlidir. “Avrupa'da İslam-Müslümanlar” yaklaşımı özünde, Müslümanların “kendileri” olarak, din ve kimliklerini koruyarak sağlıklı entegrasyonla (partisipasyon) yaşadıkları topluma katkıda bulunmaları demektir. Ne var ki aşağıda bir kısmından söz edeceğimiz reaksiyonerlikleri-edilgenlikleri ve etnik-sekter bölünmüşlükleri vb. içsel ve dışsal bazı sebeplerle, Müslümanların Batı'da doğru bir İslam yorumunu yeterince geliştirebildikleri ve dolayısıyla fırsatları değerlendirip Batı'daki modern-postmodern meydan okumalara³⁵ karşı koyarak doğru bir perspektif geliştirebildikleri söylenemez.

Bu meyanda “İslam dünyanın farklı bölgelerinde farklılaşan bir din olmadığına göre, bu konuda Müslümanlar nasıl bir tutumla hayatlarını sürdürecekler?” sorusu ile “Batı'da Müslümanların diğer insanlarla bir arada yaşamasının Müslümanlarca da kabul edilebilir makul formları var mıdır?” soruları önem arz eder. Bu sorulara verilebilecek cevaplar biraz da Batı'daki Müslümanların içsel problemlerini nasıl çözeceklerine ve dinamik-sürdürülebilir bir Müslümanlık için meydan okumalara nasıl karşı koyacaklarına bağlıdır.

34 Buna dair bkz. Hıdır, (2017, s. 32).

35 İslam-Müslümanlar ve Batı'daki modern meydan okumalara dair bkz. Ramazan (2001).

İçsel Problemler-Meydan Okumalar

Etnik-Sekter Bölünmüşlük-Koordinasyonsuzluk

Avrupa ülkelerinde yaşayan en önemli etnik azınlıklar olan Türklerin ve Arapların kendi içindeki bölünmüşlüğü'nün bir yansıması olarak son yıllarda *Arap İslamı*, *Türk İslamı*, *Şîa İslamı*, *Alevî İslamı*, *Ahmedîyye-Kadıyaniyye İslamı* şeklinde tabirlerle anılan anlayışlarla Müslümanların etnik-sekter bölünmüşlüğü de derinleşmiştir.³⁶ Kök ülkelerdeki bölünmüşlüğü'nün bir uzantısı olarak, *etnik-sekter* pek çok alt versiyonu olan bu bölünmüşlük, Müslümanlarla ilgili fırsatların yeterince kullanılamamasına ve meydan okumalara karşı konulamamasına yol açmaktadır. Almanya, Fransa ve Hollanda gibi Avrupa ülkelerinde oldukça revaçta olan “imam eğitimi” tartışmaları ile İslamî eğitim veren okulların yönetimlerindeki etnik-sekter iç çekişmeler, bunun önemli örneklerindendir.

Tabiatıyla bu durum, eğitim başta olmak üzere geleceğe dair ortak akılla hareket etmeyi, sürdürülebilir kararlar almayı ve geleceğe dönük projeksiyonlar yapmayı zorlaştırmaktadır. Müslümanların dinî eğitim anlamında kalıcı ve başarılı girişimlerini esasen kabullenemeyen Batılı zihinler için ise bu husus, eğitim alanında atılacak adımların manipüle edilmesi adına bulunmaz bir fırsat olmaktadır. Bunun sonucu olarak Müslümanlarca kullanılabilecek en tabii haklar bile yeterince kullanılamamaktadır. Şu hâlde Batı'daki Müslümanların, fırsatları değerlendirmede farklı İslam yorumlarını ve etnik kökenleri dikkate almaları önemi haizdir. Bu meyanda ayrıca içinde bulunulan toplum yapısını (kontekst) da özellikle dikkate alarak adım atmalıdır.

36 Avrupa-Batı'da yaşayan “Arap kökenli Müslümanlar” ile “Arap olmayan Müslümanların (mevalî)” -mesela Türklerin- eğitimle alakalı problemlere bakışları ve bu problemlerin çözümü konusundaki perspektifleri incelemeye değer bir konudur.

Bağlamı İhmal ve Kök Ülkeye Aşırı Bağımlılık: “Göçmenlik” mi “Muhacirlik” mi?”

Türkiye, Fas, Cezayir ve Pakistan gibi Avrupa ülkelerinde azınlık hâlindeki Müslümanların geldikleri kök ülkelere aşırı bağlı kalıp yaşadıkları ülkeyi ihmal etmeleri de Batı'daki Müslümanların önemli sorunlarından. Bu durum, esasen diaspora kültürü konusunda fikir yürütmeyi gerektirir. Zira Batı ülkelerinde İslamî eğitim alanındaki kalıcı adımlar, Müslümanların kendilerini diasporada birer muhacir olarak görebilmeleriyle de yakın irtibatlıdır. Tabiatıyla bu göçmenlikten farklılık arz eder. Zira göçmenlikte eğretilik ve geçicilik ön plandadır. Kök ülke lehinde etkin lobi açısından da önemli olan bu durum, şayet iyi planlanamazsa, bulunulan ülke içerisindeki dominant kültürde asimile olma sonucunu da doğurabilmektedir.³⁷

Aslında bir paradoks gibi gözükse de bulundukları ülkelere iyi entegre olmuş kendi kurumlarını kurmuş olan Müslüman diaspora azınlıkları; dinî, kültürel ve siyasi haklarını daha etkin kullanabilmektedir. Avrupa'da yaşayan Müslümanların gittikçe “göçmen” statüsünden yerleşik vatandaşlar (muhacir) konumuna evrildiği; nitelik olarak da Müslüman nüfusun işçi kalmakla yetinmeyip iş dünyasından politika-ya, üniversiteden müzik ve spora kadar hayatın her alanına yayılmış olduğu bir gerçekse de birebir kök ülkelere göre hareket etme hâli de günümüzde sürmektedir. Bu ise fırsatların ve hakların değerlendirilip meydan okumalara karşı koymada engelleyici bir durum olarak durmaktadır.

Dinî-Entelektüel Liderlik Eksikliği ve Konteksti Tanıyamama

Batı'daki Müslümanların dinî-entelektüel liderlik eksikliğinin yanı sıra yaşadıkları ülkelerin kontekstini bilmedeki yetersizlikleri de Batı'da İslam ve Müslümanlar yaklaşımındaki önemli içsel problemlerdendir. Bu durumun pratik yansımaları Avrupa ülkelerinde hâlihazırda tartışma konusu olan İslam'a ve Müslümanlara dair yukarıda sözünü ettiğimiz tartışmaların pek çoğunda kendini göstermektedir. İmam eğitimi,

³⁷ Bu yönde bkz. Hıdır (2012, ss. 181-82).

eğitimle alakalı müfredat sorunu, eğitimde İslamî kavramların nasıl kullanılacağı, eğitimin Hristiyan-hümanist bir kültürün dominant olduğu bir ortamda nasıl planlanıp pratize edileceği, Müslümanların geleceğine yönelik perspektiflerin nasıl olacağı gibi konular, aslında hep dinî-entelektüel bakış eksikliğiyle ilgilidir. Zira gerek kök ülkelerden gelen din eğitimcileri (imam, din dersi hocaları, entelektüeller), konteksti (dinî-kültürel, siyasi vb.) iyi bilen, temsil gücü yüksek dinî-entelektüel liderlikten -istisnalar bir yana- mahrumdur. Zira *ed-Dîn* anlamında İslam'ın sabiteleri farklı kontekstlere göre değişmezse de İslam'ın pratik hayattaki tezahürleri, o dini anlayıp uygulama biçimi (*et-tedeyyün*) farklılıklar göstermektedir. Ne var ki bu tezahürün Batı'da nasıl yapılacağı ve sınırlarının nasıl tayin edileceği dinî-entelektüel liderlik görevi olacaktır. Bu meyanda konunun dinî ve fıkhi anlamda günümüzde *fıkhu'l-ekalliyyât* (azınlıklar fıkhi), *fıkhu'z-zarûrât* (zarûretler fıkhi), *maslahat-mekâsîd* (maslahatlar-gâyeler) ve *icthad* gibi daha ziyade fıkıh/usul-i fıkıh konuları altında tartışıldığını da belirtmek gerekir.³⁸

Bu itibarla dinî ve entelektüel liderliğin olmazsa olmaz unsurları olarak, iyi bir dinî eğitim (ilmî-bilimsel altyapı), özellikle bulunulan ülke dili ve kültürü ile ana dilin iyi derecede bilinmesi Batı'daki genel geçer teori ve akımlar ile terminolojilere dair arka plan bilgisi gibi durumları zikredebiliriz.

Dışsal Problemler-Meydan Okumalar

Öncelikle şunu ifade edelim ki Batı'nın Müslümanlarla olan sınavı-meydan okuması aslında Müslümanların krizi değil, Batı'nın krizi olup bunun Müslümanlara yönelik dışsal yansımaları ve meydan okumaları söz konusudur. Bu meyanda Avrupa'da Müslümanlar öncesine göre daha fazla Müslüman değildir. Ancak Avrupa öncesine göre çok

38 Bu yöndeki bazı tartışmalar için Tarık Ramazan'ın yukarıda söz konusu ettiğimiz *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* adlı eseri ile *Western Muslims and the Future of Islam* isimli kitabına bakılabilir. Konu ayrıca tarafımızdan da henüz tamamlanmayan *Avrupa İslam'ı Projesi* ve *Avrupa'da İslam ve Müslümanlar* olmak üzere iki ayrı kitapta ele alınmaktadır.

daha fazla içine kapalı, sık, çok daha fazla dışlayıcı (exclusive) tutuma doğru evrilmektedir. Batı'nın bu tutumunun temel bazı tayin edici yönleri bulunmaktadır.

Tahakküm Edici Oryantalistik Bakış

Oryantalistik bakış, Batı'da din eğitiminin Müslümanların dışındaki önemli sorunlarından biridir. 17. yüzyıldaki sömürgecilik döneminde profesyonel anlamda başladığını düşündüğümüz oryantalizmin özellikle 11 Eylül sonrasında paradigmal değişime uğradığı ve neo oryantalizm ve politik oryantalizme evrildiği, hatta spekülative bulunsa da “silahsız haçlı seferleri” olarak da nitelendiği belirtilmelidir.³⁹ Bu meyanda oryantalistik bakış, genelde tüm Müslüman coğrafyaya olduğu gibi, Batı'daki Müslümanlar üzerinde de tahakküm edici yöne sahip olup, yukarıda da ifade edildiği üzere, bilhassa Avrupa İslamı ile ilgili tartışmaların hemen her safhasında bu hissedilmektedir.

Oryantalist mantıkla alakalı olarak Batı'da İslam eğitimi de yakından ilgilendiren önemli problemlerden biri de söylem ve eylemleri sebebiyle kendi kültürleri ve toplumlarca muteber sayılmayan Müslüman aydınların, Batı entelijansiası tarafından gereğinden fazla sahiplenilmesi ve İslamî eğitim müesseselerinin başına genellikle bunların getirilmeye çalışılmasıdır. Tabiatıyla düşüncesinden ötürü dışlanan birine kucak açmak, ona düşünce özgürlüğü sağlamak kınanacak bir tutum değildir. Yanlış olan, bu fikirleri benimsemeyen bir toplumu (Müslümanların geneli) temsil edebileceğini düşünüp bunları Müslümanlara tahakküm edici şekilde dayatmaktır.

39 Oryantalizmi “silahsız haçlı seferleri” olarak değerlendiren bazı görüşler için bkz. Özcan Hıdır, “Silahsız Haçlı Savaşı: Oryantalizm”, *Eski Yeni Dergisi*, Sayı: 4, Ankara 2007, s. 57-68.

İslam Karşıtlığı ve Aşırı Sağ-Solun Yükselişi

Özellikle 11 Eylül hadisesinden sonra alabildiğine yükselen aşırı sağ-sol ile buna paralel olarak “fobi”den, karşıtlığa, karşıtıktan düşmanlığa, düşmanlıktan da ırkçılığa dönen İslam karşıtlığı da Avrupa’da İslam’ın ve Müslümanların en önemli dışsal problemlerinden bir diğerridir. Esasen bu meselenin, tahakküm edici oryantalistik bakışla da yakından ilgili olduğu belirtilmelidir ki tabiatıyla bunun tarihi, teolojik, teopolitik, sosyolojik, demografik, ekonomik, sosyokültürel pek çok sebebi bulunmaktadır.

Günümüzde ise tarihin modern versiyonlarla tekrarlandığı görülmektedir. Özellikle, s. Huntington’un “medeniyetler çatışması” tezinin ardından 11 Eylül hadisesinin meydana gelmesi, ülkelere göre farklılık gösterse de Batı’daki İslam karşıtı söylem ve eylemleri alabildiğine arttırmıştır. Batı’da siyasi ve ekonomik kurumsal güçten yoksun olan Müslümanlar için daha ziyade aşırı sağın dillendirdiği “Müslümanlar sokakta özel kimlikle dolaşsın”, “her Müslüman terörist değildir ama her terörist Müslüman’dır”, “İslam’ın kendisi Batı için tehdittir” söylemlerinin sıkça dillendirilmesine varmış; hatta fiili saldırılara dönüşmüştür.⁴⁰

Tabiatıyla bütün bu İslam karşıtı, ırkçı söylem ve eylemler, Müslümanların haklarını, fırsatlarını kullanmalarına engel olabilen dışsal önemli meydan okuma olarak kodlanabilir. Bu anlamda İslam karşıtlığının Batı’daki Müslümanlar üzerinde, bazı Müslümanların sinerek gettolarına çekilmesine, özel hayata hapsedilmiş bir İslam’ı yaşamalarına veya kimliklerini gizleyip seküler tutumlar ortaya koymalarına, diğer bazılarının (özellikle de gençler) ise radikalleşmesine-selefileşmesine yol açabilmesi gibi negatif addedilecek iki sonucu da görülmektedir.⁴¹ Bu anlamda, DAES’e Avrupa’dan katılımlarda da

40 Aşırı sağ-solun yükselişi ve bunun kültürel ırkçılık ile ilişkisi ve ayrıca dini-ideolojik kökenlerine dair bkz. Hıdır, 2018, s. 15-46; Hıdır, “İslamofobi-İrkçılık-Kültürel İrkçılık İlişkisi”, s. 23-49.

41 Müslümanların tutumlarındaki bu yönde bazı psikolojik değişimlere dair değerlendirmeler için bkz. Noha (2017, s. 200-217).

görüldüğü üzere, Avrupa-Batı'da özellikle Selefî Müslümanlar arasındaki radikalleşme ile aşırı sağ-sol söylem, eylem ve partilerin yükselişi arasında bir korelasyon söz konusudur. Hatta sağlıklı bir entegrasyona engel olan bu protest radikalleşmenin teşvik edildiği de söylenebilir.⁴²

Bu meyanda Fransa Cumhurbaşkanı E. Macron'un son dönemdeki katı laik, jakoben, asimilasyoncu söylemlerinin ötesinde, parlamentodan geçirmeye çalıştığı İslam karşıtı Seperatizm Yasası son tahlilde özellikle Müslüman gençlerin radikalleşmesini arttırma potansiyeli taşıdığı da söylenebilir.

Avrupa-Batı Norm-Değerlerini Kabul Baskısı

Avrupa'da özellikle son yıllarda sıkça kullanılan ve içeriği tam olarak doldurulamamış olan "Avrupa-Batı norm-değerleri" ile esasen çoğunlukla Müslümanların haklarını kullanmalarına engel olma amacı güdülmeye çalışıldığı hissedilmektedir. Yukarıda da ele alınan bu konu "İslam-Müslümanlar Batı norm ve değerlerine uymuyor" söylemi sıkça gündeme getirilerek Müslümanların din eğitimi anlamında yeni taleplerinin önü kesilmektedir. İslam ile çeliştiği açık olan bazı Batı normlarının ve değerlerinin İslam eğitimi sürecinde ne oranda ve nasıl dikkate alınacağı burada önemli bir noktadır. Bundan daha da önemlisi, bu norm ve değerlerin bir kısmının üzerinde ittifak sağlanamadığı halde bir değer olarak ileri sürülebilmesidir. Bu meyanda "homoseksüellere saygı"yı bir değer olarak kabul edip Müslümanlardan buna saygı göstermesini bekleyenler çıkmaktadır.

Batı normları ve değerleri Yahudi ve Hristiyan bir arka plana yaslanırsa bile bugün esasen seküler-hümanist temellidir. Bu meyanda şu vurgulanmalıdır ki Aydınlanma sonrası pozitivist anlayışla Batı'da genel anlamda hız kazanan kutsal olandan uzaklaşma, son yıllarda özellikle Protestanlıkta etkisi daha fazla hissedilen bir fenomendir. Bugün Avrupa ülkelerinde dinden-kiliseden uzaklaşma, ülkeden ülkeye farklılık

42 Bu yönde bir analiz için bkz. Hıdır (07.01.2017).

gösterse de %50'lerden az değildir. Özellikle liberal-protestan anlayış bu açıdan sık sık gündeme de gelmekte; bu mezhebin sonuna dair tezler (The End of the Protestantism)⁴³ ortaya atılmakta, hatta mezhep içerisinde Tanrı'ya inanmayan din adamları çıkabilmektedir.⁴⁴

Bu itibarla normlar ve değerler konusu, Batı'da İslam-Müslüman kimliğinin nasıl oluşturulacağı ve dolayısıyla İslam eğitiminin de nasıl verileceği başta olmak üzere Müslümanlarla ilgili pek çok tartışmada oldukça önemi haiz bir konudur. Zira Batı'da Müslümanlar arasında bu kimlik vurgusu daha da öne çıkmış; bu norm-değerler içerisinde yaşayan bir Müslümanlara İslam'ın esasen bu normlarla ve değerlerle çelişip çelişmediği, çelişiyorsa nerede çeliştiği ve nerede uzlaşabileceği bilgisinin aktarılması önemlidir ki bu konu yukarıda sözünü ettiğimiz Avrupa İslamı tartışmaları ile de yakından alakalıdır. Ne var ki Batı'da İslam'ın ve Müslümanların, Yahudi, Hristiyan ve hümanistlerden ayrı bir kimlik oluşturduğu gerçeğini göz ardı etmemekle birlikte, sadece kimlik vurgusu üzerinden de yürütülmemesi gerektiği belirtilmelidir.

Sonuç

Revizyonist-liberal İslam tartışmaları bağlamında son yıllarda farklı ülkelere ait konuları-versiyonlarıyla alabildiğine tartışılan Avrupa İslamı konusu, özellikle 11 Eylül 2001 hadisesi sonrasında yükseltelen İslam karşıtlığı ve aşırı sağ-sol ile hemen bütün Batı'da siyasi ve teopolitik bir proje olarak da öne çık(arıl)mıştır. İlgili ülkelerin yerel şartlarına bağlı olarak bu İslam projeleri arasında bazı farklar varsa da konunun temel amacı ve paradigmaları değişmemektedir. Bu ise İslam'ın bizatihi kendisinin düşman olarak kodlanıp liberal-revizyonist İslam anlayışının Batı'daki Müslümanlara benimsetilmesidir. Bu meyanda

43 Oxford Üniversitesi Hristiyanlık Tarihi Kürsüsünde öğretim üyesi olan Alister E. McGrath'a ait bu tez, pek çok açıdan tartışılmaya devam edilmektedir.

44 *Geloven in een God die niet Bestaat (Var Olmayan Bir Tanrı'ya İnanmak)* kitabıyla tartışma yaratan Hollandalı "Protestan din adamı" Klaas Hendrikse örnek verilebilir.

kamusal alanda görünürlüğü en aza indirilmiş, hayata yönelik temel iddialarından arındırılmış ve Avrupa'da hâkim olan seküler-hümanist toplum yapısına uygun hale getirilmiş İslam anlayışını ifade etmektedir. Bu meyanda Batı'da İslam ve Müslümanlarla alakalı hemen her önemli tartışmanın, "Avrupa İslamı" projesiyle bir şekilde bağlantılı olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Buna karşın, farklı İslam tezahür-pratikleriyle Batı'da İslam-Müslümanlar yaklaşımı ise, Müslümanların kendi iç dinamik ve perspektifleriyle sağlıklı bir entegrasyon gerçekleştirmeleri, dinî-entelektüel liderlikle "İslam karşıtlığı ve aşırı sağ-solun yükselişi", "normlar ve değerler", "özgürlük" vb. Tartışma ve meydan okumalara doğru sürdürülebilir tarzda karşı koyacak dinî, fikrî, siyasi donanıma sahip olmalarını betimlemektedir.

Tabiatıyla bütün bu tartışmaların –özellikle de Avrupa İslamı projesinin- Avrupa'da yaşayan Müslümanların dinî, fikrî, entelektüel ve tutumlarına da alabildiğine etkisi söz konusudur. Müslümanlar bağlamında özgürlüklerin, bilhassa 11 Eylül sonrasında, asimilasyoncu entegrasyon ve güvenlik eksenli politikaları çerçevesinde ele alındığı göz önüne alınırsa, genellemek doğru değilse de Müslümanlarda ifrat-tefrit düşünce ve tutumlarının geliştiğini söylemek gerekir. Bu ise *duygusal radikallik*, *kurban psikolojisi* veya *gettolaşma* sonucu ile değerlerden vazgeçme, *kimliğini gizleme* (evde/camide başka, iş yerinde kamusal alanda başka) sekülerleşme vb. revizyonist-liberal tutumları ortaya çıkabilmektedir. Müslümanları "kendi" olmaktan çıkaran her iki olgunun da Batı'daki Müslümanların geleceği açısından sağlıklı bir durum olmadığını belirtmek gerekir.

Şu hâlde "Batı'da Müslümanlar" olarak, içsel-dışsal problemleri ve meydan okumaları, bağlamın yanında İslam'ı da iyi bilen dini-entelektüel liderlerle yeni bir gelecek vizyonunun oluşturulması zaruridir. Avrupa İslamı projesinin pilot uygulaması olarak gördüğümüz Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron'un, önce "Seperatizm-İslamcı ayrılıkçılıkla mücadele" olarak tanıttığı ve tepkiler üzerine

“Cumhuriyet değerlerine saygıyı güçlendiren prensipler” olarak değiştirilen yasa tasarısının yakın zamanda meclisten geçmesi ve muhtemelen diğer AB ülkelerine genişleyebilecek olması ise bu zarureti daha da pekiştirmektedir.

Kaynakça

- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Ashgate Publishing.
- Alietti, A. and Padovan, D. (2013). “Religious racism. Islamophobia and Antisemitism in Italian society.” *Religions*, 4, 584-602.
- Etienne, B. ve Wallerstein I. (2007). *İrk, ulus, sınıf: belirsiz kimlikler*. (N. Ökten, Çev.). İstanbul.
- Beck, H. and Wiegers, G. (2008). *Moslims in een westerse samenleving*. Zoetermeer.
- Beck, H. (2002). *İslam in Hoofdpijnen*, Zoetermeer.
- Daniel, N. (2009). *İslam and the West: The Making Of An Image*.
- Coppens, P. and Roeland, J. (2020). “De vrijheid van meningsuiting biedt de mogelijkheid van kwetsen.” *De Volkskrant*, 10 November.
- Danielson, T. J. (2016). *Migration, Nationalism, And The Welfare State*. Doktora tezi, Arizona Üniversitesi.
- Hashas, M. (2019). *The Idea Of European Islam Religion, Ethics, Politics And Perpetual Modernity*, Routledge.
- Hellyer, H. A. (2020). “European Muslims are already European.” *Politico*, Kasım, son erişim: 22. 11.20, <https://www.politico.eu/article/european-muslims-are-already-european/>
- Hendrikse, K. (2007). *Geloven in God die niet bestaat (Olmayan Tanrı'ya İnanmak)*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Hıdır, Ö. (2012). *Avrupa'da Müslüman Olmak*. İstanbul: Hayat.
- Hıdır, Ö. (2019). *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* (3. Baskı). İstanbul: İnsan.
- Hıdır, Ö. (2020). *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (5. Baskı). İstanbul: İnsan.
- Hıdır, Ö. (2020). *Hristiyan Kültürü ve Hadisler* (3. Baskı). İstanbul: İnsan.
- Hıdır, Ö. (2017). “İslamofobi-İrkçılık-Kültürel İrkçılık İlişkisi.” *Ombudsman Akademik*, 4(7), 23-49.

- Hıdır, Ö. (2018). "Avrupa'da 'Aşırı Sağ'ın Dinî-İdeolojik Tarihî Temelleri-Kökenleri." *Muhafazakâr Düşünce*, 14 (53), 15-46.
- Hıdır, Ö. (2012). "Avrupa'daki Türkler: Tarih, Kurumlar, Başarılar, Sorunlar ve Perspektifler." *Yeni Türkiye-Türk Dünyası Özel Sayısı II*, 2873-2888.
- Hıdır, Ö. (2012). "Oryantalistlerin 'Rasyonel/Skeptik' Yöntemi ve Türkiye'deki Sîret Yazıcılığına Etkisi." *Sîret Sempozyumu I: Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, 593-625.
- Hıdır, Ö. (2007). "Silahsız Haçlı Savaşı: Oryantalizm." *EskiYeni Dergisi*, (4), 57-68.
- Hıdır, Ö. (2020). "Macron'un neo-oryantalistik 'Aydınlatılmış İslam' projesi." *Star Açık Görüş*, 10.10.20.
- Hıdır, Ö. (2017). "Avrupa, radikal-extremist selefiliği destekliyor mu?" *Star Açık Görüş*, 07.01.2017.
- Hıdır, Ö. (2016). "Avrupa'da Müslümanlar ve radikalleşme." *Star Açık Görüş*, 09.04.2016.
- Hıdır, Ö. (2012). "Moslims in Nederland na het Moord van Theo van Gogh." *Islam Verwoord in Nederland* adlı yayım aşamasındaki Hollandaca edisyon içinde.
- Koning, M.D.. (2016). "You need to present a counter-message. radicalisation of Dutch Muslims and Anti-Islamophobia initiatives." *Journal of Muslim in Europe*, (5), 170-189.
- Moreno, L. (2010). "Fearing the Future: Islamophobia in Central Europe." *Genocide and Oppossion/TNP*, Autumn.
- Mulder, E. and Milo, T. (2009). *De Omstreden Bronnen van de Islam*. Zoetermeer: Kokbo-
ekencentrum Non-Fictie.
- Mustafa, A., s. (2005). "Islamophobia: meaning, manifestations, causes." In *Islamophobia and Anti-Islamism*. Schenker-Zayyad. (Ed.).
- Noha, s. (2017). "Islamophobia, shame, and the collapse of Muslim identities." *International Journal of Applied Psychoanal Studies*, 14, 200-217.
- Norton, A. *On the Muslim Question*. Princeton: Princeton University Press.
- Ramazan, T. (2005). *Avrupalı Müslüman olmak (To Be a European Muslim)*. (A. Meral, Çev.). İstanbul: Anka.
- Ramazan, T. (2005). *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford.: Oxford University Press.
- Ramazan, T. (2001). *Islam, the West and the challenges of modernity*. Leicestershire: The Islamic Foundaditon.
- Ramazan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramazan, T. (2000). *Who speaks for Europe's Muslims?* mondediplo.com.

- Riemen, R. (2018). "Geert Wilders fascist? De eeuwige terugkeer van het fascisme." <https://hobby-en-overige.info.nl/boeken/64376-geert-wilders-fascist-de-eeuwige-terugkeer-van-het-fascisme.html>, erişim: 21.03.18.
- Sajid, A. (2005). "Islamophobia: A new word for an old fear." *Palestine-Israel Journal*, 12/2-3, 31-32.
- Sajid, A. (1997). "Islamophobia: A new word for an Old Fear. The Runnymede Trust Raporu." *Islamophobia: a challenge for us all*. Londra: Runnymede Trust.
- Tibi, B. Euro-Islam: "An alternative to Islamization and ethnicity of fear." *The Other Muslims, Moderate and Secular* içinde (157-174)
- Tibi, B. (2007). A migration story: from Muslim immigrants to European citizens of the heart? *The Fletcher Forum of World Affairs*, 31, 191-210.



TIMOTHY WINTER

(1960-...)

Timothy Winter (diğer adıyla Abdul Hakim Murad), İngiliz Sufi Müslüman akademisyen

Şeyh Abdul Hakim Murad olarak da bilinen Timothy Winter, 1 Kasım 1960 tarihinde İngiltere’de dünyaya gelmiştir. Son otuz yılda İngiltere’de çok sayıda girişimde aktif olarak yer alan İslam alimi ve akademisyendir. İngiltere’de en etkili Müslüman düşünürlerden birisi olduğu söylenebilir. Abdal Hakim Murad, İngiltere’de doğmuş Oxford ve Cambridge gibi üniversitelerde eğitim almıştır. İslam’a olan ilgisi vesilesiyle ve Arapça öğrenmek üzere Mısır’a gitmiştir. Mısır’da Ezher Üniversitesi’nde eğitim alan Abdal Hakim Murad orada Müslüman olup Arapçayı da öğrenmiştir. Aynı zamanda Türkçeyi ve Farsçayı da öğrenen Abdal Hakim Murad, bugün Avrupa İslam düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.

Kendisi 2003 yılında Cambridge Üniversitesi tarafından Pilkington Öğretim Ödülü’ne layık Kraliyet Aal al-Bayt İslamî Düşünce Enstitüsü tarafından her yıl yayınlanan en etkili 500 Müslüman listesine sürekli

olarak dahil edildi ve 2012 yılında en etkili 50. kişi olarak seçildi.

Abdal Hakim Murad’ın Türkçe’ye çevrilen tek eseri olan *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak* birçok sorgulamayı ihtiva edip güçlü tespitleri haizdir. Çağın küresel trendlerinin bilincinde olmadıkça ve çağın teknoloji ve araçlarıyla uzlaşmış hale gelmedikçe, biz Müslümanlar kaybedenler olmaya devam edeceğiz. Şiddetli bir muhafazakarlığın getirdiği manevi avantajlar, mağlubiyet ve marjinalite tecrübesinin sebep olduğu manevi çöküntüyle çok kolay bozulur. Bugün merkezi İslam ülkelerinde yaşayan Müslümanlar, kısa vadeli siyasi meselelerle sonsuz büyülenmişlik içinde, aynı çöküntüyü yaşamaya devam etmekte gibi gözüküyor. Ki basitçe geçici tezahürler hükmündeki bu meselelerle iştigal, daha büyük eğilimlerin ciddi biçimde göz ardı edilmesi suretinde gerçekleşmektedir. İmam Gazali’nin *İhya’u Ulum el-Din*’in çeşitli bölümleri de dahil olmak üzere

Yaşadığı Yerler: İngiltere, Mısır

Görev Yaptığı Kurumlar: Ezher Üniversitesi, Oxford Üniversitesi, Cambridge Camisi

Önemli Eserleri: Travelling Home: Essays on Islam in Europe, Understanding the Four Madhhabs: Facts About Ijtihad and Taqlid, Postmodern Dünya’da Kibleyi Bulmak

Arapça’dan bir dizi kitap tercüme etti. En son kitabı, bir dizi modern sosyal ve politik tartışmayı ele aldığı Eleventh Contentions (2012) üzerine bir yorumdur. Sünni bir Müslüman olan Abdul Hakim Murad, Cambridge Merkez Camisi’nde düzenli olarak Cuma dualarına öncülük edip Avustralya, Singapur, Malezya, İspanya ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki büyük camilerde vaazlar vermektedir. Makaleleri The Independent, the London Evening Standard, The Daily Telegraph, The Times, The Catholic Herald, Islamica, Zaman, The Times Literary Supplement ve Prospect gibi önemli mecralarda yayımlanmaktadır.

Abdul Hakim Murad, Cambridge Merkez Camisi’ni inşa etmek için on yıl süren projenin arkasındaki ana güç olmuştur. Cami, zamanla ve mekanla olan uyumu ile bağlamsallaştırılmış otantik bir İslamî yapıyı temsil etmektedir. Yüksek derecede

çevre sürdürülebilirliği ile tasarlanan Avrupa’nın ilk eko-camisi olarak bilinmektedir. Ayrıca herkese açık olmak üzere kullanılmak üzere bir kafe ve toplantı odaları içermektedir. Cambridge Camisi, 2009 yılının Nisan ayında açılmış olup Britanya adası içerisinde bulunan camiler için ikonik bir standart bir yapı olarak görülmektedir.

Abdul Hakim Murad’ın İngiltere özelinde Avrupa’daki İslam düşüncesi çerçevesinde önemli bir yere sahiptir. Kendisinin Cambridge Camisi merkezli olarak İngiltere’deki Müslümanlara imamlık yapması bölgedeki İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rehberliğe sahip olduğu söylenebilir. Kendisinin Tasavvufa olan ilgisi ve bu tarz bir yolu benimsemesi 20. Yüzyılın sonunda Avrupa’da Sufi düşüncesinin gelişimine imkan tanımıştır.



Encyclopaedia of Islam (EI)

İslam dünyası ile alakalı çalışmaları
derleyen ansiklopedi

Kuruluş Tarihi: 1913

Bulunduğu Yer: Almanya, ABD, Türkiye

Kurumda Yer Almış Önemli İsimler: C. E. Bosworth, E. van Donzel, Bernard Lewis, Charles Pellat, V. L. Ménage, W. Heinrichs, G. Lecomte

Kurumun Etkisi: İslam dünyasına dair ansiklopedik çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli bir çalışmadır.

İslam Ansiklopedisi (EI), Brill tarafından yayınlanan İslamî çalışmaların akademik disiplin içerisinde ele alan bir ansiklopedidir. İslamî ilimler alanında standart referans çalışması olarak kabul edilir. İlk baskısı 1913-1938 yılları arasında, ikincisi 1954-2005 yılları arasında yayınlanmış olup üçüncü baskısı ise 2007 yılında başlamıştır.

İslam Ansiklopedisi, her dönem ve bölgeden seçkin Müslümanlar, kabileler ve hanedanlar, el sanatları ve bilim, siyasi ve dini kurumlar, çeşitli ülkelerin coğrafyası, etnografyası, büyük şehirlerin tarihi, topografyası hakkında makaleler içermektedir. Coğrafi ve tarihi kapsamı içinde eski Arab-İslam İmparatorluğu, İran İslam ülkeleri, Orta Asya, Hint alt kıtası ve Endonezya, Osmanlı İmparatorluğu ve diğer tüm İslam ülkelerini kapsamaktadır.

İslam Ansiklopedisi'nin üçüncü baskısı, mevcut bursların büyük çeşitliliğini yansıtan yeni makalelerle tamamen yeni bir eserdir. Her yıl hem çevrimiçi hem de basılı olarak yayınlanmaktadır.

Yeni kapsam, yirminci yüzyılda İslam'ın ve tüm dünyadaki Müslüman azınlıkların kapsamlı incelenmesini içermektedir.

İslam Ansiklopedisi, Avrupa'da 19. yüzyılın ikinci yarısında emperyalizm faaliyetlerine paralel olarak artan şarkiyat çalışmalarının sonucudur. Hollanda, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin büyük sömürge devletlerinin sömürüsü altında bulunan Müslüman halklar hakkında enformasyon toplamak ve sömürge görevlilerine bu görevlerini kolaylaştırmaktır. Bu durum Müslümanlar için önem arz eden birçok meselelerin ansiklopediye girmesini engellemiş, Batı dünyasının zihninde öne çıkan hususlar ile birlikte sömürgeyi kolaylaştıracak bilgilerin ansiklopedide yer bulmasına sebep olmuştur.

İslam Ansiklopedisi 19. yüzyıl oryantalistlerinin ortaya koymuş olduğu en önemli ürünlerden biridir. Bu özelliği ansiklopedinin farklı baskılarının basılmasına ve birçok dile çevrilmesine vesile olmuştur.

Amerika'da Müslüman Aktivizmi

Amerikan Müslüman Gruplarının Entelektüel-Siyasal Görünümü

Ahmet Selim Tekelioğlu

Giriş

Meşhur Amerikalı stand-up komedyeni George Carlin, Amerikan siyasi teolojisinin ve toplumsal muhayyilesinin önemli bir unsuru olan *ve sivil din* (Bkz. Bellah, 1967).¹ kavramı etrafında dinî grupların da benimsediği Amerikan rüyası tabirine şu şekilde cevap verir: “E Amerikan Rüyasına ‘rüya’ denmesinin bir sebebi var: Bu hikâyeye inanmak için uyuyor olmanız gerekir.”

Tabii, bu keskin tespiti aklımızda tutmak Amerikan rüyası ve onunla ilişkili olan Amerikan biricikliği (*American exceptionalism*)² kavramı etrafındaki bazı ön kabulleri sorgulamak için önemli. Bununla birlikte, Amerika'daki hayatın bazı Müslümanlar için kendi ülkelerindeki hayattan daha cazip olduğunu ya da daha fazla dinî ve fikrî serbestiyet getirdiğini de not etmek gerekiyor. Amerika'da birçok dinî toplum

1 Bellah bu tezini 11 Eylül gibi gelişmeleri ve İslam'ın rolünü de göz önüne alarak belli ölçüde değiştirmiştir. Bu bağlamda “sivil din” çerçevesindeki tartışmaları Amerikan Müslümanlarının 11 Eylül sonrası tecrübelerini de göz önüne alarak analiz eden bir değerlendirme için bakınız: Moosa (2010).

2 Amerikan tecrübesinde neşet eden her şeyin teleolojik bir üstünlüğü olduğu fikri.

gibi Müslüman toplum da kendi içindeki bütünlük, dinî yorumlardaki muhafazakârlık-liberallik ikilemi, göçmen-yerel doğumlu kuşakların farklı dinamikleri, kültür ve din ayrımı, göçmenlerin geldikleri ülke gündemleriyle ilişkileri gibi dinamikler çerçevesinde kendi içinde ayrışmalara ve tartışmalara sahip. Avrupa'daki Müslüman azınlıklardan farklı olarak, genel nüfusun ancak %1'ini oluşturan fakat medya gündemindeki payı çok daha büyük olan Amerikalı Müslümanlar kendi içinde muazzam bir çeşitlilik sunuyor (Pew Research Center, 2018). Örneğin, tüm İslam karşıtı söylemlerine, kamuya açık bir şekilde ahlâki sorunlarını kabullenen Başkan Trump'ın hem 2020 seçimlerinde hem de öncesinde Müslüman Amerikalılar arasında belli ölçekte destek görmesi (2016, %4; 2020, %14) kimi akademisyenlerce (Chouhoud, 2018) bu kesimin kendi gruplarına dönük negatif algıya sahip olmasıyla açıklanırken, yer yer bu dinamiği parti aidiyetinin bir yansıması ve son dönemde dış politika algılarının etkisiyle açıklayanlar da bulunuyor (Mogahed ve Ikramullah, 2020).

Bu bölümde Amerika'daki Müslüman kurumların ve önde gelen kamu aydınlarının ve dinî liderlerin söylemlerinden hareketle, genel aktivizmin ve entelektüel-siyasi görünümünün hızlı ve geniş perspektiften alınmış bir resmini çizmeye çalışacağım. Bunu yaparken demografik trendlere ve yer yer tarihi gelişmelere referans vereceğimiz için öncelikle demografik resme ve Amerikan İslamının kronolojisine hızlıca bakacağız. Ardından, 11 Eylül sürecinin getirdiği bir dizi gelişme ışığında aktivist-entelektüel grupların ve kamu aydınlarının gündeminde yer alan bazı söylemsel-entelektüel alt konuları inceleyeceğiz. Bunun ardından bir adım geri atarak bahsi geçen bazı grupların tarihi gelişimini ve daha özel söylemlerini ele alacağız. Burada, özellikle 1960'lı yılların ve sonrasının kurumsal profiline biraz daha yakından bakacağız. Bölümün son kısmında kimlik tartışmaları ve *yerlilik algısı* gibi tematik konulara baktıktan sonra kısa bir özetle bu yazıya son vereceğiz.

Demografik Çeşitlilik ve Genelleme Yapmanın Zorluğu

Amerikan Müslümanlarından bahsederken sıklıkla gözden kaçırılan bir nokta 3,45 milyonluk bu nüfus içinde (Pew Research Center'in yukarıda linkini verdiğimiz %1'lik tahminine karşılık gelen sayı. Çoğu toplum lideri 7-8 milyon tahminini benimsiyor) %20'lik siyah Amerikalı Müslüman'ın Amerikan İslamına verdiği özel renktir. Yerlilik kimliğini, doğum yeri kıstasından bağımsız olarak edinen siyah Müslümanlar aşağıda da göreceğimiz gibi siyasi-entelektüel tartışmalarda (kendi içinde farklılık gösterse de) kendine has, göçmen kökenli Amerikalı Müslümanlardan farklılaşan bir ekol oluşturuyorlar. Maalesef, genel tartışmalarda bu grubun yaklaşımları yeterince akis bulmuyor. Bu bağlamda, Amerikan rüyası kapsamında azınlıkların benimsediği ve medya ve siyasetçi söyleminde yer bulan doktor, mühendis ve diğer sosyal kademe basamaklarını hızla tırmanan, ekonomik olarak müreffeh model azınlık sunumuna tezat olarak Amerikalı Müslümanların yaklaşık %30'unun yoksulluk sınırında, ekonomik mücadele veren bireylerden oluştuğu gerçeği sıklıkla göz ardı ediliyor. Tarihin bu noktasında Amerikan dinî yelpazesinde İslam'ın üçlü doğal dinî gelenek (Protestan-Katolik-Musevi) arasına bir dördüncüsü olarak katılıp katılamayacağı da hâlen tartışılıyor.³

Kuzey Amerika'nın coğrafi genişliği tek bir tecrübeden söz etmeyi ve demografik trendleri yakından takip etmeyi zorlaştıran önemli bir faktör. Ülkenin farklı bölgelerindeki demografik, sosyal, siyasi etkenler Müslüman nüfus için kendine has dinamikler geliştiriyor. Örneğin, Detroit ve Los Angeles gibi şehirlerdeki Şîî-Sünnî dinamikleri, güney eyaletlerdeki farklılaşma, şehir merkezlerindeki Müslümanların sosyoekonomik sorunları ve şehir dışındaki nispeten varlıklı kesimlerin

3 Bu argümanın temeli Will Herberg'in ilk baskısı 1955 yılında yapılan *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology* adlı çalışmasında görülmüştür. Bu makalenin ırk politikaları bağlamındaki bir tartışması için Bkz. Jackson (2011). Son yıllarda İslam'ın hızla bir Amerikan dini olduğu argümanı akademik yayınlarda daha fazla yer bulmaya başladı. Örneğin bkz. Hussain (2016).

farklı günlük gerçeklikleri, Müslümanlar içindeki ırkçılıktan, göçmen-Amerika doğumlu Müslüman tartışmalarına ve fıkhi tartışmalara kadar birçok konuda dikkate alınması gereken bir dizi perspektifi beraberinde getiriyor.

Kısa Bir Kronoloji

İslam'ın Amerika kıtasındaki macerası kolonyal dönemde özellikle Batı Afrika ülkelerinden yeni kıtaya getirilen köleleştirilmiş bireylerle başlıyor.-Bazı çalışmalar bu dönemde Amerika'daki köleleştirilmiş bireylerin %30'unun Müslüman olduğunu not etseler de bu konuda bir fikir birliği yok (Bkz. Diouf, 2013 ve Gomez (2008). Öte yandan özellikle 11 Eylül sonrasında köleleştirilmiş Afrikalı Müslümanların, Amerika kıtasındaki tecrübeleri hakkında yapılan birçok çalışmadan bahsetmek mümkün.⁴ Hristiyanlaştırma, ölümler gibi sebeplerle büyük çoğunluğunun İslam'la bağı kopan bu nüfusun ardından 1800'lerde özellikle Osmanlı coğrafyasından ABD'ye daha çok geçici işçi olarak gelen bir nüfus ve bunun 1900'lerdeki iz düşümlerini görüyoruz.⁵ Bu dönemde ABD'nin farklı bölgelerine gelen Arnavut, Arap nüfusla birlikte ABD'deki acımasız ırkçılık ve ekonomik refah arayışı etrafında İslam, dinî oluşumlar etrafında şekillenen siyah proto-İslamîk oluşumlar ve Ahmedî misyonu 1920'lerde öne çıkmaya başlıyor. 1930'lardan itibaren bir yandan Sünnî göçmenlerle olan etkileşimler, diğer yandan ABD dışına seyahatler sonucu Müslümanlaşan siyah Müslüman bireylerin etkisiyle oluşan sünni siyah Müslüman gruplara⁶ bir yandan 1950'lerde hızla büyüyecek olan *Nation of Islam* gibi dinî-politik oluşumlara şahitlik ediyoruz. Bu dönemin Amerikan siyahları için hem Hristiyanlık hem de Amerikalılık ile ilişkilerini gözden geçirdikleri ve alternatif dinî ve siyasi söylemlere daha açık bir dönem olduğunu göz

4 Bkz. #BlackIslamSyllabus (Wheeler).

5 İslam'ın Amerika'daki tarihi macerası için bkz. GhaneaBassiri (2010).

6 Bu oluşumlardan ikisi, *Dar-ul Islam Movement* ve *Islamic Party in North America*'nın arşiv belgeleri ve sözlü tarih mülakatları için bkz. <https://aftermalcolm.com/>

önüne almak gerekiyor. 1940'ların sonu itibariyle ABD'nin dünya sahnesindeki aktif rolü ve Sovyetler Birliği ile çatışması Ortadoğu'daki ülkelere aktarılan bursların artmasına ve kademeli olarak bu ülkelerden ABD'ye gelen öğrenci sayısında artışa yol açıyor. Bu dönemde ve ileride 1950'lerde-1960'larda bölgede yerleşen baskıcı rejimlerle başı dertte olan aktivist İslamî hassasiyetlere sahip orta-üst sınıf öğrencilerin ABD'ye gelmesi ve geriye dönme noktasında rejim baskısıyla karşı karşıya gelmemek için çekimser kalmaları, ABD'deki göçmen Müslüman kurumsallaşmasının temelini oluşturacak bir faktördür. Keza *Nation of Islam* (NOI) içindeki çekişmelerin, Malcolm X'in suikasta uğrayarak şehit olduğu 1965 yılından sonra dahi NOI'nın genişlemesine engel olmadığını not etmek gerekiyor.

1965 yılında Sivil Haklar Hareketi ve ekonomik zaruretlerin bir araya gelmesi neticesinde ABD'deki ırkçı göçmen yasalarının değişmesinin ardından Müslüman ülkelere gelen göçle Müslüman nüfusun hızla artırması bugüne değin devam eden daimî bir göçe yol açacaktır. Aynı şekilde 1975'te NOI kurucusu Elijah Muhammed'in ölümü ardından yerine geçen oğlu Imam Warith Deen Muhammed yüz binlere varan bu kitleyi içeren kurumu İslamî normlara aykırı öğretilerden arıtıp ana-akım sünni bir Müslüman hareket hâline getirerek farklı bir dinî, ırki ve siyasi çizgiye taşır. 1979'daki İran Devrimi ve Tahran elçiliğinin kuşatılması, Amerikan muhayyilesindeki İslam algısına bugün de etki eden bir rol oynar. 1990'larla birlikte camileşme ve kurumsallaşma temelli inkişaf 2001'deki 11 Eylül Saldırıları ardından ciddi risklerle karşı karşıya kalır. Güvenlik odaklı söylem ve politikalar Trump Dönemi'nin popülist ırkçılığına değin göç akımına ket vurmasa da bireysel haklar ve özgürlükler özelinde önemli bir baskı oluşturmaya devam etmiştir.

Yukarıdaki kısa kronoloji birçok kritik faktörü gizliyor. Örneğin bu tarihi serencamın farklı noktalarında fıkhi muhayyile ile hayatın gerçekleri arasında önemli gerilimler gözlemlemek mümkün. Çoğunluğu Müslüman olmayan bir ülkede yerleşmenin fıkhi hükmünden, yiyecek-içecek, ev kredisi, gibi konulara, bundan ABD'deki siyah karşıtı ırkçı söylemlerin Müslümanlar arasındaki ilişkilere tezahürü ve cami

kurumu etrafındaki kültürün kendine has Amerikan özellikleri gibi bir dizi konuyu daha geniş yazıların konusu olmak üzere şimdilik paranteze almamız gerekiyor (Abou El Fadl, 1994).

11 Eylül ve Sonrası: Kriz ve Dönüşüm Süreci

11 Eylül 2001 tarihi, Amerikan psikolojisinde önemli yer tutmaktadır. Aynı şekilde 11 Eylül, Amerikan Müslümanlarının yerelleşme süreçlerinde ve siyasi-aktivist söylemlerin şekillenmesinde noktasında yer yer birbiriyle tenakuz gösteren sonuçlar oluşturmuştur. Bu bölümün amaçları doğrultusunda 11 Eylül'ün Amerikan Müslümanları için anlamına baktığımızda iki temel etkiden bahsetmek mümkündür.

1. Amerikan Müslümanları açısından 11 Eylül; güvenlikçi siyasetlerin, İslamofobinin ve İslam dünyasına dönük saldırgan politikaların artması hasebiyle sıkıntılı bir sürece yol açmıştır. Amerikan Müslüman aktivist gruplar, söylemsel anlamda savunmada kalma ve 11 Eylül'ün etkisini silme süreçlerinde ister istemez “tercih edilen iyi Müslüman profiline” yaklaşma, “kabul görme” gibi süreçlerin içinde olmuşlar,⁷ bireysel ve kurumsal hak ihlalleri artmıştır. İslam hakkındaki dezenformasyonun artması sonucunda ilerleyen yıllarda dava ve tebliğ çalışmaları devamlı bir psikolojik sorunla karşı karşıya kalmıştır. Müslüman ülkelerden gelen göç ve öğrenci akımında belli ölçüde sıkıntılar baş göstermiştir.
2. Bununla birlikte 11 Eylül'ün uzun vadede Amerikan Müslümanları için getirdiği bir dizi olumlu sonuçtan bahsetmek mümkündür. Bunlar, kurumsallaşma ve kurumsal kimliklerin gelişmesi, kendi içine kapanık Müslüman toplumun dışa açılma süreçlerini hızlandırması, tüm dezenformasyona karşın İslam'a duyulan ilginin artarak potansiyel bir fırsata dönüşmesi olarak sıralanabilir. Bu süreçte diğer dinî ve azınlık gruplara geliştirilen ilişkiler, siyasi süreçlere katkı sağlama, toplum içinde geniş perspektifli koalisyonlar

7 11 Eylül'ün etkileri noktasında en etkili çalışmalardan biri için bkz. Mamdani (2002).

oluşturma süreçleri hızlanmış, İslam'ı doğru temsil etme çabası daha aktif bir nüfusla karşı karşıya kalmamıza yol açmıştır.

Bu iki zıt sonuçlar kümesine örnek vermemiz gerekirse, ABD'nin güvenlik ve istihbarat ağının merceğine yerleşen camiler, şemsiye organizasyonlar, öğrenci kulüpleri vb. Müslüman kurumların savunmacı, kendini kanıtlamaya çalışan pozisyonları kabul etmeye başlaması gibi olumsuz sonuçlar yanında aynı kurumların bu baskı altında profesyonelleşme, iç disiplin, geniş Müslüman nüfusun desteğiyle karşılaşma ve kurumsal derinliği yerleştirme gibi olumlu sonuçları tecrübe ettiğini not etmek gerekiyor.

11 Eylül'ün hemen ertesinde Başkan Bush Washington'daki Islamic Center'i ziyaret ederek Müslümanlara dönük kitlesel bir tepkinin doğru olmadığını belirtmesine ve hatta "İslam barış demektir" demesine⁸ rağmen, 11 Eylül'ün ardından birçok cami ve kurum FBI'nın izleme listesine girmiş, yerel polis güçleri içinde bugün de devam eden sorunlu birçok oluşuma gidilmiştir. Antiterörizm üst başlığı altında organize olan bu oluşumlar, 11 Eylül ardından Patriot Act adlı bir yasanın geçmesi ve Amerikan bürokrasisinin en büyük kurumu hâline gelen Homeland Security Bakanlığının kurulmasıyla daha organize bir şekilde çalışmaya başlamışlar ve sonuçta 2. Dünya Savaşı sırasında Japon asıllı Amerikalıların maruz kaldığı kitlesel bazdaki ayrımcılıklar ve hak ihlalleri ölçeğinde olmasa da Amerikan Müslümanları güvenlikçi politikaların odağına yerleşmiştir.

Bu süreçte Islamic Society of North America (ISNA) ve Islamic Circle of North American (ICNA)'dan Council on American Islamic Relations (CAIR) ve Islamic Institute of Islamic Thoguht (IIIT) ve Muslim Public Affairs of Council (MPAC)'e kadar birçok kurum dış bağlantıları, aldıkları bağışlar, çalışanlarının siyasi kimlik ve eğilimleri gibi birçok konuda inceleme altına alınmıştır. Keza, birçok cami projesi bu süreçte yerel belediye meclislerinde sıkıntılarla karşı karşıya kalmaya

8 The White House (2001). Amerikan Başkanları'nın cami ziyaretleri hakkındaki bir derleme için bkz. Begley (2016)

başlamıştır. *İslamofobik* çevrelerin alarmist baskısının da etkisiyle, Suudi Arabistan, Müslüman Kardeşler, Hamas vb. bağlantıları olduğu iddiasıyla birçok kurum ve kişi hakkında incelemeler başlamış bunlardan bir kısmı mahkemelerde varılan anlaşmalarla çözülsün de bir kısmında uzun süren hukuki mücadeleye rağmen mağduriyetlerin önüne geçmek mümkün olmamıştır. Bu bağlamda, 11 Eylül öncesindeki 2000 yılı başkanlık seçimlerinde muhafazakâr sosyal pozisyonları nedeniyle Cumhuriyetçi Parti başkan adayı George W. Bush'a destek veren, siyasi ilişkileri güçlü görünen birçok önde gelen Amerikalı Müslüman şahsiyet; yıllarını uyduruk davalar nedeniyle hapiste geçirmiş, “teröre karşı savaş” adı altında Irak ve Afganistan'ın işgal edilmesi, daha sonra Obama yıllarında devam eden İHA katliamları da siyasi bilinç noktasında Amerikalı Müslümanların reflekslerinin farklılaşmasına yol açmıştır.

Bu vakalardan bugün de Amerikan Müslümanları için kanayan bir yara olarak devam eden ve en fazla mağduriyete yol açan Holy Land Foundation (HLF) vakası olmuştur.⁹ Hamas'la bağlantılı olmak ve Hamas'a yardım etmekle suçlanan HLF'nin beş yöneticisi 15 ila 65 yıl arasında değişen hapis cezalarına çarptırılmış, bu vakaya ismi karıştırılan North American Islamic Trust (NAIT), ISNA ve CAIR ise uzun uğraşlar sonunda hukuki sürecin dışında kalabilmiştir. Bu süreç, bir yandan Amerika'daki Müslüman kurumların dışarıya yaptıkları yardımların sorunsallaşmasına, bir yandansa dış ülkelere resmî ve tüzel yardım alınmasının gittikçe daha sıkıntılı hâle gelmesine yol açmıştır.

Ülke genelinde bu yüzden inşaatları akamete uğrayan birçok cami projesi olmuş, Boston'daki Islamic Society of Boston Cultural Center (ISBCC) örneğinde olduğu gibi birçok kurum, dış bağlantılı olmak ve dışardan finansal destek almakla suçlanarak İslamofobik çevrelerin hedefine oturmuş, yer yer inşaat süreçleri durmuş, yerel mahkemelerdeki davalar için muazzam kaynaklar harcanmak zorunda

9 HLF ve diğer yardım kuruluşları ve dinî organizasyonların terörle mücadele kapsamında hedef alınmaları konusunda Bkz. American Civil Liberties Union (ACLU) (2009) bu vakanın diğer ayrıntıları için bkz. <http://freedomtogive.com/>.

kalmıştır. Benzer bir süreç son olarak New York'taki "Ground Zero" camisi olarak bilinen Park 51/Cordoba Center projesi bağlamındaki tepkilerde de kendini göstermiştir. Bu bağlamda Amerikan Müslümanlarının dış ülkelerle organik bağlantısı olan kurum ve kuruluşlara mesafeli duruşunun temelinde 11 Eylül'ün etkileri olduğu göz önüne alınmalıdır.

Öte yandan, bölümün ilerleyen kısımlarında da dikkat çekeceğimiz üzere, bu sürecin aynı zamanda yerlileşme ve Amerikan İslamı algısının kemikleşmesine olan etkisini dikkatle izlemek gerekiyor. 11 Eylül'ün ardından ISNA, ICNA, MAS, CAIR, MPAC, MLFA gibi kurumlar Amerikalı Müslüman kimliklerini öne çıkarmışlar, düzenledikleri yıllık toplantılarda Amerikan İslamının kendine has özelliklerine dikkat çekmişlerdir.

Bu süreçlerde gerek bu kurumlar arasında gerek kurumların kendi içinde farklı görüşler bulunmakla birlikte yer yer savunmacı bir pozisyonla ülkeye bağlılık ve vatanseverlik gibi noktalara vurgu yapılmış, diğer dinî gruplardan farklı bir bağlılık testi içselleştirilmiştir. Bir önceki bölümde ele aldığımız gibi Amerikalılık tartışması 11 Eylül ardından gelen tepkisel dalgaların etkisiyle şekillenmiş olsa da özünde kronolojik olarak daha eski ve karmaşık bir süreçtir.

Bu başlığı akılda tutarak Amerikan aktivist spektrumunun şekillenmesinde etkili olan 1960'lı yıllara daha yakından bakmadan önce, burada bir kez daha siyah Müslümanların ayrı bir dinamiği yaşadıklarını not etmemiz gerekiyor. Özellikle güvenlik bürokrasisi ile gerilimli bir ilişkiyi NOI döneminden bu yana yaşayan ve ırkçı polislikle baş etmekte tecrübeli olan siyah Müslümanlar için 11 Eylül sonrası yerlilik tartışmalarında siyah Müslümanların sahip olduğu ayrı yerin öne çıktığını, kamusal alandan akademiye kadar birçok alanda bu tecrübenin yeterince temsil edilip edilmediği sorusunun gündeme alındığını gördük. Siyah Müslüman liderlerin bir kısmı, göçmen kökenli kurumları "Amerikalılık"larını yeni keşfetmekle, zaman zaman abartılı bir şekilde öne sürmekle ve bu süreçte siyah Müslüman tecrübesini dirselemekle

suçladılar ve onları temsil süreçlerinde daha hakkaniyetli olmaya davet ettiler.

1960'lar ve Göçmen Kurumsallaşması

1960'lı yıllar bu bölüm için iki açıdan önem taşıyor. Öncelikle Amerika'da bugün etkin olan birçok Müslüman kuruluşun temelleri 1960'lı yıllara ve takip eden iki on yıla gitmektedir. Kurumsal resmin dışında ise Amerika'daki Müslüman nüfusun artış göstermesi, ırk ve göçmenlik politikalarının değişmesi gibi faktörler yanı sıra bir yandan geniş İslam coğrafyasında yaşanan değişimler ve Amerika'nın bu coğrafyayla ilişkileri bağlamında önemli dinamikler bu yıllarda şekillenmeye başlamıştır.

Daha önce ele aldığımız gibi 1900'lü yılların başında ABD'de varlık göstermeye başlayan ve bir derece sürekliliğe ulaşan göçmen Müslüman gruplar olmuş, bunlar yer yer bölgesel camiler ve etnik dernekler aracılığıyla kurumsallaşma göstermişlerdir. Bu organizasyonlardan bir kısmı ulusal düzeyde kurumsallaşma çabasına da girmişlerdir.

Artan Göçmen ve Öğrenci Sayısı

1960'lı yıllar Amerika'da Müslüman sayısının arttığı bir dönem olmuş ve ülkedeki Müslüman nüfusun gelişimine etki etmiştir. Bir yandan Soğuk Savaş'ın etkisiyle Amerikan hükümetinin Ortadoğu ülkelerinden öğrenci çekme girişimleri, bir yandan 1965 geçirilen yeni bir yasayla göçmen kotalarının kaldırılması ve sosyoekonomik düzeydeki değişimler gibi kompleks dinamikler bu tabloya etki etmiştir. Ortadoğu ve Doğu Asya'da kolonyalizmin sona erip popülist milliyetçi hükümetlerin iş başına gelmesi ve bir yandan Amerika'nın global arenadaki profilinin artması sürecinde ABD'deki yabancı öğrencilerin sayısı 1948 yılından 1965 yılına kadar 6 kat katlanarak 2708'den 13664'e yükselmiştir (Ghanea Bassiri, s. 264). İran, Mısır, Pakistan, Türkiye, Lübnan, Suriye, Suudi Arabistan ve Endonezya gibi ülkelere ABD'ye gelen öğrencilerin bir kısmının ülkede kalmaya karar vermesi sürecinde de

kendi ülkelerindeki siyasi dinamikler ve ABD'deki hayat ve iş ortamının sunduğu imkanlar rol oynamıştır. Özellikle 1980'li yıllarda önemi artacak olan bu faktörün bir başka yansıması 1900'lerin erken dönem kurumsallaşmalarının aksine siyasi olarak daha bilinçli, eğitim düzeyi yüksek fakat aynı zamanda henüz ABD'yi daimi ve doğal bir yaşama alanı olarak görmeyen yeni göçmen ve geçici öğrencilerin azınlık olarak yaşadıkları ülkede dinî ortaklıklar etrafında bir araya gelme çabaları olmuştur.

Bu sürecin tarihi süreklilik açısından en önemli sonucu bir yandan yerli ikinci ve üçüncü nesil Müslümanların yetişmesine zemin hazırlaması, bir yandan geniş anlamda İslam dünyası ve Amerikan Müslüman toplumu arasındaki bağların organikleşmesine yol açması olmuştur. Bu erken dönem kurumsallaşma sürecinin kendine has dinamikleri arasında sosyoekonomik mobilizasyon noktasında mesafe kat eden yeni Amerikalı Müslümanların aynı zamanda marjinal bir dinî azınlık durumunda yaşamaya ayak uydurma çabaları olmuştur.

Mısır ve Pakistan'daki siyasal İslam'ın erken örneklerinin kendi ülkelerinde baskı altında olması bu ülkelere gelen aktivist öğrencilerin geri dönüşleri önünde bir engel oluşturmuş, Amerika'da kendilerini kalıcı görmeyen öğrenciler bir yandan içinde bulundukları duruma çözüm yolları aramaya başlamışlardır. Bu süreç, Muslim Students Association (MSA), ICNA, ISNA ve daha sonra Muslim American Society (MAS) adlı şemsiye örgütlerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bugün birçok aktivist kurumda hâlen bu nesil aktif rol oynamakta, yukarıda andığımız tecrüben getirdiği reflekseler bu kurumlarda kendini belli etmektedir.

Amerikan Müslümanlarına Artan İlgi

Bu noktada kısaca kurumsal kronolojiye baktığımızda 1950'lerde ve 1960'larda ABD'nin İslam coğrafyasındaki siyasi angajmanının artmasıyla farklı ülkelerin de Amerikan Müslümanlarına ilgi göstermeye başladığını görmek mümkün. Arap milliyetçiliği ve bunun karşısındaki dinî mobilizasyon ve kimlik temelli çekişmede Cemal Abdunasır

liderliğindeki Mısır'ın ülkedeki İslamî eğitim kurumlarından da faydalanarak örneğin FIA'ya¹⁰ yaklaşması (Ghanea Bassiri, s. 259) ve Suudi Arabistan'ın yabancı öğrenciler ve siyah Müslümanlara yatırım yapma kararı görülebilir. Bu tarih kendi içinde ve farklı organizasyonlarla ilişkiler bağlamında önem taşımaktadır. Öte yandan bazı değerlendirmelerde İhvan ve Cemaat-i İslamî dinamikleri etrafındaki bu dış bağlantı faktörü fazlasıyla öne çıkarılmakta¹¹, kurumsal gelişim yer yer dış bağlantı ve finans faktörüyle açıklanmaya çalışılarak yerel dinamikler ve sorular ihmal edilmektedir. Örneğin Suudi etkisinde olduğu reddedilmeyen ve 1962 yılında kurulduktan sonra Amerikan Müslümanları kadar Avrupa'da da çalışmalar yürüten Muslim World League'nin (MWL) tarihi ve Amerika içindeki etkisi Suudi Arabistan'ın ideolojisini yayan bir kurum olarak görülemeyecek kadar komplekstir. Dönemin dinamikleri içinde siyasi İslam'ın farklı renkleri kadar siyahi Amerikalıların da İslam ve İslamî eğitimle ilişkisini kuran bu kurum hakkındaki değerlendirmelerde dönemsel dinamikleri gözden kaçırmak kritik bir hatadır. Avrupa ve Amerika Müslüman azınlıklarının tarihinde önemli rolü olan Dr. Said Ramadan ve Dr. Muzammil Siddiqi gibi isimlerin MWL ile geçmişte yakın ilişkileri olduğu ve tüm eksilerine rağmen bu kurumun erken dönem kurumsallaşmalarındaki olumlu etkisi gözden kaçırılmamalıdır.

Aşağıda ele alacağımız gibi 11 Eylül sonrasında bu yöndeki değerlendirmelerin yer yer İslamofobiyle de birleşerek arttığını ve esasen Amerikan Müslümanlarının finans ve uluslararası yardım dinamiklerinde önemli rol oynayarak yerlileşme/yerelleşme dinamiğine hız verdiğini görüyoruz. Aynı şekilde Arap Baharı sürecinde özellikle İhvan ekolünden etkilenen Amerikalı Müslüman gruplar ve Ortadoğu'daki

10 1952 yılında daha çok Suriyeli ve Lübnanlı göçmenlerin Amerika'da doğan 2. nesil temsilcileri tarafından kurulan ve 1970'li yıllara kadar farklı şehirlerde yıllık toplantılar düzenleyen Federation of Islamic Associations of the United States and Canada (FIA). FIA'nın kuruluşunda aktif olan Abdallah Igram ve diğer figürler İkinci Dünya Savaşı'nda Amerikan ordusunda savaşmışlardır ve ordusunda görev aldıkları bir ülkede daha fazla hak ve tanınma talebinde bulunan kişiler olarak öne çıkmışlardır.

11 Bu yaklaşım özellikle 1990'lı yılların çalışmalarında daha baskındır. Bir örnek için bkz. Johnson (1991).

farklı rejimlerin etkisinde olan ya da kendilerini buraya konumlandıran din adamları ve onların ABD'deki öğrencileri arasında ciddi gerilimlerin yaşandığını görüyoruz. Burada özellikle Ali Gomaa (Mısır rejimi), Shaykh Abdullah bin Bayyah (Birleşik Arap Emirlikleri), Habib Ali Al-Jifri (Mısır ve BAE rejimleri) gibi isimlerin Amerika doğumlu öğrenci ve takipçilerinin sıklıkla ABD'deki İhvan bağlısı ya da ülkelerindeki demokratik süreçleri destekleyen dindar ve seküler aktivist ve kamu aydını isimlerle özellikle sosyal medya üzerinden ciddi tartışmalara girmektedirler.¹² Aşağıda önce yukarıda andığımız şemsiye kurumlara, ardından ise aktivist-entelektüel hayatta aktif rol oynayan bir dizi diğer kuruma yakından bakıyoruz.

Muslim Students Association (MSA)

Kronolojik gelişime geri döndüğümüzde 1960'ların başında Amerika'daki Müslüman öğrencilerin kurumsallaşma çabalarının başladığını görüyoruz. Bugünden bakıldığında tarihi bir gelişme olan Muslim Students Association of United States and Canada (MSA)'nın ilk olarak 1963 yılında University of Illinois at Urbana Champaign kampüsünde kurulması, ardından hızla diğer üniversite kampüslerinde yeşermesi ve kuruluşunun henüz beşinci yılında 105 üniversite kampüsünde faaliyet göstererek FIA ve MWL ile ilişki kurması dikkate değerdir. Yazarın MSA kurucularıyla yaptığı mülakatlarda bu erken dönem bir yandan Amerika'da İslamî değerleri yaşatma ve bunlara bağlanmayı, bir yandan bu yeni ülkede İslam'ın tanıtılmasını önceleyen Müslümanların iç dinamiklerinde bugün de geçerli olan ailelerin dinî altyapısının korunmasına dönük hizmetler ve amaçlar, ümmet fikri etrafında dönemin siyasi oluşumlarından etkilenme ve Amerika'daki siyahi Müslümanların ve erken dönem göçmenlerin İslamî öğretilerden uzak görülmesinin izlerine işaret etmiştir.

Az sonra ele alacağımız gibi 1982 yılında MSA'ların oluşturduğu taban ISNA'nın oluşmasıyla öğrenci temelli bir oluşumdan büyük bir ulusal

12 Bu tartışmaların Arap Baharı sürecindeki bir kesiti için bkz. Tekelioglu (2016).



Figür 1. Louisiana State University MSA şubesinin MSA National'ın 2013'te düzenlediği Kendini Bağışını Tasarla yarışmasına gönderdiği tasarım. Bu tasarım finale kalsa da ödülü University of Missouri-Kansas City MSA kazanmıştır.

Kaynak: MSA National (2013)

şemsiye organizasyona dönüşmüştür. MSA'lar bugün de Amerika'nın hemen her üniversitesinde aktif öğrenci kulüpleri olmaya devam etmekte, her yıl düzenlenen ISNA konferansına paralel olarak kendi konferansını düzenlemektedir. Birçok aktivist, imam ve cami lideri üniversite hayatlarında MSA'lar içinde aktif olan isimlerden oluşmaktadır. İleride değineceğimiz kimlik ve dinî yorum farklılıkları bugün MSA'ları etkileyen faktörler arasındadır. Keza, 11 Eylül sonrasının dinamikleri ve Müslümanların maruz kaldığı İslamofobi ve güvenlikçi yaklaşımlar da MSA'lardaki dinamiklere etki etmiş, yer yer önemli sorun alanları oluşmuştur. Bugün MSA'lar *siyasi aktivizm* noktasında bir bütün olarak hareket etmekten ziyade daha çok bireysel olarak ön planda yer almakta, fakat örneğin Amerika'nın batı yakasında daha bağlantılı olarak işleyen MSA oluşması örneğin Filistin davası ve *Boycott, Divestment, Sanctions (BDS)* kampanyasında aktif bir rol oynamaktadır.

Şemsiye Organizasyonlar

Amerika'daki göçmen kökenli Müslümanların vücuda getirdiği şemsiye organizasyonların tarihi bize bugünün refleksleri hakkında önemli bilgiler sunuyor. Daha önce vurguladığımız gibi statik bir tarihtense farklı dönüşümlere tanıklık eden yaklaşık 50 yıllık bu tecrübeye rol oynayan Islamic Society of North America (ISNA), Islamic Circle of North America (ICNA), Muslim American Society (MAS), Muslim Alliance in North America (MANA), US Council of Muslim Organizations (USCMO) gibi kurumları ve onların benimsediği söylemsel yaklaşımları aşağıda ele alıyoruz.

Islamic Society of North America (ISNA)

ISNA, MSA'dan tevarüs edilen aktivist genç nesillerin ABD'ye yerleşmesi sürecinde kurulmuştur. Bugüne kadar geçirdiği dönüşüme bakıldığında ISNA, farklı kesimleri bir araya getiren bir şemsiye organizasyonu olma rolünü oynamaya devam etmektedir. Bir dönem FIA'nın üstlendiği temsil rolü de 1990'larla birlikte bir ISNA kurucusunun "gemileri yakmak"¹³ olarak adlandırdığı süreçte Amerika'nın daimî bir yerleşim yeri ve hayatın devam ettirileceği bir mekân hâlinde zihinlerde yerleşmesiyle artan aktivizmle birlikte ISNA'ya geçmiştir. Indiana eyaletinin Plainfield şehrinde büyük bir merkez inşa eden ISNA, formel olarak vücuda gelmesinden önce bilginin İslamîleşmesi gibi çalışmalarla adını duyuran Association of Muslim Social Scientists (AMSS), IIIT gibi kurumların da fikir babalığında erken dönem entellektüel ve kurumsal kapasitenin inkübatörü rolü oynamıştır. Bu süreç içinde ISNA içinde farklı yaklaşım ve fraksiyonların doğduğu, özellikle İslam coğrafyasındaki siyasi krizler ve farklı ülkelerin ISNA aracılığıyla Amerikan Müslümanları içindeki etkilerini ortaya koymaya çalışmalarının ve Amerika'nın özellikle İran Devrimi ve ardından I. Körfez Savaşıyla bölgeyle ilişkilerinin artmasının rol oynadığı akıllarda tutulmalıdır.

13 Mülakat, geçmiş MSA Başkanı ve ISNA Genel Sekreteri, hâlen ISNA Müttevelli Heyet üyesi, Dr. Sayyid Syeed, Washington, D.C., 11 Şubat 2014.

Bu dinamiğin bir yandan Batı'da yaşayan bir dinî azınlığın karşılaştığı fıkhi sorunlar çerçevesinde ISNA içinde alternatif yaklaşımların ve kurumsal cevap üretme çabalarının doğmasına neden olduğu da akıllarda tutulmalıdır. Özellikle artan nüfusla birlikte okullaşma ve camileşme oranının artması 1973 yılında North American Islamic Trust (NAIT) adı altındaki vakfa; camilerin sivil toplum örgütleri olarak kayıtlarının yapılması, inşa masraflarının karşılanması ve yönetim bağlamındaki yönetmeliklerin karşılanması noktasında cevap üreten bir alt şemsiye organizasyonun doğmasına neden olmuştur. 1990'larla birlikte sayıları katlanarak artan camilerin büyük bir kısmı NAIT çerçevesi altında gelişim göstermiştir. Yaklaşık 400 ila 500 caminin şemsiyesi altında faaliyet gösterdiği NAIT bugün de var olmaya devam etmektedir¹⁴ fakat 11 Eylül sonrasında NAIT Vakfı'nın sahipliği noktasında değişiklikler yapılarak NAIT daha destekleyici ve cami projelerine fon sağlayıcı bir kurum hâline dönüştürülmeye çalışılmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen fıkhi sorunlara cevap üretmek üzere MSA içinde dinî komiteler oluşması ardından zaman içinde artan komplikasyonlar ve yerleşme dinamikleri ISNA'nın kurulması ardından bir fıkhi komite oluşmasını elzem kılmış, bu süreçte ISNA içinde Fiqh Council of North America (FCNA) 1986 yılında hayata geçirilmiştir. FCNA şu anda ISNA'nın da bir dönem başkanlığını yapmış olan Dr. Muzammil Siddiqi tarafından yönetilmektedir ve konseyin üyeleri gerekli temsilin sağlanmasını amaçlamaktadır. Raporun ilerleyen bölümlerinde Konseyin karşı karşıya kaldığı sorunlara değinilecektir. FCNA son yıllarda Amerikan vatandaşı¹⁵ olarak yaşam, şeriat ve Amerikan Anayasası, şeriatın gayesi gibi konular yanı sıra Ramazan ve Kurban Bayramlarının tarihlerinin astronomik metotlarla hesaplanması, zekat fonlarından gayrimüslimlerin yararlanıp yararlanamayacağı gibi konularda sorularla

14 Bkz. www.nait.net

15 Bazı anket çalışmalarında Amerika'daki Müslümanların %80'e yakınının formal olarak Amerikan vatandaşı olduğunu göstermektedir. Birinci nesil göçmenler içinde de bu oran %70 olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan bu çalışmaların girişte ele aldığımız gibi sorunlu yanlarının olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. Pew Research Center (2011)

karşılaşmakta ve cevaplar üretmektedir. Dr. Siddiği ve Dr. Jamal Badawi gibi eski ISNA başkanları Konsey'de aldıkları görevler neticesinde iki kurumun bağına da farklı bir şekilde sürdürmeye devam ederlerken, FCNA'nın günümüzün aktif ve anlık fıkhî sorunlarına ivedilikle cevap üretme kapasitesinin sınırlı olması, internet ortamında fetva veren kurumların ve kişiliklerin artması sonucunu da doğurmuştur. Birçok sağlıklı örneğin yanı sıra yer yer Amerika'daki yaşamın kendine has özelliklerini göz önüne almadan yayınlanan bazı fetvalar sorunları da beraberinde getirmeye devam etmektedir. Burada din-siyaset çizgisi kadar kadınların camilerdeki yeri gibi sosyal ve entelektüel hayatı etkileyen faktörler de ön plana çıkmaktadır.

ISNA'nın özellikle 1990'larla birlikte Amerika'da Müslüman olarak yaşamının bir anomali olmaktan çıkarılması ve Amerikalı Müslüman kimliği altından siyasi ve sosyal hak ve sorumlulukların yerine getirilmesi fikrine yaklaşması, bir dönem ülkede oy vermeyi caiz görmeyen geleneksel görüşün zaman içinde zayıflamasına da neden olmuştur. Bu bağlamda her yıl düzenlenen ISNA konferansları on binlerce Müslümanı bir araya getiren toplantılar hâline dönüşmüş, zamanla Amerikan hükümetinin temsilcileri de bu konferanslara katılmaya başlamışlardır. ISNA, 1990'lı yıllarda yaşadığı yönetim ve temsil krizinden kurtulmayı başararak yeni bir organizasyona gitmiş, bu süreçte 11 Eylül sonrasının hükümet ve dinler arası ilişkiler bağlamındaki gereksinimlerini karşılamak amacıyla Washington, DC'de *Office of Interfaith and Community Alliances* adlı bir ofis açmıştır. 2000'li yıllar aynı zamanda ISNA yönetiminde kadınların öne çıktığı bir dönem olmuş, Kanadalı bir mühtedi akademisyen olan Dr. Ingrid Mattson önce başkan yardımcılığına seçilmiş, ardından 2006-2010 yılları arasında ISNA'nın başkanlığını yapmıştır. Aynı şekilde bir başka önde gelen akademisyen olan siyahi entelektüel Dr. Sherman Hakeem Jackson da ISNA'da yönetim görevleri edinmiştir. Son yıllarda ABD'deki ırkçı ayrımcılık gibi konularda genç nesillerin ve siyahi Müslüman Amerikalıların hassasiyetlerine ayak uyduramayan, yer yer *dinler arası diyalog* adı altında Amerikalı Müslümanların çıkarlarına karşı çalışan gruplarla iş birliği

yapmak gibi sorunlu organizasyonlara karışan ISNA içinde MSA kökenli ve bu konularda eski ekolü eleştiren bir grubun yönetime gelme çabası 2017-2018 yıllarında sonuç vermemiştir.

Islamic Circle of North America (ICNA)

ICNA, Amerika'daki Müslüman şemsiye organizasyonlarının en eskileri arasında yer almaktadır. ISNA gibi 1963'te kurulan Muslim Students Association (MSA)'un içinden doğan birçok organizasyondan biri olan ICNA 1968'de çoklukla Güney Asya – Hindistan, Pakistan, Bangladeş gibi ülkelerden gelen ve siyasi aktivizm noktasında Camaat-i İslamî ekolünden beslenmiş öğrencilerin girişimi ile kurulmuştur. Amerika'daki İslamofobik çevreler de ICNA'nın bu yönüne vurgu yapmaya önem vermektedirler. 1965'te Amerika'daki göçmenlik yasasının değişmesiyle Hindistan-Pakistan havzasından gelen ek göçlerle Güney Asyalı Müslüman nüfusunda artış görülmüş, ICNA da bu nüfusun artmasıyla paralel olarak büyümüş ve 1971'de tüzüğünü resmen kayda geçirerek resmileşmiştir.

Bununla birlikte 1980'lerde göçmenlerin Amerika'yı daimî bir yerleşim yeri olarak görmeye başlamaları ardından diğer kurumlar gibi ICNA'nın gerek faaliyetlerinde gerek üye profilinde değişimler görmeye başlamıştır. Yukarıda vurgulanan Güney Asya kimliği bugün de ICNA içinde önem taşısa da ICNA bugün sadece Güney Asyalı göçmen Müslümanların bir organizasyonu olarak görülmemelidir. Özellikle New York, New Jersey, Texas, Illionis, California gibi eyaletlerde önemli bir rol oynayan ICNA, zaman içerisinde Amerikan kamusal hayatına ilişkin görüşleri ve Amerika algısında değişimler göstermiştir.

ICNA, 1990'larla birlikte birçok alt kurum oluşturmuş ve özellikle 11 Eylül Saldırıları sonrasında geçmişe kıyasla siyasi konularda daha aktif bir profil çizmiştir. Son yıllarda özellikle ABD iç politikasında İslamofobik çevrelerin gündeme getirdiği şeriat söylemi bağlamında gelişen şeriat karşıtı kampanyaya bir karşı kampanyayla cevap veren ICNA, bunun için siyasi katılımçılık ve sivil örgütlenme noktasında Amerikan Müslümanlarını teşvik etmektedir. ICNA'nın faaliyetleri

ve kurumsallaşmasında İslam'a davet özel bir yer tutmaktadır. ISNA ve MAS gibi kurumların aksine ICNA; üyelerinin aktif olarak tebliğ çalışmalarında bulunmalarını salık vermekte, ICNA üyeleri semt pazarları, fuarlar, kalabalık parklar gibi mekânlarda açtıkları standartlarda İslam hakkında bilgiler vererek Amerikalıları İslam'a davet etmektedirler. WhyIslam.org (Niçin İslam) internet sayfası ve bir telefon hattı da bu çalışmalarda ICNA tarafından aktif olarak kullanılmaktadır. Son yıllarda Amerika'daki Hispanik nüfusun artmasıyla Amerika'nın farklı eyaletlerine dağılmış ICNA şubeleri İspanyolca'yı daha sıklıkla kullanmaya başlamışlar ve örneğin İspanyolca Kur'an çevirilerinin basılmasında öncü rol oynamışlardır. ICNA'nın bir diğer alt kurumsallaşma girişimi insani yardım çalışmalarıdır. ICNA Relief ve Muslims for Humanity-Humanitarian Hands kurumları gerek Amerika içinde gerek İslam dünyasında aktif çalışmalar yürütmektedirler. ICNA Relief, Amerika içindeki aşevleri ve kadın sığınma evleri gibi kurumlar kurarken, deprem ve sel gibi felaketlerle karşılaşan bölgelerde (Amerika içinde New Orleans'ı vuran Katrina tayfunu örneği, dünyada Bangladeş'teki seller, Pakistan'daki depremler vb.) yardım çalışmaları yürütmüş, Kurban Bayramı'nda dünya genelinde kurban kesilmesine yardımcı olmuştur. 2005 yılında faaliyete geçen Humanitarian Hands kurumu ise mikrofinanstan su kuyuları açılmasına kadar birçok alanda ICNA Relief'in çalışmalarını destekleyen bir kurum olarak öne çıkmıştır.

ICNA'nın merkez liderliğiyle beraber birçok şubesi dinelerarası diyalog, sivil aktivizm ve siyasi katılımcılık noktasında bugün ana akım Amerikan siyasi gündemine yakın pozisyonları benimsemişlerdir. ICNA bu bağlamda 2018 yılında ICNA Council for Social Justice bir alt kurumla ırkçılık ve ayrımcılık gibi alanlarda daha aktif olmaya başlamıştır. Bununla birlikte ICNA'nın gerek kurumsal bazda gerek üyelerinin profile bazında diğer bazı organizasyonlara kıyasla daha muhafazakâr bir İslam algısına sahip olduğunu ve asimilasyon konusundaki hassasiyetin ICNA çevrelerinde daha yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

Muslim American Society (MAS)

MAS, 1993 yılında kurulmuş bir organizasyondur. ICNA örneğinde olduğu gibi Amerika'daki Müslümanların sayısının artması ve Amerika'da Müslüman olma algılarının değişmesi sonucu ortaya çıkan MAS, ISNA ve ICNA gibi şemsiye kuruluşlara kıyasla daha küçük bir organizasyon olmasına rağmen belli şehir ve eyaletlerde öne çıkmış, Washington'da da önemli bir yer edinmiştir. MAS'ın ortaya çıkışı genellikle Mısır'daki Müslüman Kardeşler örgütünün öğretilerini takip eden bir grup Müslüman göçmenin bu öğretiler ışığında Amerika'da örgütlenme kararı almalarına dayandırılmaktadır. Bu görüş kısmen doğru olmakla birlikte, açıklanmaya muhtaçtır. MAS'ın da kabul ettiği gibi kurumun ortaya çıkış sürecinde rol oynayan bazı isimlerin Müslüman Kardeşler ile bağının olduğu doğrudur. Bununla birlikte, MAS Amerika'daki diğer Müslüman kuruluşları arasında Amerikalı bir Müslümanlık anlayışının inşa edilmesi fikrini en erken ortaya koyan ve bu bağlamda organize olan bir kurum olması hasebiyle önem taşımaktadır.

İslamofobik çevrelerin sıklıkla gündeme getirdiği Müslüman Kardeşler (ve yer yer Pakistan ve Hindistan, Tunus gibi İslamî hareketlerin yoğun olduğu bölgelerdeki kurumlar) bağlantısı bu yönüyle siyasi ve sosyal aktivizme verilen önem noktasında rol oynamış, bunun dışında bir yapısal bağ oluşmamıştır. Bununla birlikte MAS içinde bir Mısır etkisi olduğu inkar edilmemelidir, özellikle el-Ezher bağlantısı MAS'a mensup camii ve organizasyonlarda sıklıkla görülmektedir. MAS, birçok Amerikalı imamı Ezher'e göndererek eğitim almalarını sağlamış¹⁶, kendi bünyesindeki merkezi olmayan bir eğitim kurumu olan Islamic American University aracılığıyla Ezher eğitimini Amerika'ya taşımayı amaçlamıştır. Öte yandan MAS'ı ICNA ve ISNA'dan ayıran önemli farklılıklar bulunmaktadır. MAS, ISNA kadar Washington merkezli bir kurum olmayıp, kendine bağlı toplumları yerel düzeyde sivil aktivizme önem vermeye çalışmaktadır. ICNA ile temel farkı ise bu kuruma

16 Bu isimler arasında İmam Suhaib Webb, Shaykh Jamaal Diwan ve Diwan'ın eşi Shaykha Musluma Prumul özellikle dikkat çekmekte, bilhassa gençler arasında dikkatle takip edilmektedir.

kıyasla MAS'ın Amerikalı bir Müslümanlık kimliğini güçlü şekilde vurgulamasıdır.

Bu bağlamda MAS'ın teolojik bağlamda muhafazakâr bir kurum olduğunu ve bazı asimilasyoncu kurumlar gibi dinî kimliği ikinci plana atmadığını özellikle göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu bağlamda MAS'ın ayırt edici özelliği, göçmenlik psikolojisinden ziyade Amerika'da bulunmayı sahiplenmeyi ve İslamî değerleri sosyal ve siyasi angajman yoluyla ilerletmeyi tercih etmesinde yatmaktadır. MAS, bu yönüyle, 11 Eylül öncesinde olduğu gibi sonrasında da Amerikalı Müslümanların yerelliğini vurgulamayı tercih etmiş, özellikle ebeveynleri göçmen olsa da Amerika'da doğup büyüyen genç Amerikalı Müslüman nesillerin ancak bu kimliği benimsemeleri hâlinde İslam'ın Amerika'daki geleceğini garanti altına alabileceklerini vurgulamaya özen göstermiştir. Yerel bazda sağlık reformu, göçmenlik tartışmaları ya da mahalle komiteleri gibi alanlarda önem taşıyan bu alan, MAS tarafından Amerikalı Müslümanların toplumsal hayatın yabancı değil, yerli ve İslamî bir unsuru olarak yer edinmelerini sağlayacak bir yol olarak öne çıkarılmaktadır.

Nation of Islam (NOI) Sonrası Siyahi Müslüman Liderlik

NOI'nı 1975 yılında Imam W. D. Mohammed liderliğinde teolojik olarak İslamî bir anlayış kulvarına yerleşmesi süreci, ABD'deki Müslüman tecrübesi için en kritik dönem noktalarından biri olmuştur. Bununla birlikte babası liderliğinde NOI'nı bireylere dayalı bir kurum olması, yer yer sorunlu iş alanlarında hareket etmesi ve kültleşmeye yol açması nedeniyle Imam Mohammed zamanla farklı isimler (*World Community of al-Islam in the West, American Society of Muslims, Mosque Cares*) verdiği oluşumu zamanla bireysel camilerden oluşan daha ademi merkezietçi bir oluşuma dönüştürmüştür. Bu, İmam Mohammed'in 2008 yılındaki ölümü ardından kendi takipçileri arasında farklı oluşumların yol açmasına sebep olmuştur. Keza biraz da bu arka planın etkisiyle MANA, 2004 yılında önde gelen siyahi Müslüman liderler tarafından özellikle siyahi Amerikan Müslümanlarının şehir merkezlerinde

yaşadıkları sorunlara çözüm üretmek ve ulusal alandaki siyahi Müslüman liderlik boşluğunu kapatmak üzere kurulmuştur. MANA'nın liderliği İslam'a NOI/ Imam W.D. Mohammed ekolü dışında giren önde gelen Siraj Wahhaj, Imam Talib Abdur-Rashid, Imam Zaid Shakir gibi isimlerden oluşmuştur.

MANA ilk yıllarında gördüğü ilgiye karşın 2010'lu yılların başından itibaren kaynak ve kapasite eksikliği nedeniyle bir süre pasif bir konumda kalmış ve 2020'de bir yenilenme sürecine girmiştir. Göçmen ya da göçmen kökenli kurumların önceliklerinin ve sosyal adalet, ırkçılık gibi konulardaki tutumlarına daha esaslı bir perspektif getirmeyi ve özellikle okul, inşa projeleri ile şehir merkezlerinde boğucu ekonomik ve sosyal koşullarda yaşayan Müslümanlara hizmet götürmeyi amaçlayan MANA bununla birlikte lider kadrosu ile göçmen kökenli kurumlarla ilişkisini sürdürmektedir.

US Council of Muslim Organizations (USCMO)

Bu alt kısımda ele alacağımız son şemsiye organizasyon, US Council of Muslim Organizations (USCMO) onu aşkın bireysel ve şemsiye organizasyonun bir araya getirdiği ve özellikle siyasi aktivizm, yer yer diplomatik süreçler ve temsil konusunda bir temsilci olması amacıyla 2014 yılında kurulmuştur. USCMO'nun kapasite sorunu benzer şekilde devam etmiş ve organizasyon sıklıkla hedeflerinin gerisinde kalmıştır. Her ne kadar siyahi Müslüman organizasyonlar da kurucu kadroda yer bulsa da USCMO'nun refleksleri daha çok dış politikada İslamî yönetimler ve İslamcı akımların etkisinde olmaya devam etmiştir. Amerikan Kongresine dönük yıllık bir Müslüman Lobi günü düzenleyen USCMO, Amerikalı Müslümanlık söylemini benimseyen bir çizgide kalmaya da devam etmektedir.

Aktivist Kurumlar

Yukarıda ele aldığımız şemsiye kurumlar yanında 1980'lerle birlikte Amerikalı Müslümanların hayata geçirdikleri aktivist kurumlar

siyaset ve medya sahnesinde rol oynamaya başlamışlar, bir yandan da Zareena Grewal gibi isimlerin de ele aldığı gibi Amerikan siyaset ve vatandaşlık söylem ve pratikleriyle etkileşime girerek yer yer ana akım fikirlerin benimsenmesine, yer yer ise bunlara eleştirel yaklaşan bir *counterpublic* oluşmasına neden olmuşlardır (2013). Aşağıda ele alacağımız Muslim Public Affairs Council (MPAC), Council on American-Islamic Relations (CAIR), Muslim Legal Fund of America (MLFA), American Muslims for Palestine (AMP), MPower Change ve Emgage gibi kurumların bu süreçleri anlamakta önemli olacaktır. Bununla birlikte, tahmin edileceği gibi toplumsal söylemleri etkileyen aktörler sadece kurumlarla sınırlı değildir. İnternetin ve sosyal medyanın etkisiyle gazeteci, yazar, kamu aydını ya da emekli bir asker babası¹⁷ gibi kişiler de bu süreçlerde etkili olabilmektedir. Aşağıda kurumsal tecrübelerini incelerken yer yer bu tür isimlere de atıf vereceğiz.

Amerika'daki Müslüman siyasi-entelektüel hayatın daha fazla içinde yer alan ve 11 Eylül öncesi ve sonrasında kamusal tartışmaların şekillenmesine etki eden MPAC, CAIR, MLFA ve AMP gibi kurumlar; bu bölümde referans verdiğimiz Amerikalılık algısı, yerel siyasi hayatla ilişki, Müslüman coğrafyayla olan etkileşimler ve genç nesillerin yerleşmesindeki rolleri nedeniyle özel bir ilgiyi hak ediyor. Bu kurumlar, zamanla Amerikan Müslümanları için farklı gereksinimleri karşılamışlar, yer yer oynadıkları roller de zamanın ihtiyaçlarıyla değişmiştir. Geçmiş Amerika'daki en nevi şahsına münhasır cami topluluklarından biri olan 1952'de kurulmuş Islamic Center of Southern California (ICSC)'ya giden MPAC, 1986 yılında kamu alanında temsil ve genç nesillere medya alanında bilinç aşılama üzere kurulmuş, ICSC'nin modernist olarak adlandırabileceğimiz entelektüel bakış açısını devam ettirmiştir. Dr. Fathi Osman gibi entelektüeller yanında medikal alanla

17 2016 başkanlık seçimleri sürecinde en çok ismi anılan Müslüman, Amerikan ordusunda görev yaparken Irak'ta öldürülen Kara Albay Humayun Khan idi. Khan'ın babası Avukat Khizr Khan 2016 Demokrat Parti Kongresinde Amerikan Anayasası'nı savunan ateşli ve kısa bir konuşma yaparak gündem oturdu. Amerikalı Müslümanlar, Amerikan Ordusu ve vatandaşlık söylemleri hakkındaki önemli bir analiz için bkz. Curtis (2019).

İslamî okumalarını birleştiren Maher Hathout gibi isimlerin etkisini bugün de taşıyan MPAC kendini dış mülahazalardan, “memleket” ta-kıntısından uzak, tam Amerikalı -Müslüman bir grup olarak görüp bu şekilde sunsa da ICSC içindeki zaman zaman Arap milliyetçisi, yer yer Filistin davasına bağlı kesimlerin de etkisiyle dış politika alanında aktif olmaya devam etmiştir. Siyasi elitlerle ilişkileri önceleyen ve “ma-sada bir koltuğunuz yoksa ancak menüde yer bulursunuz” anlayışını benimseyen MPAC, bu seçimleriyle diğer aktivist kurumların eleştiri-sini çekmiştir.

1994 yılında entelektüel geçmişi Filistin davası ve İhvan havzasına da-yanan ABD’de yerleşik bir dizi aktivist CAIR adlı kurumu hayata ge-çirmiş, CAIR zamanla bireysel hakları ve özgürlükleri korumaya ve medya ile ilişkilerde Müslümanların sesi olmaya dönük temel faaliyet alanlarını benimseyen isimlerin farklı şehirlerde kurumsallaşmasıyla şube modeli etrafında en yaygın kurumlardan bir hâline gelmiştir. 11 Eylül, CAIR’ın medya temsil ve hukuki mücadele alanındaki yükünü haliyle artırmış, bu süreçte yeni eyaletlerde CAIR şubeleri oluşmuştur. CAIR, bu cepheyle aktivist-siyasi alanda daha mücadeleci bir platform izlemiş, aynı zamanda bu mücadelesini Amerikan tecrübesinin doğal bir uzantısı ve Amerikan sivil haklar akımının bir temsilcisi olarak sunmaya başlamıştır. Bu minvalde şubeleri arasında pozisyon farkları izlense de CAIR’ın Amerikan Müslümanları için yerlilik ve hak müca-delesi söylemine dayanan vurgusu siyasi hayata katılım, genç nesille-rin aktivist hayata dahil gibi konularda önemli olmuştur (Bilici, 2012). Dış dünyayla ilişkilerde *İslamî* akımlara yakın durmaya devam eden ve yer yer bu sebeple eleştiri alan CAIR içinde de genç neslin daha etkili olmaya başladığını ve ileride farklı global siyasi mülahazalarda farklı-laşmaların görüleceğini beklemek lazım.

MLFA de CAIR gibi hukuki alanda faaliyet gösteren ve Amerikalı Müs-lümanların siyaset, haklar ve hürriyetler gibi konulardaki hassasiyetle-rin şekillendirmektedir. Doğrudan 11 Eylül’ün bir sonucu olan ve saldırı-larının akabinde sivil hukuktan ziyade adli suçlarla karşı karşıya kalan Müslümanlara hukuki destek sağlamak için kurulan MLFA, sıklıkla bu

alandaki faaliyet gösteren diğer kurumlarla ilişki kurmaktadır. Amerikan hak mücadelesi, taban odaklı mobilizasyon ve sendikalaşma ve global direniş söylemleriyle Filistin davası hakkında ABD'deki diasporayı harekete geçirmeyi amaç edinen American Muslims for Palestine (AMP), 2006 yılından bu yana önemli bir aktör olarak bahsi geçen tartışmalara katılmış, özellikle dinî hassasiyeti yüksek olan kesimlerde Filistin davasının ABD'deki yansımaları hakkındaki tartışmalarda önemli rol oynamıştır. Örneğin BDS karşıtı bir İsraili kurumun ABD'de önde gelen Müslüman liderlere dönük başlattığı Muslim Leadership Institute (MLI) programının sorunlarını ve bu programı olumlu bir angajman olarak göstermeye çalışan ve buna karşı çıkan isimleri “masaya oturmaktan kaçan” kişiler olarak gösterme odaklı tartışmalara karşı, AMP, CAIR gibi kurumlarla birlikte önemli bir karşı kampanya yürütmüştür.

2016 ve 2020 seçimlerinde etkili olan Emgage; *Müslümanların siyasi alanda daha fazla temsil bulması, taban mobilizasyonu ve aktivist alanda bir temsil oluşturmak ve yeni nesil siyasetçilerin yetiştirilmesi ve ya da mevcut siyasetçilere para yardımı yapılarak lobi çalışmaları yapmak gibi amaçlarla kurulmuştur. Emgage, özellikle destek verdiği siyasetçilerden, kurdukları ilişkilere kadar birçok konuda mercek altına yatırılmaya devam etmektedir. Örneğin, 2020 seçimlerinde Demokrat Partinin yanında pozisyon alan fakat bu süreçte sahada “iyi Müslüman / kötü Müslüman” dinamiğiyle bazı Müslüman aktivistleri dirseklemeyle ya da “masada olma” ısrarıyla belli prensiplerden taviz vermekle suçlanan, sonuçta USCMO bünyesinden ayrılmak durumunda kalan Emgage'nin önümüzdeki yıllarda çizeceği istikamet ve yerel düzeydeki etkisi izlenmelidir (Essa, 2020).*

Son olarak aşağıda göreceğimiz tartışmalarda yer alan ve kendini sol aktivist spektrumla Müslüman hassasiyetlerin kesişiminde ve kurucusu Linda Sarsour'un etkisiyle, Filistin davasının ABD'de yeni kesimlere aktarılması çabasının da odağında konumlandırıran MPower-Change, özellikle dijital kampanyalarla ve seçmen eğitim programlarıyla genç Amerikalı Müslümanların ırkçılık, sosyal adalet, kapitalizm karşıtlığı, hak ve hürriyetler gibi alanlardaki tartışmalarında giderek daha fazla rol oynamaktadır.

İzolasyondan Merkeze Nüfusun Algıları: Kimlik Sorunları

Bu bölümde daha önce bahsettiğimiz gibi tematik alanlar üzerinden Amerika'daki Müslümanların gündeminde olan ve onları doğrudan ve dolaylı olarak etkileyen bir dizi faktörü ele alacağız. Bu bağlamda dikkatimiz yer yer sahada günlük yaşamdaki tartışmalara yer yer önde gelen toplumsal liderler ve entellektüeller arasındaki farklı

görüşlere ve kurumsal çerçevede farklı pozisyonların nasıl geliştiğine yoğunlaşacak. Önümüzdeki meydan okumalardan biri 21. yüzyılda Amerika'da İslam'ın yerleşmesi sürecinde toplumun ihtiyaçlarını, verilecek hizmetlerin içeriğini ve kalitesini ve bir yandan dinî geleneğin farklı coğrafyalardaki renklerine rağmen bütünlüğünü sürdürmesini sağlayabilecek bir dengeyi korumak ve tüm adımlar atılırken, kısa, orta ve uzun vadeli planların arasındaki bağları ve dengeyi muhafaza edebilmektir.



Figür 2. Islamic Center of Nashville'nin 2015'teki İmam pozisyonu iş ilanı- bu ilan yerel basının ilgisini çekmiştir.

Kaynak: Islamic Center of Nashville (2015) (Bu ilan hakkında ayrıca bkz. Hall (2015) ve Kuruvilla (2015)).

Esasen bu süreç, bugün Amerikan toplumundaki kimlik tartışmalarının temelini oluşturmakta, yer yer farklı fiki ya da teolojik okumalarda bulunan gruplar

sosyolojik düzlemde birbirleriyle örtüşmekte, yer yer ise aynı sosyolojik okumayı paylaşan gruplar din yorumları nedeniyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu karmaşık resim bütünlüklü bir analizi zorlaştırsa da temelinde düşünülenden daha geniş bir ortak paydaya işaret etmektedir. Kısa bir örnekle açıklamak gerekirse, Mu'tezile ve Eş'arî teolojik yorumlar noktasında ayrılan gruplar; siyasi aktivizm ve gençlerin Amerikalı Müslüman kimliğini edinmeleri noktasında fikir birliğinde olmakta, örneğin Hicri ayların hesaplanmasında geleneksel çıplak gözle gözlemi tercih etmekte, fakat mevlid geleneği noktasında birbirlerinden farklı eğilimler gösterebilmektedirler. Bu basitleştirilmiş örnek üzerinden bugün öne çıkan birçok figür ve kurum arasındaki farklar açıklanabilecek olsa da dikkatlerimizi kurumsal görüşlerden tematik alanlara çevirmekte fayda vardır. Raporun bu kısmı yer yer detaya inerek, yer yer daha yüzeysel bir yaklaşımla bugün Amerikalı Müslümanlar arasında önem taşıyan bazı konu başlıklarına eğilecektir.

Bu tematik tartışma alanlarına baktığımızda birçoğunun kimlik tartışmaları çerçevesinde bilhassa Musevi ve Katolik gelenekleri içinde de tartışılabilmiş dört ana başlık çerçevesinde şekillendiğini göreceğiz. Bunlar (1) birey ve toplum, (2) çeşitlilik ve bütünlük, (3) liberal ve muhafazakâr ve son olarak (4) kamusal olan ve özel olan karşıtlıkları çerçevesinde gelişen tartışmalar olarak görülebilir (O'Brien, 2003). Bu kategorizasyon kendi içinde belli sorunlar içerse de -özellikle yukarıda ele aldığımız gri alanları göz ardı etmesi nedeniyle- bize geniş perspektifli ve karşılaştırmalı bir bakış açısı sağlaması nedeniyle önem taşımaktadır.

Bu süreçlerden ilki daha önce MSA, ISNA, ICNA ve MAS gibi organizasyonların kurumsal tarihlerinde kritik rol oynayan yerlilik algısının gelişmesi sürecinde karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda yerlilik ve Amerika Algısı, Cinsel Kimlikleri gibi alt başlıklar ışığında bu tartışmayı ele alıyoruz.



Figür 3. Roxbury, Massachusett'deki Islamic Society of Boston Cultural Center (ISBCC)'in alem yerleştirilme töreninde Amerikan bayrağı (9 Haziran, 2007)*

* Bkz. The Pluralism Project at Harvard University (n.d.). Bu merasimin amatör bir kaydı için Bkz. Dabbouz (2007).

Yerlilik, Geçicilik ve Amerika Algısı

1980'lerde Amerika'ya göçün devam etmesi sürecinde hâlen nispeten marjinal bir pozisyonda ve kurumsallaşma çalışmalarında olan Amerikalı Müslümanların ülke içindeki aktivizmi, siyasi süreçlerle ilişkisi ve Amerikan dinî yelpazesindeki yerini değiştiren iki ana faktörden bahsetmek mümkündür. Zamanla Amerikan Müslümanlarının benlik algısında da dönüşümlere neden olacak olan ve 11 Eylül 2001'de yeni

bir dönüşümün temelini hazırlayacak bu iki süreç bir yandan etnik ve dinî azınlık politikalarıyla, bir yandansa dünya sahnesinde Soğuk Savaş'ın sona ermesi ardından Amerika'nın aktörlüğünde gelişen bazı süreçlerle ilgilidir.

Bu sürecin iki önemli gelişmesi, 1. Körfez Savaşı ve Bosna Soykırımı, Amerikan siyasetini Müslüman dünyayla doğrudan ilişkiye sokan ve Amerika'da Müslüman olarak yaşama sorunsalıyla mücadele eden Amerikalı Müslümanların düşünsel ve organizasyonel yaklaşımlarını etkileyen iki önemli süreç olmuştur. 1993 yılındaki Dünya Ticaret Merkezi bombalaması da bu bağlamda İslam ve terörizm tartışmasını Amerika'nın gündemine taşımış, kurumsallaşma sürecinde olan birçok organizasyon bu süreçte hükümetle ilişkilerini geliştirmeye çalışmışlardır. Bugün, aşağıda ele alacağımız CAIR'den MPAC'a, Islamic Relief USA ve ICNA Relief'ten Zakat Foundation'a birçok yardım kuruluşu kendi tarihlerini açıklarken bu iki sürecin etkilerinden önemle bahsetmektedirler.

1990 yılındaki Amerika'nın Irak müdahalesi, Suudi Arabistan'a yerleşmesi gibi faktörler göçmen ve etnik özellikleri ağır basan Amerikan Müslümanlarının çoğunluğunu siyasi pozisyonlar almaya yönlendirmiş, Saddam rejiminin zulmüyle karşılaşmış birçok Irak kökenli Amerikalı Müslüman sürece destek verirken, politik bazda örgütlenme ve mobilizasyon eksikliğinin hissedilmesi süreçleri öne çıkmıştır. Aynı zamanda dinî açıdan Kutsal topraklardaki Amerikan varlığı, gayrimüslim bir gücün sonuçta Müslümanlara karşı savaşıyor olmasının getirdiği ikilem gibi konular öne çıkmıştır. Bu süreç kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması sonucu İslam dünyasıyla ilk ve travmatik ilişkisini İran Devrimi sonrasında yaşayan, ardından Afganistan'dan haberdar olan Amerikan toplumsal psikolojisinin bir kez daha dinî kimliği baskın şekilde Müslüman olan bir kriz çerçevesinde Müslümanları tekrar merkeze almasına yol açmıştır.

Bu dönemde Amerikan ordusunda görev yapan birçok siyahi Müslüman için de dinî açıdan ikilemlerin arttığı bir süreç olmuş, Amerikan

hükümeti bu süreçte ordudaki Müslümanların dinî hizmetleri için bir Müslüman din görevlisi atamıştır. MPAC ve CAIR'ın bu süreçte özellikle Müslüman toplumu ve Amerikan siyasi çevreleri içindeki aktivizm çalışmalarını bu bağlamda yerleşme sürecinin bir parçası olarak görmek mümkündür. Amerikan politikaları hakkında konuşmanın ve söz sahibi olmanın göçmen kimliğinden yerleşme ve yerleşme etrafında bir kimlik algısı gerektirdiği bu erken dönem aktivistleri tarafından öne sürülmüştür. Bu bağlamda yerleşme ve yerleşme süreçlerinin 2010'lu yıllardaki tartışmalarının odağında erken 1990'lardaki tartışmalara kıyasla farklı mülahazaların yattığını gözden kaçırmamak gerekir.

Ek olarak, bu dönemin öncesinde 1970'lerin sonuyla birlikte Imam Warith Deen Muhammed (W.D. Muhammed)'in liderliğini yaptığı siyahi Müslümanları NOI Dönemi'nden farklı olarak Amerikalı kimliklerini benimsemeye yönlendirdiğini görüyoruz. Bu, siyah Müslümanların 1990'larla birlikte Beyaz Saray da dâhil olmak üzere seçilmiş yetkililerle daha yakın ilişkiler geliştirmesine yol açmış, İmam Muhammed 1992'de Amerikan Senatosunun açılışındaki dua törenini yöneten ilk Müslüman olmuştur – 1991 yılında Temsilciler Meclisindeki ilk Müslüman duayı ise New York'taki Al Taqwa Meclisi'ndeki İmam Siraj Wahhaj yapmıştır. Bu, merhum Malcolm X'in eleştirel siyasi aktivizminin önemli rol oynadığı siyahi Müslüman toplumu açısından alışılması kolay bir süreç olmamış, keza Louis Farrakhan da bu süreci yeniden kurduğu NOI'yı öne çıkarmak için kullanmıştır.

Bugün Amerikan Müslümanları arasındaki kimlik tartışması, birçok anlamda genç kuşakların gereksinimleri ve 11 Eylül tecrübesi etrafında ele alınmaktadır. Bu, daha önce belirttiğimiz gibi göçmen ve Amerika doğumlu Müslümanların farklı algıları, kültür ve din tartışması, vatandaşlık algılarının değişmesi gibi önemli faktörlere bağlı olarak gelişmiştir. 1990'ların başındaki biçimsel tartışmalar ise kökenlerini henüz siyasi bilinci artmaya başlayan ve odağında stratejik anlamda etki sahibi olmayı planlayan bir görüşte yatmaktadır. Bu bağlamda Amerika'da kuşaksal sürekliliği sağlama çerçevesindeki bugünkü

kimlik tartışmalarının bu dönemde çoğunlukla “yabancı” bir ortamda dinî hassasiyetlerini sürdürme çabasında olan Müslümanlar tarafından merkeze alınan bir tartışma olmadığını görmek gerekmektedir. Bu sürecin önemli bir tartışması bu kuşaksal sürekliliğin ancak Amerika’ya has bir İslam anlayışı geliştirmekle hayat bulabileceği argümanında yatmaktadır. Bugün, örneğin “liberal” yaklaşımlı MPAC’den daha muhafazakâr bir görüşe sahip Al Maghrib Institute’ye kadar birçok kesim bu görüşü paylaşmaktadır.

Öte yandan bu Amerikan İslamı’nın ne içereceği, kültürel üretimden, camilerin organizasyonuna, eğitim kurumlarındaki müfredattan, din hizmetlerinin organizasyonuna kadar birçok alanda nasıl farklılıklar göstereceği noktasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bir örnekle açıklamak gerekirse, aşağıda ele alacağımız gibi 11 Eylül sonrasında Amerikan hükümetiyle ne yönde ilişkiler kurulacağı noktasında Amerikalılık tartışmaları bazında farklılıklar görülmektedir.

Örneğin, FBI ve Homeland Security ile tüm Müslüman organizasyonların ilişkisi olmasına rağmen bazı toplum liderleri FBI ve Homeland Security ile iş birliğinde aşırıya gittiğini düşündükleri organizasyonları “Amerikalı” olmanın anlamını anlayamamak ve devamlı savunma pozisyonundan hareket ederek “masada yer alma” çabasından öteye gidememekle suçlamakta, asıl “Amerikalı” duruşun hükümete karşı çıkabilmeyi normalleştirmek olduğunu savunmaktadırlar (Tekelioglu, 2019). Buna karşın diğer kesimler bu görüşü öne sürenleri siyasi ve stratejik olarak saldırgan bir pozisyon belirlemekle suçlayarak hâlen “göçmen” refleksleriyle ana akım siyasi yelpazeye girmekten kaçındıklarını belirtmektedirler.

Bir Örnek: Cinsel Kimlik, Eş Cinsellik Tartışmaları

Görüleceği gibi bu örnekte asıl faktör, dinî bir okuma olmaktan ziyade siyasi bir okumayla ilişkilidir. Öte yandan yakından bakıldığında bu iki kampın da kendi tercihlerini Kur’ani bir perspektifle açıklamaya özen gösterdikleri görülmektedir. Eğer bu örneği dinî yorumun sosyal

cephelerine ve Amerikalı Müslümanların daha sıklıkla karşılaştıkları etik meydan okumalara teşmil edecek bir başka örnekle açıklamak gerekirse, eş cinsel evlilikler noktasında nasıl bir tavır takınılacağı tartışmasını ele almak mümkündür. Amerika'daki diğer dinî gelenekleri gibi Amerikan Müslümanları da LGBTQ kimlikler noktasında dinî yorumun günlük yaşamdaki karmaşık resimle karşılaşması sürecinde zamanla katı bir ret tutumundan, anlayış ve alan açma noktasına gelmiştir. Bunda LGBTQ grupların 11 Eylül sonrasında ve Trump yönetimi sürecinde Müslümanlara dönük ayrımcılığa güçlü bir şekilde karşı çıkması etkili olmuş, fakat bu desteğin karşılığında bu kimliklerin tanınması talebinin gelmesi gerilimlere yol açmıştır.

Bu bağlamda Amerikan Müslümanlarının önde gelen geleneksel dinî temsilcileri arasında, kimi Musevi ve Hristiyan gelenekleri aksine, alternatif cinsel kimlikler dinî yorum açısından normalleştirilmemiştir. Buna rağmen dinî olarak bu kimliklerin tartışılması ve evlilik, evlatlık edinme gibi sosyal cepheleri olan konulardaki iz düşümleri noktasında sıkıntı yaşanmaya devam etmekte, bu taleplerin hukuk sisteminde giderek daha fazla yer bulması ise sosyal ve siyasi cepheleriyle Müslümanlar için sorun oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda zaman içinde kamusal tartışmalardaki pozisyonları daha yakından takip edilen Amerikalı Müslüman kurumları bir yandan dinî olarak eş cinselliğin kabul edilemezliğinin altını çizmek, bir yandan Müslüman toplumu içindeki alternatif cinsel kimlikli insanların İslam'la ilişkisini sürdürmelerinin önüne açma ikilemi ile karşı karşıya kalmakta, öte yandan “Amerikan değerleri” arasında sayılan çoğulculuk ve alternatif kimliklere saygı spektrumunun dışına düşmemeye çalışmaktadır. Bu süreçte önde gelen Müslüman sanatçı ve yazarlar (Aslan ve Minhaj, 2015), siyasetçiler (Representative Ilhan Omar's Office, 2020) ve akademi¹⁸ içinden isimlerin de bu “benimseme” yaklaşımını savunmalarının genç nesillerin fikir oluşturma süreçlerinde etkili olduğunu teslim etmek gerekir. Pew Research Center ve ISPU araştırmaları bu bağlamda önemli veri noktaları sunmaktadır. Buna karşılık yukarıda bahsini geçirdiğimiz Yaqeen

18 Scott Kuegle, Rume Ahmed gibi isimler bu bağlamda anılabilir.

Institute gibi kurumlar ise genç Müslümanlara daha gelenekçi bir Müslüman bakış açısı sunmak için yine entelektüel isimlerin uzmanlığına başvurmaktadır (Elmasry ve Brown, 2017).

Bu bağlamda örneğin California Eyaleti'nde 2000'lerin sonunda hararetle tartışılabilen Proposition 8 olarak bilinen yasa önerisinde evliliklerin bir erkek ve kadın arasında olması gerektiği yönündeki öneriyi California Müslümanlarının bir kısmı destek vermiş, MPAC'ın da arasında olduğu bir kısım ise eşcinsel evlilikleri onaylamamakla birlikte bu yasa önerisine destek vermenin Müslümanlar için stratejik olarak yanlış olduğunu savunmuşlardır. Sonuçta Güney California Müslümanlarının en büyük şemsiye kurumu olan The Islamic Shura Council of Southern California'nın tasarıya destek veren açıklaması ardından özellikle dinler arası diyalog noktasında Müslümanların karşı karşıya kaldıkları sorun ve ayrımcılıklar noktasında Müslümanların yanında yer almış olan fakat eşcinsel evlilikleri destekleyen birçok diğer dinî gelenek temsilcileri bu açıklamadan memnun olmamışlar ve ilişkiler karmaşıklaşmıştır (Siddiqui, 2008). Bu gibi örnekler İslam'ın yerleşmesi ve göçmen-reflekslerinden yerli reflekslere geçiş tartışmasının önemli bir altkümesini oluşturmaktadır.

Sonuç

Amerikan İslamı'na referans vererek başladığımız bu bölümde, 11 Eylül sürecine yakından baktıktan sonra, tarihi bir perspektiften farklı nesil Amerikalı Müslümanların hassasiyetlerini şekillendiren kurumsal yapının tarihi ve entelektüel temellerini inceledik. Bunun ardından kimlik, yerleşmek, Amerikalı Müslüman olmak gibi bir dizi konudaki nüanslara dikkat ederek bazı önde gelen tartışmalar etrafında siyasi-entelektüel hayatın bir resmini çizmeye çalıştık. Bu bağlamda göçmen-yerli tartışmasında özellikle kitle iletişim araçlarına daha hakim olan yeni nesillerin etkisini, Amerikan siyasi-sosyolojik mitlerinin Amerikalı Müslümanlara nasıl etki ettiğini, 11 Eylül'ün devam eden güvenlikçi politikalarının getirdiği sonuçları, aynı zamanda hak ve

özgürlükler temelli söylemlerin siyahi Müslümanlar tarafından nasıl görüldüğünü yerimiz el verdiğince inceledik.

Amerikalı Müslümanlığı, dinî anlamda sulandırılmış ve sınırları belli olmayan bir görüşün benimsenmesi olarak görmeye yakın anlayışlar kadar dengeli, saygılı ve yerlileşme sürecini sağlıklı bir zeminde yürütmenin mümkün olduğunu benimseyen fikrî oluşumlara da yakından bakmaya çalıştık. Yerimiz müsaade etmediği için evlilikten, camilerde kadınların yerine, siyasi reflekslerden fıkhi yorumlara kadar birçok alandaki önemli alt tartışmalara ancak kısaca referans verme imkanımız oldu. Hâlen akışkanlığını koruyan Amerikan İslamı'nın ne içereceği, kültürel üretimden, camilerin organizasyonuna, eğitim kurumlarındaki müfredattan, din hizmetlerinin organizasyonuna kadar birçok alanda nasıl farklılıklar göstereceği hakkında birçok tartışma ve veri noktası bulunuyor.

Bu süreçte bilhassa önem atfetmemiz gereken birkaç nokta arasında şunlar yer alıyor: Amerikalı Müslümanlar, önümüzdeki yıllarda Amerika'daki varlıklarını sürdürürken azınlık refleksinden daha kendine güvenen ve Amerikan siyasetinin farklı kesimlerine eleştirel yaklaşabilen bir anlayış geliştirebilecekler mi? Cumhuriyetçi Parti'nin benimsediği Müslüman karşıtı söylemler nedeniyle doğal olarak Amerikan soluna ya da Demokrat Parti'ye yaklaşan Müslümanlar bu kesimin etkilediği "iyi Müslüman" söylemine yeterli bir cevap üretebilecekler mi? Diğer dinî azınlıkların da tecrübe ettiği, ikinci ve üçüncü neslin dinî/kültürel bir kriz yaşamasına karşı nasıl cevaplar üretilecek ve Müslüman toplumu içinde ayrımlara yol açan renk temelli ırkçılığa cevap bulmak mümkün olacak mı?

Amerika'daki Müslümanlar gibi farklı etnik ve ırki arka plandan gelen, dinî yorum noktasında farklılıkların belirleyici olduğu bir demografik grubun bu sorulara tekil cevaplar üretmesini beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bununla birlikte, devamlı kabul görmekten çok kendi gündemini belirlemeye ve kendi yorumunu öne sürmeye çalışan, Amerikan siyasetinin kendine dair anlattığı hikayelere karşı eleştirel bir tutum

geliştirebilen ve bu süreçte kendi içindeki farklılıkları bir zenginlik olarak görebilen bir genel anlayışın işaretlerini gözlemlemek mümkün. Bu noktada akademik gözlem yapmaya gayret eden bizler için de bu süreçte sadece önde gelen kurumları ve bireyleri değil, Amerikan Müslüman şemsiyesinin marjinlerinde kalan isimleri ve süreçleri dinlemek ve anlamaya çalışmak önem taşıyor. Bize düşen bu noktada genellemelerden ziyade sahadan gelen, farklı perspektifleri göz önüne alan ve bilgiye dayanan analizler geliştirmek. Bu da emek ve zaman istiyor.

Kaynakça

- Abou el Fadl, K. (1994). "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eight to the eleventh/seventeenth centuries." *Islamic Law and Society*, 1(2), 141-187 <https://doi.org/10.1163/156851994X00011>
- American Civil Liberties Union (ACLU). (2009). "Blocking faith, freezing charity: Chilling Muslim charitable giving in the 'war on terrorism' financing." Retrieved from <https://www.aclu.org/files/pdfs/humanrights/blockingfaith.pdf>.
- Aslan, R. & Minhaj, H. (2015). "An open letter to American Muslims on same-sex marriage." Retrieve from <https://religiondispatches.org/an-open-letter-to-american-muslims-on-same-sex-marriage/>.
- Begley, s. (2016). "Here' the first time a U.S. President visited an American mosque." *Time*. Retrieved from <https://time.com/4205979/obama-mosque-visit-history/>
- Bellah, R. N. (1967). "Civil religion in America." *Daedalus*. 96(1), 1-21. <https://doi.org/10.1162/001152605774431464>
- Bilici, M. (2012). *Finding Mecca in America: How Islam is becoming an American religion*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Chouhoud, Y. (2018). "Which Muslims voted for Trump?" Retrieved from <https://www.ispu.org/which-muslims-voted-for-trump/>
- Curtis, E. (2019). "Blood sacrifice and the myth of the fallen Muslim soldier in US presidential elections after 9/11." In Khalil, M.H. *Muslims and US politics today: A defining moment* (48-66). Harvard and Washington, D.C.: Ilex Foundation and the Trustees for Harvard University.
- Dabbouz, A. (2007). "ISBCC minaret capping." *YouTube*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=aeJp4WGfLvU>.
- Diouf, s. A. (2013). *Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas* (2nd Edition). New York: NYU Press.

- Elmasry, s. & Brown, J. (2017). "LGBTQ and Islam revisited: The days of the Donald." *Yaqeen Institute*. <https://yaqeeninstitute.org/shadee-elmasry/lgbtq-and-islam-revisited-the-days-of-the-donald>
- Essa, A. (2020). "Joe Biden, Emgage and the muzzling of Muslim America." *Middle East Eye*. Retrieved from <https://www.middleeasteye.net/big-story/joe-biden-engage-muslim-america-us-elections>
- Ghanea Bassiri, K. (2010). *A history of Islam in America: From the new world to the new world order*. New York and Cambridge: Cambridge University Press
- Gomez, M. (2008). "Slavery in the Americas: A survey of the scholarship." In Dodson, H & Palmer, C. (Eds.), *Origins: Schomburg studies on the black experience* (1-41). East Lansing, Michigan: Michigan State University.
- Grewal, Z. (2013). *Islam is a foreign country: American Muslims and the global crisis of authority*. New York: New York University Press.
- Hall, H. (2015). Muslim millenials write viral imam ad to find one of their own. *The Tennessean*. Retrieved from <http://www.tennessean.com/story/news/religion/2015/03/18/muslim-millennials-write-viral-imam-ad-find-one/24961657/>
- Herberg, W. (1955). *Protestant-Catholic-Jew: An essay in American religious sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- <https://aftermalcolm.com/>
- Hussain, A. (2016). *Islam and the making of America*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Islamic Center of Nashville (2015). <https://www.facebook.com/245442595491338/photos/a.245453775490220.54343.245442595491338/787022254666700/?type=1&theater>.
- Jackson, s. (2011). "America, the fragile ever-evolving Arabesque: Between Muslims, Non-Muslims, and Euromericans." *The Islamic Monthly* (3). Retrieved from <http://www.theislamicmonthly.com/america-the-fragile-ever-evolving-arabesque-between-muslims-non-muslims-and-euromericans/>
- Johnson, s. (1991). "Political Activity of Muslims in America." In Haddad, Y.Y. (Ed.), *The Muslims of America* (119-123). New York: Oxford University Press.
- Kuruvilla, C. (2015). "Imam wanted: Nashville mosque looks for a cool music city leader." *Huffington Post*. http://www.huffingtonpost.com/2015/04/09/nashville-mosque-imam_n_7029134.html
- Mamdani, M. (2002). "Good Muslim, bad Muslim: A political perspective on culture and terrorism." *American Anthropologist*, 104(3), 766-775. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.766>
- Mogahed, D. & Ikramullah, E. (2020). *American Muslim poll 2020*. Retrieved from <https://www.ispu.org/american-muslim-poll-2020-full-report/>.
- Moosa, E. 2010. Civil religion and beyond. *The Immanent Frame*. Retrieved from <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/01/22/civil-religion-and-beyond/>.
- MSANational. (2013). *Facebook*. Retrieved from <https://www.facebook.com/msanational/photos/a.10151351629910233.1073741826.21993185232/10151351629940233/?type=3&theater>.

- O'Brien, D.J. (2013). "The Changing Contours of American Religion." In Haddad, Y., Smith, J., and Esposito, J. (Eds.), *Religion and immigration: Christian, Jewish, and Muslim experiences in the United States* (19). Oxford: Altamira Press.
- Pew Research Center (2018). *New estimates show U.S. Muslim population continues to grow*. Retrieved from <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/03/new-estimates-show-u-s-muslim-population-continues-to-grow/>.
- PewResearchCenter. (2011). *Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism*. 8. Retrieved from <https://www.pewresearch.org/politics/2011/08/30/muslim-americans-no-signs-of-growth-in-alienation-or-support-for-extremism/>
- Representative Ilhan Omar's Office. (2020). *Rep. Omar Statement on Pride Month*. Retrieved from <https://omar.house.gov/media/press-releases/rep-omar-statement-pride-month>
- Siddiqui, M. (2008). "Marriage and family life in Islam: Some comments on proposition 8 and domestic violence." *Pakistan Link*. Retrieved from <http://pakistanlink.org/Religion/2008/11072008.html>
- Tekelioglu, A. (2016). *Negotiations of national and transnational belonging among American Muslims: Community, identity, and polity*. Doctoral Dissertation. Boston University.
- Tekelioglu, A. (2019). What is more "American" to do when the FBI knocks on your door? Muslim Americans' debates on engagement with law enforcement. In Calfano, B. & Lajaverdi, N. (Eds.), *Understanding Muslim Political Life in America: Contested Citizenship in the Twenty-First Century* (69-86). Philadelphia: Temple University Press.
- The Pluralism Project at Harvard University (n.d.). *Minaret Capping Ceremony at the Islamic Society of Boston Cultural Center (ISBCC) in Roxbury*. Retrieved from <http://www.pluralism.org/wrgb/photosets/view/12>.
- The White House. (2001). "Islam is peace" says President: remarks by the President at Islamic Center of Washington, DC. Retrieved from <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010917-11.html>.
- Wheeler. K. *#BlackIslam syllabus*. Retrieved from https://docs.google.com/document/d/1avhgPrW30AFjegzV9X5aPqkZUA3uGd0-BZr9_zhArtQ/edit



HAMID INAYET

(1932-1982)

İranlı siyaset bilimci, düşünür ve edip.

Hamid İnayet, 30 Ağustos 1932 tarihinde Tahran'da dünyaya geldi. Lise ve üniversite dönemini İran'da geçiren bu sürede batı dillerini öğrendi. İnayet, hukuk fakültesinden mezun olan İnayet, bir süre tercüman olarak çalıştıktan sonra İngiltere'ye gitmeye karar verdi. Dönemin Başbakanı Muhammed Musaddık'tan da etkilenerek İran Petrol Krizi üzerine master tezi, Batı'nın Arap Milliyetçiliğine Etkisi başlıklı teziyle de doktorasını tamamlamıştır. Bir süre yurtdışındaki üniversitelerde çeşitli konularda dersler vermiştir. 1982 yılında Londra'da vefat etmiştir.

Kendisinin bilinen en önemli kitabı, Çağdaş İslamî Siyasi Düşünce isimli eseridir. İslam Modernizmi olarak adlandırılan çağdaş İslamî siyasal düşüncenin, doktrinel yeniden-biçimlendirme ve yorumlama bilgisi olmadan yeterince değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Seyrî der Endîşe-i Siyâsî-yi 'Arab isimli eserinde Arap milli bilincinin oluşumunu ele almış ve bu gelişmeleri üç farklı sebebe bağlamıştır. Bu sebeplerden ilkinin Osmanlı

Devleti'nin güçten düşmesi ve devletin çıkmaza girmesi sonrasında Arap entelektüellerin halifelik kurumu hakkında şüpheler ortaya koymaları ile hilafetin Türklerin elinde kalmasını reddetmeleridir. Arap entelektüellerin bu düşüncesi-ne, Araplar'ın geri kalmasının başlıca müsebbibinin Osmanlı yönetimi olduğunu iddia etmeleri ile devletin Arapları sömürdüğü düşünceleri de eşlik etmiştir. Batı'nın Ortadoğu'daki işgal ve sömürge faaliyetleriyle İsrail Devleti'nin kuruluşuyla Siyonizm'in bir tehdit olarak algılanmaya başlanması, Arap entelektüellerin millî şuurun gelişmesine vesile olan diğer iki sebeptir. Bu sebepler, Arap birliği düşüncesinin oluşumu hazırlamıştır.

Çağdaş Müslüman devletlerde milliyetçilik ve sosyalizm taraftarı düşüncelerin ortaya çıktığı ortamı da değerlendiren İnayet, milliyetçiliğin İslam'a ters olduğunu ifade ederek bu akımın Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla başladığını iddia eder. Sosyalizmin eşitlikçi ve anti emperyalist duruşunun Müslüman lider, düşünür

Yaşadığı Yerler: Tahran, Hartum, Londra

Görev Yaptığı Kurumlar: Tahran Üniversitesi, Khartoum University, Oxford Üniversitesi St. Antony's College

Önemli Eserleri: The Impact of the West on Arab Nationalism (1952-1958), Seyrî der Endîşe-i Siyâsî-yi 'Arab, Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce

ve gençlere ilgi çekici gelmesinin anlaşılabilir bulan İnayet, sosyalizm akımının ortaya çıktığı Batı dünyasında özel şartların Müslümanların dünyasından farklı olduğunu ve bu akımın İslam topluluklarını ayağa kaldıracak bir terminolojiye sahip olmadığını ifade etmektedir.

İnayet, İslam ve demokrasi konularında yapmış olduğu değerlendirmede tüm dinler gibi İslam'ın da sabit ve sorgulamaya kapalı bir inanç sistemine dayandığını, demokrasinin İslam'ın temel ilkelerini ve değerlerini tartışma konusu yapabilme özgürlüğü gibi değerlendirilmesi sonucunda İslam'a yönelik bir tehdit olarak algılanacağını söylemektedir. Ona göre, demokrasi teriminden kasıt diktatörlük karşıtlığı ise bu İslam'a uygun bir şeydir çünkü kişi ya da grupların ülkeyi keyfi bir şekilde idare etmesi İslam'a uygun değildir.

İnayet, Müslümanların tarih boyunca birtakım yanlış davranışlarda bulunmuşlarsa, bunun Kur'an'ın suçu olmadığını, İslam'ı anlamakta yetersiz kalıp Müslümanların önderi

olma savında bulunanların suçu olduğunu savunur.

Siyaset bilimci kimliği ile Hamid İnayet'in üzerinde durduğu mesele çağdaş İslam siyaset düşüncesindeki akımlar ve ekoller olmuştur. İslam dünyasına dair yaptığı araştırmalarda son dönem çağdaş İslam düşüncesini metodolojik olarak incelemiş ve kavramsal katkılarda bulunmuştur. Kendisinin bir diğer önemli etkisi, Batı dünyasındaki eserlerin hem tercüme yoluyla hem de yorumlama yoluyla İran düşüncesine kazandırma olmuştur. Fars edebiyatını Batı edebiyatıyla bütünleşik olarak inceleyip Çağdaş İran dünyasına bütünlüklü bir bakış kazandırmıştır.

İnayet, hayatının her alanına yansıyan bir ılımlılık ve uzlaşma tavrı geliştirmiştir. Nazik bir nükte ve kurnaz bir mizah anlayışıyla geniş bilgi ve ifade kabiliyetini birleştiren İnayet, sempatik, etkili ve titiz bir öğretmendi. Bazıları kendi başlarına tanınmış bilim adamları haline gelen öğrencileri tarafından takip edilen bir düşünce sistemi kurmuştur.



Diyanet Center of America

ABD'nin Washington bölgesinde bulunan
Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı külliye

Kuruluş Tarihi: 2016

Bulunduğu Yer: Washington, ABD

Kurumun Etkisi: Diyanet, ABD'de temel İslamî bilgi kaynaklarını ve İslam'ın sağlam metodolojisini, tarihsel deneyimleri ve modern yaşamın talep ve gereksinimlerini göz önünde bulundurarak halka hizmet verip bölgenin İslam ile yakınlığını artırmaktadır.

Washington bölgesindeki Müslümanlara hizmet etmek amacıyla Türkiye tarafından kurulmuş, kar amacı gütmeyen bir kuruluştur. Merkezin arazisi, Sosyal Hizmetler kurumunda müşavirlik görevinde bulunan Abdülbaki Keskin tarafından 1993'te alınmıştır. Kuruluşunun ardından Diyanet İşleri Başkanlığı bu bölge için imamlar görevlendirmiştir. Amerika Diyanet Merkezi'nde birçok program yapılmaktadır. Merkezin çocuklara yönelik hizmetleri de bulunmaktadır. Bu hizmetlerden en önemlisi çocuklara verilen Kuran eğitimidir. Öyle ki hafta sonu verilen bu derslerde mevcut mescit çocuklara yeterli gelmemeye başlamış bu sebeple kalıcı bir Cami/Kültür Merkezi projesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın merkezi ziyareti ile merkez için bir proje oluşturulmuş. Erdoğan, cami projesi için birçok mimar görevlendirmiş ve proje için bir bütçe çıkarmıştır. Bu adımlar sonrasında 2013 yılında külliye'nin temeli atılmıştır.

Projenin için kullanılan tüm malzemeler Türkiye'den özel olarak getirtilip külliye'de Türk esintisinin olması sağlanmıştır. Külliye'de 16. yüzyıl Osmanlı mimarisinin kullanıldığı bir cami ve Selçuklu mimari özelliklerini taşıyan bir kültür

merkezi bulunmaktadır. Külliye cami ve kültür merkezinden farklı olarak sergi salonları, müze, sanat galerisi, okul, misafirhane, Türk hamamı, kapalı yüzme havuzu ve geleneksel Türk evi mevcuttur.

Merkezin camisi iki kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımlardan ilki harim ismi verilen üstü kapalı namaz kılma bölümüdür. İkinci kısım ise avlu bölümüdür. Camide 700'ün üzerinde insan aynı anda namaz kılabilir. Cami Türk mimarisine göre inşa edilmiştir. Bu sebeple mihrap, minber, kürsü, müezzin mahfili gibi kısımları da mevcuttur. Caminin kubbeye İhlas suresi işlenmiştir. Caminin üç giriş kapısı olup her biri geleneksel ahşap süsleme sanatı olan Kündekari tekniğiyle yapılmıştır. Avlu kısmı ortası açık, etrafı 16 küçük kubbeyle çevrilerek dizayn edilmiştir ve tam ortasında bir şadırvan bulunmaktadır.

Amerika Diyanet Merkezi'nin misyonu, ABD'de İslam anlayışını teşvik etmektir. Ayrıca, temel İslamî bilgi kaynaklarını ve İslam'ın sağlam metodolojisini, tarihsel deneyimleri ve modern yaşamın talep ve gereksinimlerini göz önünde bulundurarak, yüksek nitelikli akademisyenleri aracılığıyla halka dini hizmetler sunmaktadır.

Batı'da Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Kronolojisi

- 1845 *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) kuruldu.* 1845'te Darmstadt'ta kurulan ve şu anki merkezi Halle'de (Saale) bulunan Alman Şarkiyat Cemiyeti (DMG), Alman oryantalistlerinin en eski bilimsel birliğidir. Üyeleri esas olarak Ortadoğu'nun dilleri ve kültürleriyle; aynı zamanda Asya, Okyanusya ve Afrika'nın bazı kısımlarıyla ilgilenir.
- 1883 *Karl Marx hayatını kaybetti.* Karl Marx, 19. yüzyılda yaşamış Alman filozof, politik ekonomist ve bilimsel sosyalizmin kurucusudur. Bir müddet gazetecilik de yapan Marx, iktisâdî ve beşerî konularda eleştirel fikirler ve tespitler ortaya koymuştur.
- 1896 *Thomas Walker Arnold, The Preaching of Islam isimli kitabını yayımladı.* *İslam'ın Vaaz Edilmesi* kitabı, İngiliz Oryantalist ve İslam sanatı tarihçisi Sir Thomas Walker Arnold'un (1864–1930) erken dönem önemli bir çalışmasıdır. Arnold, Alman Oryantalist Max Müller'in hem Hristiyanlığı hem de İslam'ı "misyoner" dinler olarak sınıflandırmasına karşılık misyonerlik çalışmalarının İslam ve Hristiyanlıkta gerçekleştirilme biçimlerini karşılaştırıyor. Genel olarak kitap; iktisat, hoşgörü, siyaset ve ticaret gibi faktörleri göz önünde bulundurmak için Müslümanların Hristiyanlara zulmetmesi hakkındaki ortak argümandan uzaklaşarak İslam'ın eski Hristiyan topraklarına yayılmasına nüanslı bir açıklama getiriyor.
- 1897 *John Gustaf Aguéli müslüman oldu.* İhtida ettikten sonra Abdülhadi adını kullanan Agueli, Avrupa'da İslam tasavvufu ve İbnü'l-Arabî ekolünün tanınmasında önemli rol oynayan İsveçli ressam, Şâzeliyye tarikatı halifesidir. Abdülhâdi 1907 yılından itibaren Avrupa'da İslam tasavvufu ve İbnü'l-Arabî mütehasssı olarak tanındı. Tasavvufun ve İbnü'l-Arabî ekolünün Batı'da aydınlar seviyesinde tanınmasında önemli rol oynadı.

- 1900'ler *El Escorial Kütüphanesi Yazma Eserler bölümü.* El Escorial Kütüphanesi, Madrid'te manastır, saray, kütüphane ve diğer bölümlerden oluşan, İspanya Kralı II. Felipe'nin ikametgâhı olarak kullanılmış dinî-kültürel bir yapıdır. El Escorial Kütüphanesi'nde çok sayıda Arapça yazma eser muhafaza edilmektedir. Burası, ciltlerinin daha iyi muhafaza edilmesi için kitapların raflarda sırtları rafın içine gelecek şekilde korunduğu yegâne kütüphanedir. 40 bin cildi aşan nadir eserler koleksiyonunda, 5 bin elyazması içinde Arapların İberik yarımadasından çıkışlarında bıraktıkları 1800 kadar Arapça elyazması, vb. çok kıymetli eserler mevcuttur.
- 1906 *La Gnose dergisi Paris'te yayıma başladı.* Mühtedi Rene Guenon, 1906 yılında gittiği Paris'te çeşitli ruhçu gruplarla irtibata geçti. 1909 yılında La Gnose adında manevi ve ezoterik konularda yayın yapan bir derginin kuruculuğunu ve editörlüğünü yaptı.
- 1911 *Fransa'nın Çad'ı işgali...* 4 Şubat 1894'te Fransız, İngiliz ve Alman sömürgeciler aralarında anlaşma yaparak Çad gölü çevresini paylaştılar. Bu paylaşım esnasında bugünkü Çad toprakları Fransa'ya verildi. Müslümanlar uzun süre vatanlarını kahramanca savundularsa da Fransızlar bölgedeki önemli merkezleri ele geçirerek birçok yerel yönetimi ortadan kaldırmışlardı. 1911'de Fransa Çad'ı tamamen ele geçirdi.
- 1912 *Rene Guenon müslüman oldu.* Müslüman olduktan sonra Abdülvahid Yahya adını kullanan Guenon, İslam, Hint ve Çin tasavvuf doktrinlerini entelektüel seviyede ele alan ve modern dünyayı her yönüyle tenkit eden görüşleriyle tanınan Fransız mutasavvıf ve mütefekkiridir.
- 1913 *Brill Encyclopaedia of Islam yayınlanmaya başladı.* İslam Ansiklopedisi (EI); Brill tarafından yayınlanan İslamî çalışmaların, akademik disiplin içerisinde ele alan bir ansiklopedidir. İslamî ilimler alanında standart referans çalışması olarak kabul edilir. İlk baskısı 1913-1938 yılları arasında, ikincisi 1954-2005 yılları arasında yayınlanmış olup üçüncü baskısı ise 2007 yılında başlamıştır.
- 1913 *Lord Headley Müslüman oldu.* Lord Headley, 1914 yılında Londra'da kurmuş olduğu British Muslim Society (Britanya

Müslüman Cemiyeti) vasıtasıyla İslam hakkında hem ulusal hem de uluslararası seviyede pek çok seminer ve konferanslar vermiştir. İslam'ın akıl ve mantık dini olduğunu pek çok yazısında kaleme alan Lord Headley, kendisi gibi aristokrat sınıftan İngilizlerin İslam'a girişlerinde hayati rol oynamıştır.

1914-1918

1. Dünya Savaşı tamamlandı. 1914-1918 yılları arasına yapılan 1. Dünya Savaşı, İtilaf ve İttifak devletlerinin hammadde ve sömürge arayışı başta olmak üzere birçok nedenle katıldığı bir savaştır. Savaş sonrası Avrupa ve Asya'da yer alan devletlerin tüm dengeleri bozulmuş oldu. Osmanlı Devleti, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Rusya parçalanmaya başladı. Polonya, Çekoslovakya, Yugoslavya ve Macaristan adında yeni devletler kuruldu. Birçok yeni siyasal rejim ortaya çıktı. Yenilen devletler çok ağır antlaşmalar imzalamak zorunda bırakıldı. Bu sonuçlardan dolayı ilerde yaşanacak olan İkinci Dünya Savaşı'na zemin hazırlanmış oldu.

1920ler

Avrupa'da Faşist yönetimler güçleniyor. Hitler, Almanya'da I. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan Büyük Buhran'dan güç kazandı. Propaganda ve karizmatik bir dille, alt ve orta tabakanın ekonomik istemlerine ümit verirken aynı zamanda da belli bir seviyede milliyetçilik, sosyalizm, antisemitizm, anti-komünizm ve anti-kapitalizm de sunuyordu. Hitler Almanya içerisindeki düzeni; ekonominin tekrar kurulması, yeniden silahlandırılmış bir ordu, totaliter ve faşist bir rejimle yeniden tesis etti

1922

Wilfrid Scawen Blunt hayatını kaybetti. Büyük Britanya İmparatorluğu'na karşı Müslüman sömürgelerin kurtuluş hareketlerini destekleyen İngiliz siyaset adamı ve şairdir. İngiltere'nin Sussex bölgesinde doğdu. 1875-1879 arasında Mısır, Arabistan ve Hindistan'daki incelemeleri, onun İngiltere'nin Doğu politikası hakkında ve sömürgeci idarelerin yerli halklara uyguladıkları baskılar konusunda bilinçlenmesini sağladı. İngiltere'ye her gidişinde Mısır milliyetçiliğini savundu ve bu sırada The Future of Islam adlı önemli kitabını yayımladı.

1923-1932

Libya soykırımı... Libya Soykırımı yahut II. İtalyan-Senusi Savaşı; İtalya hakimiyetindeki Libya'da, İtalyan askeri birlikleriyle, yerli Senusi direnişçiler arasında, 1923-1932 yılları arasında devam

eden, Libya halkının direniş lideri Ömer Muhtar'ın ele geçirilip öldürülmesine kadar devam eden uzun çatışmalı süreç.

1930'lar

Deutsche Gesellschaft für Islamkunde kuruldu. Deutsche Gesellschaft für Islamkunde kurumu ve dergisi Almanya'da İslam araştırmalarında uzun bir süre nitelikli çalışmalara ön ayak olmuştur. Şarkiyatçı özelliklerini haiz olan bu kurum çıkardığı dergi ile de bu alanda önemli katkılar sağlamıştır.

1930

Nation of Islam kuruldu. İslam Milleti, (Nation of Islam), ABD'de Elijah Muhammed liderliğindeki Siyah harekete verilen addır. Örgütün programı, Siyah Amerikalıların ayrı bir ulus ve Siyahların Allah'ın seçkin kulları olduğunu öngörüyordu. Muhammed, özellikle mavi gözlü şeytanlar biçiminde adlandırdığı beyazlara karşı parlak söylevleriyle ünlendi. Ama sonraki yıllarda beyazlara karşı tutumunu yumuşattı ve ırklar arasındaki çatışmadan çok Siyahların kendi aralarındaki yardımlaşması üzerinde durmaya başladı. Ayrılıkçı görüşleri yüzünden, onun önde gelen yandaşlarından Malcolm X harekettten ayrıldı ve bir süre sonra bir suikast sonucu öldürüldü.

1932

Talal Asad dünyaya geldi. Sekülerizm, Antropoloji ve Sömürgecilik alanlarında çalışmalar yapan Muhammed Esed'in oğlu olan araştırmacı Talal Asad, 1932 yılının Nisan ayında Suudi Arabistan'ın Medine şehrinde dünyaya geldi. Talal Asad, Ortadoğu ve İslam'a özel ilgi duyan din antropolojisi konusunda uzmanlaşmış uluslararası bir sosyokültürel antropologdur.

1932

Abdullah Quilliam vefat etti. Abdullah Quilliam, mühtedi bir Müslüman olarak Liverpool merkezli olarak İngiltere'de İslam'ın yayılmasında öncü bir şahsiyet olmuştur. Kendisinin hem bireysel hem de organizasyon olarak yürüttüğü faaliyetler zamanın İngiltere'si ve yapılan tartışmalar dikkate alındığında yaptığı işlerin oldukça önemli olduğu açıktır. Kendisi sadece bir grup kişinin Müslüman olmasını sağlamamış aynı zamanda bir sonraki nesil Çağdaş Avrupa düşüncesinin de temellerini atmıştır.

1934

Titus Burckhardt Müslüman oldu. Gelenekselci ekole mensup sanat tarihi ve kültür antropolojisi uzmanı Titus Burckhardt, 1934'te Fas'ta İslamîyet'i kabul edip İbrahim İzzeddin adını aldı.

Batı'da İslam sanatının tanınmasına ciddi katkı sağlayan Burckhardt, İslam sanat ve kültürünün doğru değerlendirilebilmesi için ön yargılardan arınmışlığın gerekliliğine işaret ederek bu ön yargıların bir bölümünün kırılmasına da katkı sağlamıştır.

1934 *George Orwell, Burma Günleri isimli kitabını yayımladı.* Burma Günleri, İngiliz yazar George Orwell'in 1934 yılında basılan romanıdır. Kitap ilk kez ABD'de 1934 yılında basıldı. Britanya İmparatorluğu'nun Burma'daki sömürgeciliğini eleştiren kitap ertesi yıl İngiltere'de de basıldı ama Hindistan ve Burma'da yasaklandı.

1935 *Muhammed Hamidullah Sorbonne'da doktorasını tamamladı.* 1935 yılında Paris Sorbonne Üniversitesinde La Diplomatie musulmane a l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes (Paris 1935) adlı ikinci doktora tezini tarih-edebiyat alanında tamamladı. Doktora çalışmaları sırasında Paul Kahle, Fritz Krenkow, Christiaan Snouck-Hurgronje, Maurice Gaudfroy-Demombynes ve Louis Massignon gibi ünlü oryantalistlerle tanıştı, onlardan istifade etti ve bilgi alışverişinde bulundu. Ayrıca Fransa ve Almanya'daki kütüphanelerin yanı sıra Kuzey Afrika ülkelerine giderek buradaki birçok tarihi kütüphanede el yazmalarını inceledi.

1935 *İtalya, Etiyopya'yı işgal etti.* II. İtalya-Habeşistan Savaşı, 1935-1936 yılları arasında İtalya Krallığı ile Etiyopya İmparatorluğu arasında meydana gelen ve Etiyopya'nın İtalyan yönetimi altına girmesiyle sonuçlanan "savaştır". I. İtalya-Habeşistan Savaşı'nda yenilgiye uğrayan İtalya Krallığı'nın Etiyopya'yı sömürgeleştirmek için ikinci girişimi olmuştur.

1936-1939 *İspanya İç Savaşı başladı.* İspanya İç Savaşı, 17 Temmuz 1936-1 Nisan 1939 tarihleri arasında, İkinci İspanyol Cumhuriyeti'ne sadık Cumhuriyetçiler ile General Francisco Franco liderliğinde isyancı bir grup olan Milliyetçiler arasında yaşanmıştır.

1936 *İtalyan Doğu Afrikası kuruluyor.* İtalyan Doğu Afrikası (Africa Orientale Italiana), İtalya Krallığı'nın Doğu Afrika ve Orta Afrika'daki "sömürgelerinin" arttırmasıyla kurulan büyük koloninin adıdır. İtalyan Somalisi'nin devamı niteliğindedir. 1936'da

bugünkü Etiyopya, Eritre, Kenya'nın bir kısmı ve Somali'yi kapsayan bir bölgede General Pietro Badoglio tarafından kurulmuştur.

1939 *Alman-Sovyet Saldırmazlık Paketi imzalandı.* Alman-Sovyet Saldırmazlık Paketi, Molotov-Ribbentrop Paketi olarak da bilinir, Nazi Almanyası ile Sovyetler Birliği arasında, Polonya'yı paylaşmaya olanak tanıyan bir saldırmazlık anlaşmasıydı. Anlaşma 23 Ağustos 1939'da Moskova'da Alman Dışişleri Bakanı Joachim von Ribbentrop ve Sovyet Dışişleri Bakanı Vyacheslav Molotov tarafından imzalanmıştır.

1939 *İtalya Arnavutluk'u işgal etti.* İtalya'nın Arnavutluk'u işgali, 7-12 Nisan 1939 tarihleri arasında Arnavutluk'a karşı İtalya tarafından gerçekleştirilen bir askeri harekattır. İtalyan güçleri 8 Nisan'da başkent Tiran'ı ele geçirdi ve Arnavutluk Kralı Zog ülkeden kaçmak zorunda kaldı.

1939-1945 *II. Dünya Savaşı bitti.* II. Dünya Savaşı, 1939'dan 1945'e kadar süren küresel bir savaştır. Büyük güçler dahil olmak üzere, dünya ülkelerinin birçoğu bir araya gelip iki karşıt askeri ittifak oluşturdular: Müttefikler ve Mihver. Savaşa dönemin tüm büyük güçleri olan Birleşik Krallık, Sovyetler Birliği, ABD, Çin Cumhuriyeti ve Fransa, Müttefik Devletler olarak; Almanya, İtalya ve Japonya, Mihver Devletleri olarak katılmıştır.

1944 *Islamic Cultural Centre Londra'da kuruldu.* *İslam Kültür Merkezi (Islamic Cultural Centre)*, 1944 yılında Londra'da açılan kurum Müslümanlar için önemli bir merkezdir. İlhak edilmiş olan Londra Merkez Camisi'nin bir parçasıdır. İngiliz Müslümanlar adına hükümete, yerel makamlara ve resmî kurumlara sağlık, refah ve eğitim gibi konularda kampanyalar yürütür.

1945 *Büyük Alman İmparatorluğu son buldu.* ABD'nin II. Dünya Savaşı'na Müttefikler'in tarafında katılması ve Kızıl Ordu'nun ilerlemesi ile Alman ordusu gerilemeye başladı. Sovyet güçlerinin 23 Nisan 1945'te Berlin'e girmesi ile Almanya'nın yenilgisi kesinleşmişti. Alfred Jodl'ın 7 Mayıs 1945'te imzaladığı ve ertesi gün yürürlüğe giren teslim belgesiyle Büyük Alman İmparatorluğu son buldu.

- 1945 *Yalta Konferansı gerçekleştirildi.* II. Dünya Savaşı'nda "Üç Büyük" olarak adlandırılan Müttefik Devletlerin liderleri Winston Churchill, Franklin D. Roosevelt ve Josef Stalin 4 Şubat 1945- 11 Şubat 1945 tarihleri arasında bir araya gelmişlerdir. Yalta Konferansı olarak adlandırılan toplantının ana eksen; II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa'nın yeni düzeni ve Avrupa topraklarının yeniden şekillendirilmesi üzerinedir.
- 1947 *İspanya krallık oluyor.* Franco 1947'de katolik ve sosyalist bir devlet olarak tanımlanan İspanya'yı yeniden bir krallığa dönüştüren veraset yasasını kabul ettirdi ve kendisini devletin ömür boyu koruyucusu ve kral naibi atadı.
- 1948 *Arnold Toynbee Civilization on Trial isimli eserini yayımladı.* Önde gelen tarih felsefecisi Arnold Toynbee *Civilization on Trial* adlı eserinde, Batı medeniyetinin Greko-Romen medeniyetin temsilcisi sayıldığını ifade etse de Batı medeniyetini sadece Helen medeniyetinin bir sonucu diye görmeyi yanlışlığı vurgular. Toynbee eserinde Batı medeniyetinin gelişiminde Hristiyanlığın aracı rolüne vurgu yapar.
- 1948 *Berlin Ablukası* Sovyetler Birliği Berlin'i kontrol altına almak ve Batı ittifakına gözdağı vermek için şehrin her türlü karayolu ve demiryolu bağlantısını kestiği Berlin Ablukası 1948'de başlayıp 1949'da bitti.
- 1950'ler *Kuzey Afrika'dan Fransa'ya göçler sürüyor.* Tarih boyunca Kuzey Afrika ülkeleri (Fas, Cezayir ve Tunus) iç ve dış, gönüllü ve zorunlu, bireysel ve toplu, yasal ve yasadışı olmak üzere çeşitli göç biçimleri yaşamıştır. 1950'ler, Batı Avrupa'daki Kuzey Afrikalı işçiler için büyük bir taleple karakterize edildi. Çok ihtiyaç duyuldukları ve sayıca az oldukları için bu işçiler takdir edildi ve korundu. Buna karşılık, bugün, göçe getirilen yeni yasal kısıtlamalar ve yasadışı göçün artması nedeniyle durum tamamen değişmiştir.
- 1950 *Museum für Islamische Kunst kuruldu.* Pergamon Müzesi'nin İslam Sanatları Koleksiyonu, Bode Müzesi 1904 yılında açıldığında İslam sanatı için bir bölüm oluşturulmuş ve daha sonra Pergamon Müzesi'ne (1950) dahil edilmiştir. İspanya'dan Hindistan'a

kadar uzanan 8. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar devam eden İslamî sanat eserlerini ihtiva etmektedir. İslam sanatının savaş sonrası en önemli özel koleksiyonlarından biri olan koleksiyon orta çağlardan on sekizinci yüzyıla kadar İslam dünyasının tüm ürünlerini (hahılar, tekstiller, ışıklı el yazmaları, kitap ciltleri, seramikler, metal eşyalar ve kaya kristali objeler) kapsar.

1950 *George Orwell hayatını kaybetti.* George Orwell ya da asıl adıyla Eric Arthur Blair, 20. yüzyıl İngiliz edebiyatının önde gelen kalemeleri arasındadır. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı romanı ve bu romanda yarattığı Big Brother kavramı ile tanınır.

1951 *Charles le Gai Eaton Müslüman oldu.* 1951'de otuz yaşındayken Lings'in evinde kelime-i şehâdet getirerek Müslümanlığa ilk adımını attı ve Hasan Abdülhakîm ismini aldı. Britanya müslüman cemaatinin gelişip güçlenmesini, Britanya'da İslam'ın ve müslümanların doğru tanınmasını amaçlayan Britanya Müslüman Konseyi'nin de (1996) kurucuları arasında yer aldı.

1952 *McGill University The Institute of Islamic Studies kuruldu.* McGill Üniversitesi bünyesinde yer alan İslamî Araştırmalar Enstitüsü akademik programlarında İslam dinine, İslam dünyasının tarihi ve medeniyetine ve çağdaş Müslüman toplumlarının dinamiklerine odaklanmaktadır. Enstitü, çok çeşitli ilgili alan ve dillerde araştırma ve öğretime adanmış dinamik bir topluluktur. Müslümanların ve gayrimüslimlerin İslam'ın çok yönlü dünyalarını ve Müslüman metinleri, halkları ve kültürleri incelemek için bir araya geldiği bir yer olarak ifade edilebilir.

1954 *Islamic Quarterly, Londra'da yayıma başladı.* 1954 yılından beri Londra İslam Kültür Merkezi tarafından yayınlanan *Islamic Quarterly* dergisine dünyanın dört bir yanındaki üniversitelerden ve kurumlardan birçok önde gelen ilim insanları İslam hukuku, kültür ve sanat ile ilgili konularda düzenli olarak katkıda bulunmaktadır. Dergi, aynı zamanda İslam tarihi, İslam düşünce ve medeniyetinin diğer tüm alanlarındaki akademik ve entelektüel araştırmalara da odaklanmaktadır.

1954 *Harvard Üniversitesi'nde Center for Middle Eastern Studies kuruldu.* 1954'te kurulan Harvard Üniversitesi Ortadoğu

Araştırmaları Merkezi, bölgeyle ilgili çok çeşitli konularda araştırma ve öğretimi desteklemektedir. Merkezin yetkisinin temelinde, Ortadoğu hakkında kendi dillerindeki okur-yazarlığa ve çeşitli siyaset, kültür ve tarih anlayışına dayalı ilk elden bilgi arayışı vardır.

- 1956 *Fas, Fransa'dan bağımsızlığını kazandı.* 1912'de ülke üzerinde himaye kuran Fransa ile uzun süreli bağımsızlık mücadelesi 1956'da başarıyla sona erdi.
- 1958 *Said Ramadan İsviçre'ye sürgün edildi.* Müslüman Kardeşler'in önemli figürlerinden birisi olan Said Ramadan dönemin Mısır devlet başkanı Cemal Abdünnasır tarafından örgütteki konumu sebebiyle İsviçre'ye sürgüne gönderildi.
- 1960 *Kongo, Belçika'dan bağımsızlığını kazanıyor.* Yarım yüzyılı aşkın bir süre Belçika sömürgesi olarak varlığını sürdüren Kongo topraklarında altın, elmas, bakır ve kobalt gibi pek çok değerli madenin üretiminden elde edilen zenginlikler Belçika'ya aktarılmıştır. II. Dünya Savaşı'nın ardından kıtada başlayan bağımsızlık dalgasıyla birlikte 30 Haziran 1960 tarihinde Kongo Cumhuriyeti adı ile bağımsızlık ilan edilmiştir.
- 1961 *Centre Islamique de Genève kuruldu.* Müslüman kardeşler üyesi Said Ramazan tarafından 1961'de kurulan bu merkez, Avrupa'da İslam'ın yayılmasına adanmış en eski ve aynı zamanda ağ projesinin ilk Avrupalı ürünlerindendir. IGC, ateist materyalizme karşı mücadele görevini ortaklaşa ele almak, İslam'ın ve Müslümanların eğilimli sunumlarını tespit etmek ve onları çürütmek için inananlardan birleşik bir cephe oluşturma hedeflerini belirlemiştir. İslam ve Müslümanlar hakkında doğru kavramları yaymak, araştırma yapmak ve teşvik etmek, İslam üzerine metinleri toplamak ve tercüme etmek ve yaymak merkezin temel hedeflerindendir.
- 1961 *İşgücü Alımı Anlaşması imzalandı.* 30 Ekim 1961 tarihinde, Almanya'nın Bonn kentinde Türkiye ile Almanya arasında "İşgücü Alımı Anlaşması" imzalanmıştı. Anlaşma sonrasında, ilk olarak 2 bin 500 Türkün göç ettiği Almanya'da, bugün üçüncü nesle ulaşan yaklaşık 3 milyon Türk bulunuyor. Zamanla

Almanya'daki en büyük göçmen grubu oluşturan Türkler uzun süre uyum tartışmalarının da odağında yer aldı.

- 1962 *Tarık Ramazan dünyaya geldi.* Avrupa İslamı kavramı ile bilinen Hasan el-Benna'nın torunu olan Tarık Ramazan, 1962 yılında Mısır'da dünyaya geldi. Müslüman Kardeşler'i kuran Hasan el-Benna'nın torunu, Wafa el-Benna ve Said Ramadan'ın oğludur.
- 1962, Temmuz *Cezayir, Fransa'dan bağımsızlığını kazandı.* Cezayir, sekiz yıllık mücadelesinin ardından, Temmuz 1962'de gerçekleştirilen referandumda yüzde 99,72 "evet" oyu ile bağımsızlığına kavuştu. Ülkede sekiz yıl boyunca süren insanlık dışı savaşta, yaklaşık 1,5 milyon Cezayirli hayatını kaybederken, milyonlarca insan yerinden oldu.
- 1963 *Kennedy Suikastı Amerikan siyasetini yeniden biçimlendirdi.* ABD'nin otuz beşinci başkanı John Fitzgerald Kennedy Dallas'ta öldürüldü. Kennedy, 22 Kasım 1963 tarihinde, Texas'taki liberal ve muhafazakâr kesim arasındaki sürtüşmeyi ve tartışmaları sonlandırmak için geldiği Dallas şehrinde, eşiyle birlikte üstü açık bir arabadayken açılan ateş sonucunda başından ve boğazından vurularak yaşamını yitirdi.
- 1963 *Ali Şeriatı Paris'te doktorasını tamamladı.* Lisansını İran'da bitirdikten sonra, Paris Üniversitesi'nde doktorasına başladı. Burada, 1964 yılında Sayfuddin'den "Belh'in Faziletleri Tarihi" isimli bir el yazmasının notlandırılmış bir Farsça çevirisini yaparak Edebiyat dalında doktor olmuştur. Daha sonra İran'a dönmesine rağmen şah yönetimi tarafından tutuklanıp hapsedilmiştir. Yönetim onu Fransa'dayken yıkıcı siyasi aktivitelerde bulunmakla suçlamıştır.
- 1963 *Muslim Student Association kuruldu.* Amerika'daki müslüman öğrencilerin kültürel dayanışmasını sağlamak amacıyla 1963'te kurulan Müslüman Öğrenciler Derneği Batı'da eğitim gören Müslüman öğrencilerin ortak hareket etmesine kurumsal zemin hazırlamıştır.
- 1964 *Muslim Mosque hareketi kuruldu.* Malcolm X, Nation of Islam hareketinden ayrıldıktan sonra 12 Mart 1964'te Muslim

Mosque'un kuruluşunu duyurdu. Grubun üyelikleri esas olarak eski Nation of Islam üyelerinden oluşuyordu.

1964 *Muhammed Ali Müslüman oldu.* Muhammed Ali 1964 yılında 22 yaşındayken S. Liston'u yenip Dünya Şampiyonu oldu. Bu zaferden sonra Afrikalı kökenli olduğunu ve dedelerinin İslam dinine inandığını fark edip İslam dinini araştırdı ve siyah beyaz ayrımına karşı çıkıp hak ve eşitliği savunduğu için İslam dinini seçti.

1964 *Australian Federation of Islamic Councils kuruldu.* Avustralya İslam Konseyleri Federasyonu, 1964 yılında çeşitli küçük Sünni İslamî gruplar için bir şemsiye oluşum olarak kurulan bir organizasyondur. AFIC'in misyonu, topluma İslam'ın öğretilerine uygun bir şekilde aktarmak, Avustralya hukuku çerçevesinde hizmet sunmak ve topluluğun ilgisini, yerleşimini ve yerini etkileyecek konularda Sünni Müslüman topluluğunu savunmaktır.

1965 *Malcolm X öldürüldü.* Malcolm X, 1965 yılında kürsüde konuşma yaptığı esnada silahlı saldırı sonucu hayatını kaybetmiştir. Kendisi ırkçılık ve sivil haklar konusundaki mücadelesiyle Çağdaş İslam düşüncesinde önemli bir role sahiptir. Sadece Amerika'daki Afro Amerikalıların değil diğer coğrafyalardaki ırkçılık karşıtı mücadeleye de yön vermiştir.

1965 *Khalid Yasin Müslüman oldu.* Khalid Yasin 1946 yılında New York'ta dünyaya geldi. Khalid, 1965 yılında İslam Âlimi Şeyh Daud Ahmed vesilesiyle İslam'a girmiş ve bu durum hayatında büyük bir değişime neden olmuştur. Müslümanlara verdiği hutbe ve konferanslarla durmaksızın İslam'ı tekrar canlandırmak, İslamî sistemi yeniden getirmek ve Müslümanların şuurlarını canlandırmaya çalışmıştır.

1967 *Abdulkadir es-Sufi Müslüman oldu.* Murabitun Dünya Hareketinin kurucusu Abdulkadir es-Sufi 1930 yılında İskoçya'da dünyaya gelmiş olup sonradan İslam dinine geçmiştir. 1968'de Fas'ın Meknes şehrinde Şeyh Muhammed ibn el-Habib ile tanıştı ve Şeyh Muhammed ibn el-Habib tarafından kendisine es-Sufi unvanı verildi. Abdulkadir es-Sufi, Meknes'te hocasının

yanında kalmak istese de İbn-el Habib kendisinin Avrupa'ya dönüp İslamî bir hareketin öncüsü olması gerektiği tavsiye eder. Bunun ardından Londra'ya giden Abdulkadir es-Sufi orada yeni Müslüman olmuş bir grupla ortak hareket ederek Müslümanların bir merkez etrafında toplanmalarını sağladı.

1967

Aga Khan Foundation kuruldu. Ağa Han Vakfı, kâr amacı gütmeyen bir uluslararası kalkınma ajansı olarak 1967 yılında İsviçre'de kurulmuştur. Ağa Han Vakfı, Asya, Afrika ve Ortadoğu'nun kalkınmamış bölgelerinde yoksulluk, açlık, eğitim ve kötü sağlık sorunlarına uzun vadeli çözümler sunmayı amaçlamaktadır.

1968

Islamic Circle of North America kuruldu. 1968'de kurulan Kuzey Amerika İslamî Çevresi (ICNA), Kuzey Amerika'da Müslüman toplulukları bir araya getirmek üzere bir çatı örgüt olarak kuruldu. Topluluk başlangıçta üyelerinin İslamî anlamda eğitimi-ne odaklandı. Kurumun amacı ise dini anlamda Batı toplumu içerisinde İslamî değerlere bağlı kalmaktır.

1968

Khurshid Ahmad doktorasını tamamladı. Khurshid Ahmad, Leicester Üniversitesi'ne kaydoldu ve doktora çalışmaları için Ekonomi Fakültesi'ne katıldı. 1967-68 yıllarında İslam ekonomisi alanındaki doktora tezini başarıyla savundu. 1970 yılında Leicester Üniversitesi tarafından kendisine eğitimde fahri doktora unvanı verildi ve Leicester Üniversitesi'nde çağdaş felsefe öğretmek için Felsefe Bölümü'ne katıldı. Ahmad, dünya çapında akademik, politik ve kurumsal düzeyde İslam ekonomisinin gelişiminde yer almıştır. İslam ekonomisindeki tüm önemli gelişmeler, doğrudan veya dolaylı olarak, onun aktivizminden yararlandı.

1968

Marshall Hodgson hayatını kaybetti. İslam tarihini dünya tarihi içinde değerlendirme konusunda önemli katkılar yapmış olan Marshall Hodgson hayatını kaybetti. Ona göre İslam medeniyeti, başka medeniyetlerin birikimlerini değerlendirip özümlediği için İslamîleşmiş bir medeniyettir. "İslam âlemi" (Islamdom) kavramı da tarihi olarak farklı kültürel gelenekleri paylaşmış toplumların sosyal bütünlüğünü ifade etmektedir.

- 1972 *Abdulkadir es-Sufi'nin Gariplerin Kitabı isimli eseri yayımlandı.* 1967 yılında Müslüman olarak Abdulkadir es-Sufi adını almış olan İskoçyalı yazar Ian Dallas'ın otobiyografik romanı Gariblerin Kitabı bir Batılının İslam'ı bulma serüveni olarak okunabilir. Romanın Türkçe çevirisi, benzer bir süreçten geçmiş düşünür, şair ve yazarlarımızdan İsmet Özel'e aittir.
- 1972-75 *Chicago Üniversitesi'nde Osmanlı Tarihi kürsüsü kuruldu.* Halil İncalcık, öğrenci olarak girip hocalık yaptığı Ankara Üniversitesi'nden 1972'de emekli oldu. İncalcık, Chicago Üniversitesinde Osmanlı Tarihi Kürsüsü'nü kurdu. Chicago Üniversitesi'nden de 1986'da emekliye ayrılan İncalcık, 1993 yılında Bilkent Üniversitesi'nde Tarih Bölümünü kurarak, 23 yıl boyunca yüksek lisans ve doktora öğrencilerine seminer dersi verdi.
- 1973 *Talal Asad'ın Anthropology and the Colonial Encounter isimli kitabı yayımlandı.* Talal Asad, Antropoloji ve Sömürgecilik alanlarını birlikte ele alan antropoloji kuramları tarihinde yeni bir tartışma alanı açmıştır. Kitap antropoloji disiplininin, Avrupa sömürgeciliğine sağladığı bağlamı açığa çıkarmaktadır.
- 1973 *British Library kuruldu.* British Library, British Museum'daki ve öbür kütüphanelerdeki el yazması ve basılı kitap koleksiyonlarının bir araya getirilmesiyle 1973'te kuruldu.
- 1974 *Marshall Hodgson'un Venture of Islam isimli eserini yayımlandı.* Hodgson'ın önemi, *The Venture of Islam*'da İslamî çalışmalara yaptığı kavramsal ve metodolojik katkılarından gelmektedir. İslam üzerine çalışan Batılı çağdaşları arasında Hodgson, İslam tarihini başlangıçtan günümüze kadar peş peşe gelen müslüman nesillerin ahlâki ve dinî diyalogu şeklinde ve dünya tarihinin bir parçası olarak değerlendirmesiyle temayüz etmiştir.
- 1974 *The Muslim Institute London kuruldu.* Asıl adı Müslüman Araştırma ve Planlama Enstitüsü olan kurum 1974 yılında kuruldu. Enstitünün amacı, Müslüman toplumların sorunları hakkında düşünmeyi ve uzun vadeli planlamayı teşvik etmektir. Müslüman Enstitüsü bilim politikası, ekonomik gelişme, sosyal değişim, İslamî hareketler ve Müslüman medeniyetinin geleceği üzerine çığır açan çalışmalar yayınladı.

- 1974 *William Chittick doktorasını Tahran'da tamamladı.* William C. Chittick lisansını Ohio Wooster Koleji'nde tarih alanında tamamladıktan sonra doktorasını 1974'te Tahran Üniversitesi'nde Fars edebiyatı alanında tamamladı. İslam düşüncesi, tasavvuf, Şiilik ve Fars edebiyatı alanında çok sayıda makalesi olan ancak özellikle Muhyiddin Arabi ve Mevlâna Celaleddin Rumi gibi sufi yazar ve şairlerinin yazılarını İngilizceye tercüme edip, yorumladığı eserlerle tanınan Chittick, halen tasavvuf ve İslam felsefesi alanında çeşitli araştırma projelerinde çalışmakta ve İslam klasikleri, Hinduizm ve dini araştırmalar alanının diğer konularına dair dersler vermeye devam etmektedir.
- 1975 *Arnold Joseph Toynbee hayatını kaybetti.* Arnold Joseph Toynbee (14 Nisan 1889, Londra- 22 Ekim 1975), İngiliz tarihçi. Tarihin konusunun kültürler olduğunu söyleyen, kültürlerin ise dinamik yapılar olduğunu, özelliklerini yaratıcı kişilerden aldığını, dolayısıyla da tarihin kültürler hakkında olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerde bulunmak yerine, kültürleri anlamaya çalışması gerektiği düşüncesiyle seçkinleşen tarih felsefecisidir.
- 1975 *Mosquée de Genève ibadete açıldı.* 1978 yılında Kral Halid Bin Abdülaziz ve Helvet Konfederasyonu Başkanı tarafından açılışı yapılan Cenevre Camii, İsviçre'nin en büyük camisidir. Cami, bireylerin içinde yaşadıkları topluma entegrasyonunda ve birkaç temel işlevi kalıcı ve canlı olarak sürdürmesinde her zaman önemli bir rol oynamıştır.
- 1977 *Zaid Shakir müslüman oldu.* Yedi çocuktan biri olan İmam Zaid Shakir, 24 Mayıs 1956 yılında Berkeley, Kaliforniya'da doğdu. 1977'de Amerika Birleşik Devletleri Hava Kuvvetleri'nde görev yaparken İslamı kabul etti. İslam'a geçmeden önce Ricky Daryl Mitchell adını kullanan Zaid Shakir, Washington DC'deki Amerikan Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler alanında lisans derecesi aldı ve daha sonra Rutgers Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanında yüksek lisans derecesi aldı.
- 1977 *Cat Stevens Müslüman oldu.* 1977 yılında İslamı seçip Yusuf İslam olarak ismini değiştirdi. Müslüman olduktan sonra uzun bir süre müziğe ara verip sahnelerden uzak kalmayı tercih

etmiştir. Yusuf İslam, düşüncelerinin değişim evresinde buna ön ayak olan en önemli etkenin Batı'nın üstünlük iddiaları olduğunu belirtir. Batı'nın bir model olarak sunduğu şeylerin aldatmaca olduğu fikrine vararak tüm bu aldatmacanın sonunda ise İslam'ın ortaya koyduğu medeniyet fikrine ulaştığını ve bu nedenle Müslüman olduğunu aktarır.

1977 *Hamza Yusuf Müslüman oldu.* Kuzey Amerika'da medrese usulü eğitim konusunda önemli çalışmalar yapan Hamza Yusuf, bu yöntemin hem Kuzey Amerika'da hem de Avrupa'da kullanılır hale gelmesinde büyük katkıları vardır. Hamza Yusuf'un İslamî ilimler alanındaki birikimini kurumsal olarak devam ettirmesi Kuzey Amerika özelinde önemli dönüşümlere sebep oldu. Kendisinin 2009 yılında kurmuş olduğu Zaytuna Koleji ise İslamî ilimler alanında dünya çapında çalışmalar yapılmasına olanak sağlayan önemli bir merkez olarak ifade edilebilir.

1977 *Nuh Ha Mim Keller Müslüman oldu.* Nuh Ha Mim Keller, 1954'te Washington eyaletinde dindar bir Katolik ailenin çocuğu olarak doğar. Kur'an'ı daha iyi anlamak için 1975'de Chicago Üniversitesi'nde klasik Arapça öğrenmeye başlar. 1976'da Kahire'ye gider, 1977'de El Ezher Üniversitesi'nde Müslüman olur ve 1979'da California Üniversitesi'nde felsefe alanında yüksek lisansını tamamlar. Kendisi ABD'de Sufi düşüncenin önemli bir savunucusu konumundadır.

1977 *Institute of Ismaili Studies kuruldu.* İsmaili Araştırmaları Enstitüsü, İngiltere'nin Londra şehrinde bulunan bir araştırma enstitüsüdür. Diğer toplum ve inançlarla ilişkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için hem tarihi hem de çağdaş Müslüman kültürleri ve toplumlarının çalışmasını teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Enstitü İsmaili inancının önde gelen bir referans noktası olarak bir üne sahiptir.

1977 *Muhyiddin Ibn 'Arabi Society kuruldu.* Muhyiddin Ibn 'Arabi Society (MIAS), Muhyiddin Ibn 'Arabi ve takipçilerinin çalışmalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla Birleşik Krallık'ta kurulmuştur. Dünya çapındaki üyeleri mevcuttur. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*'yi ve bir dizi kitabı yayınlayıp Birleşik Krallık'ta etkinlikler düzenleyip Arşiv oluşturmaktadır.

- 1977 *Aminah Assilmi Müslüman oldu.* ABD doğumlu Aminah Assilmi 1977 yılında İslam'a ihtida eder. Çalışmalarını, kurmuş olduğu Müslüman Kadınlar Birliği çatısı altında sürdürmüş ve dünyanın dört bir yanındaki Müslüman hanımlara ulaşarak İslam'ı yaymaya çalışmıştır. Onlara misyonlarını, vahyin yüklediği sorumluluğu hatırlatmıştır. Ömrünü İslam'a adayan Aminah, elim bir kaza sonucunda 2010 yılında hayata veda etmiştir.
- 1977 *Çağrı filmi yayımlandı.* Çağrı, Mustafa Akkad'ın yönettiği, İslamîyet'in doğuşunu konu alan 1976 yapımı filmidir. Film İslamîyet'in, peygamberi Muhammed'in önderliğinde doğup yayılmasını anlatmaktadır. Filmin tamamına yakını Libya'da, bazı yerleri ise Fas'ta çekilmiştir.
- 1977 *Ali Şeriatî İngiltere'de vefat etti.* Ali Şeriatî, İranlı Müslüman sosyolog, düşünür ve yazardır. Özellikle din sosyolojisi ve çağdaş İslam düşüncesi üzerine eserler vermiştir. Marksist düşünceden yaptığı alıntılar ve türetmeler, bunların kendi zamanındaki İran'a ve çevresine adapte edilmesi, Marksizm kritiği ile birlikte çağdaş İslam düşüncesi ve devrimcilik açısından ortaya koyduğu çeşitli sonuçlar, yarattığı ilgi sebebiyle gerek önemli çağdaş İslam düşünürleri arasında gerekse İran'daki devrimci İslam'ın babası ve İran İslam Devrimi'nin baş düşünürü olarak anılmasına sebep olmuştur.
- 1978 *Edward Said'in Oryantalizm isimli kitabı yayımlandı.* Edward W. Said çağdaş Müslüman düşüncesi üzerinde kalıcı etkiler oluşturan *Şarkiyatçılık* isimli kitabını yayımladı. Said'e göre Şarkiyatçılık, Şark ile Garp arasında ontolojik (varlık bilim) ve epistemolojik (bilgi bilim) ayrımına dayanan bir düşünce biçimidir. Burada Said, Batı toplumlarının sahip oldukları bilgi- beceri, alt yapı ve geçmişleri ile Şark karşısında kendi üstünlüklerini kişileştirdiklerini öne sürmektedir. Gerçekten Batı'nın, Şark'ı kendi içinde tanımlamasında kullandığı imgelere bakıldığında bu açıkça görülmektedir.
- 1978 *Henry Corbin hayatını kaybetti.* Henry Corbin (1903-1978) ünlü Fransız oryantalist filozof, akademisyendir. Hayatının önemli bir bölümünü Ortadoğu ülkelerinde İslam araştırmalarıyla özellikle de İslam felsefesi, tasavvuf ve Şii inançlarını

araştırmakla geçirdi. Corbin aynı zamanda Heidegger'i Fransızcaya ilk tercüme eden kişidir.

1978 *Cenevre İslam Merkezi kuruldu.* Cenevre İslam Merkezi, Cenevre'de ikamet eden farklı kökenlerden Müslümanlar için bir dua salonu, sosyal ve kültürel buluşma yeri sağlamak için oluşturuldu. Mimari hedefleri ise yerel mimari formlara saygı gösterirken aynı zamanda geleneksel İslamî mekanlar sağlamaktı.

1979 *Ziauddin Serdar, The Future of Muslim Civilisation isimli kitabını yayımladı.* Ziauddin Serdar'ın *İslam Medeniyetinin Geleceği* isimli kitabının hedefi dinamik ve gelişen bir İslam medeniyeti inşa etmek için taslak plan önermektir. Medeniyetler kendi temel kavramsal fikirleri üzerinde yükselir. Bir medeniyeti ayakta tutup ileriye iten de bu kavramların, prensiplerin ve fikirlerin bütünlüğüdür.

1979, Mayıs *Mevdudi, ABD'de vefat etti.* Mayıs 1979'da tedavi görmek amacıyla oğlunun tabip olarak bulunduğu Amerika Birleşik Devletleri'ne Giden Cemaati İslamî'nin kurucusu ve lideri Ebu'l Ala Mevdudi bir dizi ameliyatin ardından 22 Eylül 1979'da New York Buffalo'da vefat etti. Naaşı Pakistan'a götürülerek 1 milyondan fazla insanın katıldığı cenaze namazının ardından Lahor'daki evinin bahçesine defnedildi.

1970'lerin sonu *Timothy Winter müslüman oldu.* Müslüman olduktan sonra Abdul Hakim Murad ismini alan Winter İngiltere özelinde Avrupa'daki İslam düşüncesi çerçevesinde önemli bir yere sahiptir. Kendisinin Cambridge Camisi merkezli olarak İngiltere'deki Müslümanlara imamlık yapması, bölgedeki İslam düşüncesi'nin gelişiminde önemli bir rehberliğe sahip olduğunu işaret eder. Kendisinin Tasavvufa olan ilgisi ve bu tarz bir yolu benimsemesi 20. Yüzyılın sonunda Avrupa'da Sufi düşüncesinin gelişimine imkân tanımıştır.

1980ler *Murabitun Hareketi ortaya çıktı.* Murabitun Dünya Hareketi, şimdiki lideri Abdulkadir es-Sufi tarafından kurulan ve birkaç ülkede toplulukları olan İslamî bir harekettir. Abdulkadir es-Sufiö ncülüğündeki Murabitun Hareketinin en önemli etkisi, Avrupa'da tasavvufi hareketlerin gündeme girmesini

sağlamasıdır. Tasavvufi düşüncenin Avrupa'da vakıflar üzerinden klasik modellerle geniş kitlelere yayılmasına ön ayak olmuştur. 2000'li yıllara gelindiğinde Avrupa'da İslam düşüncesinin Tasavvufi kolunu temsil eden bir noktada olan Murabitun Hareketi, Avrupa'dan Afrika'ya tasavvuf hareketinin güçlenmesine imkân sağlamıştır.

1980 *Murad Wilfried Hofmann Müslüman oldu.* Alman diplomat ve yazar Hoffman hem Cezayir Bağımsızlık Savaşı'ndaki tanıklığı hem de İslam sanatına olan hayranlığı nedeniyle müslüman olmaya karar vermiştir. Cezayir ve Fas'ta Almanya büyükelçisi olarak bulunan Hoffman'ın Müslüman oluşu Almanya'da büyük yankı uyandırmıştır.

1980 *Arap Dünyası Enstitüsü kuruldu.* Arap Dünyası Enstitüsü (Institut du Monde Arabe veya IMA) 1980 yılında Fransa'nın başkenti Paris'te 18 Arap ülkesinin Fransa ile anlaşmasıyla kuruldu. Kuruluş amacı; Arap dünyası arasında bilgi alışverişinin sağlanması, Arapça ve Arap kültürel değerleri hakkında daha fazla araştırma yapılmasının teşvik edilmesidir. Enstitünün amaçlarından birisi de Arap Dünyası ile Fransa arasında özellikle bilim ve teknoloji alanlarında iş birliği sağlanmaktır.

1981 *Uluslararası İslamî Düşünce Enstitüsü (IIIT) kuruldu.* Uluslararası İslamî Düşünce Enstitüsü (The International Institute of Islamic Thought) 1981 yılında Pennsylvania'da kurulan enstitünün merkezi Washington, DC'de bulunmaktadır. Önemli kurucuları arasında İsmail El-Faruki ve Enver İbrahim yer almaktadır. Başlıca ilgi alanları, Müslüman toplumlarda eğitimin ilerletilmesinde kanıta dayalı araştırmalar yapmak, bu araştırmanın yayın ve çeviri, öğretim, politika önerileri, stratejik işbirlikleri yoluyla İslamî düşüncenin yeniden canlanması ve reformun hedefleri ile yaygınlaştırılmasıdır.

1982 *Hamid İnayet vefat etti.* 30 Ağustos 1932 tarihinde Tahran'da dünyaya gelen Hamid İnayet, Hukuk fakültesinden mezun oldu. bir süre tercüman olarak çalıştıktan sonra İngiltere'ye giden İnayet dönemin İran Başbakanı Muhammed Musaddık'tan da etkilenerek İran Petrol Krizi üzerine master tezini hazırladıktan sonra "Batı'nın Arap Milliyetçiliğine Etkisi" başlıklı teziyle

de doktorasını tamamlamıştır. İneyet batıda İslam çalışmaları-
nın seyri üzerinde önemli etkilere sahip bir ilim adamıdır.

1982 *Bernard Lewis'in The Muslim Discovery of Europe isimli eseri yayımlandı.* Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi* adlı kitabı İslamîyet'in Hristiyanlık algısı ve Hristiyanlığa yaklaşımındaki değişimlerin izlerini Müslüman düşünürler ve yazarların eserlerinde arayan çığır açıcı bir kitaptır. Lewis'in bu arayışı Müslümanların Batı hakkındaki bilgilerini hangi kaynaklardan, ne yollarla edindiklerini ve bu bilgilerin gelişme evrelerini de açığa çıkarıyor. Zengin birinci düzey tarihsel belgelerle hem konuyu derinlemesine anlatıyor hem de bu konuda araştırma yapacaklara önemli ipuçları sunuyor.

1982 *İslamitische Stichting Nederland kuruldu.* Hollanda İslam Vakfı (ISN), Hollanda'da yaşayan Müslümanların dini görevlerini yerine getirmeleri için mevcut olanakları desteklemek ve daha da geliştirmek amacıyla 1982 yılında kurulmuştur ve 148 bağlı cami ile Hollanda'nın en büyük sosyal organizasyonlarından biridir. ISN, insan haklarına, barışa, dayanışmaya ve bir arada yaşamaya bağlıdır ve bunu geniş çevrelerde yaymaya çalışıyor.

1982 *İsmail Raci el-Faruki, Bilginin İslamîleştirilmesi kitabını yayımladı.* Faruki, *Bilginin İslamîleştirilmesi* kitabında bilgiyi batılı vasfından kurtararak ona İslamî bir hüviyet kazandırma çabası olarak ifade edebileceğimiz bir anlayışın temsilcisidir. Kitap Müslümanların tehlikeli bir bunalım geçirmekte olduğuna ve bilim alanında bir gerileme yaşadığına işaret etmektedir. Kitapta bu durumun sebepleri, geleneksel metotların aksaklıkları ve İslamî usulün temel ilkeleri ele alınmaktadır.

1983 *Martin Lings'in Hz. Muhammed isimli kitabı yayımlandı.* Hz. Muhammed'in Hayatı, çağdaş bir siyer eseridir. Çağdaş Müslüman yazarın taşıması gereken sorumluluk bilinciyle kaleme alınan bu değerli eser, köklü bir araştırmanın ürünü olması yanı sıra, yazarının bir edip oluşuyla kazandığı farklı bir niteliğe de sahiptir.

1984 *Seyyid Hüseyin Nasr ABD'ye yerleşti.* 1979 İran Devrimi'nin ardından kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nde görevlerine

devam eden Seyyid Hüseyin Nasr, 1984'te ABD'ye gitti ve George Washington Üniversitesi'nde İslamî ilimler profesörü olarak göreve başladı. Nasr, hem Doğuda hem de Batıda yaşayan modern insanın karşı karşıya bulunduğu ana sorunları gündeme getirmeye çalışmaktadır. Batıda birçok insanın İslam medeniyetinin başarılarıyla her geçen gün daha fazla ilgilendiği şu zamanda bunlara İslam geleneğinin canlı yapısını ve bugünkü sorunlarıyla olan ilgisinin sunmanın özellikle önemli olduğuna inanmaktadır.

1984 *The Masjid Annur Center ibadete açıldı.* Müslüman cemaat 1984'te Sacramento'da ibadet yeri olarak hizmet veren küçük bir evle birlikte bir arazi satın aldı ve Mescit Annur Merkezi'ni kurdular.

1984 *Kurtuba Camii Dünya Mirası olarak ilan edildi.* Vadi-kebir nehri kenarındaki caminin temelini 786'da I. Abdurrahman atmıştır. 1984 yılında Kurtuba Camii UNESCO tarafından Dünya Mirası olarak ilan edildi. On yıl sonra Dünya Mirası Alanı, eski şehrin çoğunu içerecek şekilde genişletildi.

1985 *Oxford Centre for Islamic Studies kuruldu.* Oxford İslam Araştırmaları Merkezi, 1985 yılında İslam ve İslam dünyasının daha iyi anlaşılmasını teşvik etmek için İngiltere'nin Oxford şehrinde kurulmuştur. Oxford Üniversitesi'nden özerk bir yapıda kurulan merkez, sadece İslamî ilimler alanında değil Müslüman toplumlar ile ilişkili klasik ve çağdaş alanlarla ilgili başarılı araştırmacıları kabul ederek nitelikli çalışmalara muhit olmaktadır.

1985 *Mesquita Central de Lisboa ibadete açıldı.* Lizbon Merkez Camisi, Portekiz'in başkenti Porto şehrinde ibadete açılmıştır. Cami, Avrupa'nın yüzölçümü bakımından en büyük üçüncü camisi olma özelliğini haizdir. Merkezin inşası için izin 1966'da istenmesine rağmen, bu izin 1978 yılına kadar verilmemiştir. Yapı nihayet 1985 yılında açılmıştır.

1986 *İsmail Raci El-Faruki vefat etti.* 1921'de Filistin'in Yafa şehrinde doğan Faruki 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşu Filistin'in işgal edilmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti. 1949'da Indiana ve 1951'de Harvard üniversitelerinde felsefe

alanında yüksek lisans yaptı. “Değerin Metafiziği ve Epistemo-lojisi” konulu doktora tezini 1952’de Indiana Üniversitesi’nde tamamladı. Daha sonra Ezher Üniversitesi’nde üç yıl süreyle şer’î ilimler alanında öğrenim gördü. Faruki’nin Kuzey Ame-rika’da “Bilginin İslamîleştirilmesi” yolundaki araştırma prog-ramlarının belirlenmesinde öncü bir rolü oldu.

1986 *Muslim College Londra’da kuruldu.* Zaki Badawi öncülüğünde kurulan Muslim College, Batı Londra’daki ilk yıllarında, eği-tim programları, yayınları ve prodüksiyonlarıyla İslam eğitimi ve entelektüel mirasını canlandırma çabalarıyla uluslararası bir üne kavuştu. Sonraki yıllarda Muslim College, İslamî ve Batı akademik geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalarak akademik kimliğini geliştirmeye devam etti. Muslim College, geleneksel ve çağdaş İslam ders programlarını sunmak için yaklaşımlar içermektedir.

1987 *Cordoba Vakfı kuruldu.* Fransız düşünür Roger Garaudy tarafın-dan İspanya’daki İslam mirasını araştırmak amacıyla kurulan vakıftır. Roger Garaudy’nin Cordoba özelindeki çabaları sade-ce Endülüs tarihi veya şehir tarihi açısından değil çağdaş İslam düşüncesi açısından önemli gözükmetedir. Zira İspanya’nın diğer Avrupa ülkelerine göre İslam hakimiyetiyle tanışmasına rağmen çağdaş tartışmalarının nispeten en az yapıldığı saha-dır. Bu anlamda Cordoba Vakfı’nın Roger Garaudy öncülüğün-deki çalışmaları çağdaş tartışmalara önemli bir katkı ve zemin sunmaktadır.

1988 *Al-Furqan Islamic Heritage Foundation kuruldu.* Londra mer-kezli, kâr amacı gütmeyen Al-Furqan Islamic Heritage 1988 yılında eski Suudi Petrol bakanı Ahmed Zaki Yamani tarafın-dan kurulmuştur. Al-Furqan öncelikle “dünya çapında İslam eserlerinin çalışmasını, kataloglanmasını, yayınlanmasını ve korunmasını” teşvik etmekle ilgili çalışmalar yapmaktadır.

1988 *Mezquita Central de Madrid ibadete açıldı.* Abu Bakr Camii ola-rak da adlandırılan bu merkez, Madrid şehrinin Tetuan böl-gesindeki Cuatro Caminos’ta yer almaktadır. İslamî dönemin sona ermesinden bu yana kentte inşa edilen ilk Müslüman iba-det yeridir. Juan Mora tarafından tasarlanan Caminin yapımı

1988'ta tamamlandı. Cami, İspanya'daki İslamî Topluluklar Birliği'nin merkezi olarak da hizmet vermektedir.

1989 *Federation of Islamic Organizations in Europe kuruldu.* Federation of Islamic Organizations in Europe, 1989 yılında Mısır'daki Müslüman Kardeşler teşkilatının bir kolu olarak Avrupa'da kuruldu. 2008'de FIOE, aralarında İngiltere Müslüman Derneği (MAB), Fransız Müslümanlar (UOIF) ve Almanya İslam Topluluğunun da yer aldığı 1000'den fazla yerel grupla birlikte çoğu Sünni olmak üzere 29 Müslüman örgütü temsil etti.

1989 *Étudiants Musulmans de France kuruldu.* Fransa Müslüman Öğrencileri (EMF), 1989 yılında Fransa İslamî Öğrenciler Birliği (UISEF) adı altında kurulmuş bir öğrenci derneğidir. EMF kendini öğrenci yaşamını iyileştirmeye adanmıştır. Ayrım yapmadan onlara rehberlik ederek ve destekleyerek tüm öğrencilerin refahını ve gelişimini sağlamaya çalışır.

1989, Kasım *Berlin duvarı yıkıldı.* Batı'da yıllarca "Utanç duvarı" (Schandmauer) olarak da anılan ve Batı Berlin'i abluka altına alan bu betondan sınıır, 9 Kasım 1989'da isteyen vatandaşların Doğu Almanya'dan Batı'ya gidebileceğini açıklamasının ardından tüm tesisleriyle birlikte yıkıldı.

1990 *Journal of Islamic Studies yayıma başladı.* İslam Araştırmaları Dergisi, Oxford Üniversitesi bünyesinde İslam'ın ve İslam dünyasının tüm yönlerinin bilimsel olarak incelenmesine adanmış çok disiplinli bir yayındır. Dergi, İslam'ı ve İslamî geleneği akademik araştırmanın merkezi olarak yerleştirmeyi ve onun birçok yönünün kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesini teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

1991 *Amicale des Musulmans en Europe kuruldu.* Avrupa Müslümanlar Birliği, Fransa'daki Müslüman topluluğu temsil etmek; nesiller arası bağı yaratmak ve geliştirmek, tecrit edilmiş kişilere (emekli insanlar, hastalar vb.) destek ve tavsiye sağlamak, sosyal, insani ve kültürel nitelikteki tüm eylemleri teşvik etmek gibi vazifeleri yürütmek üzere yola çıkmıştır.

1991 *Unión de Comunidades Islámicas de España kuruldu.* İspanya İslam Toplulukları Birliği (UCIDE) Madrid merkezli dini bir

organizasyondur. 1960'larda Müslüman üniversite öğrenci grupları öğrenci dernekleri ve kültür merkezleri kurarak "İspanya Müslüman Öğrenciler Birliği"ne dönüştü. 1967'de İspanya, Müslümanların dini amaçlarla örgütlenmesine izin veren ilk yasayı çıkardı ve 1968'de Madrid'de merkezi olan ülke çapında "İspanya Müslüman Derneği" oldu. 1971'de tescil edildi. 1978 İspanyol Anayasası ve 1980 Dini Özgürlük Kanununun hazırlanmasına aktif olarak katkıda bulundular. Aynı yıl, 1991'de tescil edilerek İspanya İslam Toplulukları Birliği ortaya çıktı.

1992 *Avrupa İslamı kavramı kullanılıyor.* Suriye asıllı Alman Bassam Tibi, yaklaşık 10 yıl "Avrupa İslamı" üzerinde kafa yoruyor ve ilk kez 1992 yılında Paris'te İslam'ın tartışıldığı bir toplantıda bu kavramı ortaya atıyor. Tibi'ye göre "Avrupa İslamı", Avrupa değerlerinin İslam ile bağdaştırılmasıdır.

1992 *La Comisión Islámica de España kuruldu.* İspanya İslam Komisyonu, 26/1992 sayılı Kanunda kabul edilen İslam-Devlet anlaşmalarının temsili, müzakere, imza ve takibi için, vatandaşlık ve idarenin önünde İslam ve Müslümanların meşru temsil organıdır.

1992 *Oliver Roy, The Failure of Political Islam isimli kitabını yayımladı.* Fransız bilimadamı Oliver Roy tarafından yazılan ve dünyadaki siyasal İslam hareketlerini irdelleyip başarısızlıklarının nedenlerini analiz eden bir kitaptır. Roy'a göre siyasal İslam veya İslam'ın siyasallaşması olgu olarak teorik temellerine aykırıdır. Zira İslam dininde her şey Kuran'a dayalıdır. Siyasallaşması ise ancak mevcut düzenin yıkılıp Kuran'a dayalı sisteme geçişte bir ara formdur.

1993 *Samuel Huntington Medeniyetler Çatışması kavramını ortaya attı.* Medeniyetler Çatışması, Samuel Huntington tarafından işlenen, Soğuk Savaş sonrasına tekabül eden 1990'lı yıllardan itibaren uluslararası ittifak ya da ihtilaflarda belirleyici olan unsurun politik ya da ekonomik ideolojiler değil, medeniyetler olmaya başladığını ve 21. yüzyılda da bu trendin devam edeceğini ifade eden bir tezdur. Huntington bu tezini ilk olarak 1993 yılında *Foreign Affairs* dergisinde yayımlanan bir makalesinde ele almış, ardından da 1996 yılında çalışmasını genişleterek kitaplaştırmıştır.

- 1993 *Comunità Religiosa Islamica Italiana (COREIS) kuruldu.* 1993 yılında Abd al-Wahid Pallavicini'nin iradesiyle İslam hakkında bilgi için uluslararası bir dernek (AIII) olarak kurulan, 1997'de İtalyan Müslümanların ulusal bir derneği olan İtalyan İslamî Dini Topluluğu oldu. 1996'da COREIS, İtalyan hükûmetine devletle mutabakata varmak için ilk öneriyi sundu, "toplumla ve İtalyan hukuk sistemiyle tamamen uyumlu" bir İslam'ı önerdi ve aynı yıl ikili bir anlaşma imzaladı.
- 1993 *The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science (IFEES) kuruldu.* İslam Ekoloji ve Çevre Bilimi Vakfı, 1993 yılında Fazlun Khalid tarafından İngiltere'de Birmingham'da kuruldu. Müslümanların çevre sorunları konusundaki farkındalığını artırmayı amaçlayan bir dizi eğitim materyali üretmektedir.
- 1993 *Ahlul Bayt Assembly of Canada kuruldu.* Kanada Ehl-i Beyt Meclisi 1993 yılında Kanada'da Şii Müslüman liderler tarafından kuruldu.
- 1993 *The Muslim American Society kuruldu.* 1993 yılında kâr amacı gütmeyen bir kuruluş olarak kurulan Muslim American Society (MAS) dinamik bir hayır kurumudur. Dini, sosyal, kültürel ve eğitim alanında hizmet verir. Son yirmi yılda MAS, Amerika Birleşik Devletleri'nde 50'den fazla şubeyle genişledi. MAS, İslamî bilgiyi aktararak, toplum hizmetini teşvik eder, siyasi aktivizmle meşgul olmanın ötesinde daha fazlasını yaparak bireyi ve dolayısıyla daha büyük toplumu iyileştirmeyi amaçlayan benzersiz programlar ve hizmetler sunmaktadır.
- 1993 *Henry Corbin History of Islamic Philosophy isimli kitabını yayımladı.* Corbin, çok titiz araştırma ve inceleme mahsulü olan kitap ve makaleleriyle XX. yüzyıl şarkiyatçılığının en önde gelen isimlerinden biri sayılmakla birlikte, eserlerinin çoğunda özellikle Histoire de la Philosophie İslamîque'te neredeyse İslam düşüncesindeki gelişmeyi tamamen İran kültürüne ve İsmâiliyye felsefesini irca edecek derecede sübjektif davrandığı gerekçesiyle birçok müslüman ve Batılı araştırmacı tarafından tenkit edilmiştir.

- 1993 *Marshall Hodgson'ın Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek kitabı yayımlandı.* Hodgson, oryantalist ön yargılardan bilinçli bir şekilde uzak durmasıyla ve Avrupa merkezci yaklaşımlara ciddi eleştiriler getirmesiyle tanınmıştır. Kitabın I. kısmında Avrupa'nın ve modernliğin dünya tarihindeki yerini incelemekte, Avrupa-merkezcilik ve çok kültürlülük tartışmalarına iddialı bir katkı sunmaktadır. II. Kısımında, İslam medeniyetini dünya tarihi çerçevesi içine yerleştirmekte, III. kısmında ise sadece tek bir tarih -küresel tarih- olduğunu, belli bir bölgeye odaklanan ve o bölgenin üstünlüğü esasına dayanan yaklaşımların dünya tarihi bağlamında değerlendirilip doğru yerine oturtulması gerektiğini ileri sürmektedir.
- 1994 *Institut des Hautes Etudes Islamiques Paris'te kuruldu.* Bir grup Fransız Müslüman entelektüelin girişimiyle 1994 yılında kurulan Institut des Hautes Etudes Islamiques, şunları hedefliyor: Kurslar, konferanslar ve sergiler aracılığıyla İslam bilgisini kolaylaştırmak, özellikle Müslüman dünyasındaki çağdaş tartışmalara katılarak İslam medeniyetinin manevi, entelektüel ve kültürel mirasını tüm izleyicilere tanıtmak.
- 1994 *Moschea di Roma ibadete açıldı.* Roma Camii 1994 yılında yapılmış olup İtalya'nın en büyük camisi konumundadır. Aynı zamanda İtalyan İslam Kültür Merkezi'nin de (Centro Culturale Islamico d'Italia) merkezidir. Dini faaliyetler için bir buluşma yeri olmanın yanı sıra, Müslümanları çeşitli şekillerde birbirine bağlayan kültürel ve sosyal hizmetler sunmaktadır. Ayrıca caminin konumu Müslüman bölgesinin nispeten küçük bir yüzdesi olmasına rağmen, öğretiler, düğün törenleri, cenaze törenleri, tefsir, sergiler, kongreler ve diğer etkinlikler düzenler.
- 1994 *The Council on American-Islamic Relations (CAIR) kuruldu.* Amerikan İslam İlişkileri Konseyi, 1994 yılında Washington'da kurulmuş olup sivil haklar faaliyetleri, medya ilişkileri, sivil katılımı ve eğitim ile Amerika'daki Müslümanlar arasında sosyal, hukuksal ve siyasi eylemciliği teşvik eder.
- 1995 *İslam Toplumu Millî Görüş Teşkilatı kuruldu.* 1960'lı yıllarda, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde çalışmak üzere Türkiye'nin

yanı sıra diğer ülkelerden de milyonlarca Müslüman Avrupa'ya göç etti. 1970'li yılların başından itibaren Türkiyeli işçiler, küçük cemaatler oluşturarak namaz kılabilecekleri küçük mescitler etrafında toplandılar. 80'li yıllara gelindiğinde ise, bu küçük cemaatler bir araya gelerek bölge ve federasyonlar oluşturdular. İslam Toplumu Millî Görüş bu camilerin ve derneklerin birleşmesiyle ortaya çıkan kapsamlı bir şekilde dini, sosyal ve kültürel hizmetler veren bir federasyondur. Bu bağlamda hareket, İslam'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, yaşanması, gelecek nesillere aktarılması ve İslam dininin tanıtılması ile bu dinin gereklerinin yerine getirilmesi amacıyla çeşitli hizmetler sunar. IGMG, toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda mensuplarını temsil ederek, Müslümanların tüm meseleleriyle ilgilenir, hayat şartlarının düzeltilmesi ve temel haklarının korunması için gereken çalışmaları yapmaktadır.

1995 *The Islamic Society of Central Virginia kuruldu.* Charlottesville'deki Orta Virginia İslam Topluluğu, ABD'de birkaç aşamadan geçti. İlk aşama 1994'ten önceydi. Mescidi olmayan Charlottesville'deki küçük Müslüman cemaati ibadet yeri kiralamak zorunda kaldı. 1994'te Müslüman bir kardeşin bir ev satın alması ve bunu Müslüman topluluğuna vakfetmesiyle devam etti. Mescitte ilk namaz Ocak 1995'te kılındı. İslam'ın öğretilerini iletirmek ve Charlottesville, Albemarle ve çevresindeki ilçelerinde Müslümanlara ve topluma hizmet etmek zorundadır.

1996 *European Trust kuruldu.* 1996 yılında İngiltere'de kurulan *European Trust*'ın esas amacı Avrupa'da yaşayan Müslümanların sosyal ve ekonomik olarak ihtiyaç duydukları şeyleri sağlayacak ortamı hazırlamaktır. Müslüman Kardeşler teşkilatı ile bağı olan bu kurum özelde Avrupa'da İslam'ın yayılmasında önemli etkiye sahip olmuştur.

1996 *Muhammed Hamidullah ABD'de vefat etti.* 1978 yılında emekli olduktan sonra da araştırmalarına devam eden Hamîdullah, rahatsızlığı ilerleyince 1996'da Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Florida eyaletinin Jacksonville şehrindeki akrabalarının yanına yerleşti. 17 Aralık 2002 tarihinde vefat etti, mezarı Jacksonville'deki Müslüman kabristanındadır

- 1996 *Khurram Murad vefat etti.* Pakistanlı bir İslam alimi ve yazarı olan Khurram Murad Pakistan'da tebliğ faaliyetlerinin başında yer alırken Avrupa'da İslamî hareketin yayılmasında yer aldı. Cemaat-i İslamî'nin eğitim departmanlarının şefi ve Birleşik Krallık'taki eğitim programlarında aktif kaynak olarak İslamî Hareket'teki gençlerin karakter inşasında kilit bir rol oynadı.
- 1996 *Muslim Council for Cooperation in Europe kuruldu.* Avrupa Müslüman İşbirliği Konseyi (MCCE), tavsiye, temsil ve Avrupa içi işbirliği için AB idaresi önünde Müslüman inancına sahip Avrupa vatandaşlarının temsili bir organdır. 1996 yılında, Strazburg'da, Avrupa'daki Müslüman İşbirliği Konseyi üyeleri arasında oluşturuldu: Strazburg Camii (Fransa), Almanya Müslümanlar Merkezi Konseyi (ZMD), Belçika Müslümanları Yüksek Konseyi (CSMB) Belçika İcra , İspanya İslam Topluluklar Birliği arasında (UCIDE) İspanya İslam Komisyonu.
- 1996 *Islamic Cultural Centre of Ireland kuruldu.* 1990'lı yılların hemen başında İrlanda'da 4.000 Müslüman yaşıyordu. Bu Müslümanların ihtiyaçlarını gidermek üzere kurulan İrlanda İslam Kültür Merkezi (ICCI), içerisinde bir caminin de dahil olduğu organizasyondur. Dubai El-Maktoum Vakfı tarafından finanse edilmektedir. ICCI'nin inşası 1994 yılında başladı ve 16 Kasım 1996'da Başkan Mary Robinson ve Şeyh Hamdan Al Maktoum tarafından resmen açıldı. University College Dublin'in yanında yer almaktadır.
- 1997 *European Council for Fatwa and Research kuruldu.* 1997 yılında Londra'da kurulan Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin amacı Avrupa'daki Müslümanların ihtiyaçlarına hizmet eden fetvalar yayınlamaktır. Geleneksel İslam hukuku uyarınca kamu yararı için, yerel adetlere ve Avrupa'daki yaşama uygun fetvalar verip Avrupa'da yaşayan Müslümanlar için rehber kurum niteliğindedir.
- 1997 *Muslim Association of Britain kuruldu.* 1997 yılında İngiltere'de kurulan İngiltere Müslüman Derneği, İngiltere'de yaşayan Müslümanların çatı kuruluşu konumundadır.

- 1997 *Rotterdam İslam Üniversitesi kuruldu.* Rotterdam İslam Üniversitesi (IUASR) 1997 yılında Hollanda'da kurulmuş bir üniversitedir. İslam Dünyası Üniversiteleri Federasyonu üyesidir. Lisans programı İslam İlahiyatı için 2013 yılında NVAO (Hollanda ve Flanders'ın resmi akreditasyon kuruluşu) tarafından akredite edilmiştir.
- 1998 *Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) kuruldu.* Modern Dünyada İslam Araştırmaları Enstitüsü (ISIM), çağdaş Müslüman toplumlar ve topluluklardaki sosyal, politik, kültürel ve entelektüel eğilimler ve hareketler hakkında disiplinler arası araştırmalar yürütmek ve teşvik etmek üzere 1998 yılında Amsterdam Üniversitesi, Leiden Üniversitesi, Utrecht Üniversitesi ve Radboud Üniversitesi Nijmegen tarafından kuruldu. ISIM'in araştırma yaklaşımları, açıkça disiplinler arası ve karşılaştırmalı olup, Kuzey Afrika, Ortadoğu, Sahra Altı Afrika, Orta Asya, Güney ve Güneydoğu Asya ve Batı'daki Müslüman toplulukları içeren geniş bir coğrafi bölgeyi kapsamaktadır.
- 1998 *Mohammed Knut Bernstrom'un Kur'an çevirisi İsveç'te yayımlandı.* İsveççe Kur'an çevirilerinden günümüzde en sık kullanılanı olan Koranens Budskap isimli çevirinin sahibi Knut Bernström, Fas'ta büyükelçi iken İslam ile tanışmış ve 1986'da müslüman olmuştur.
- 1998 *Bassam Tibi'nin The Challenge of Fundamentalism isimli kitabı yayımlandı.* Ünlü Şamlı bir İslam alimi ailesinin soyundan gelen ve İslam ve Arap kültürü konusunda tanınan bir uzman olan Bassam Tibi, Fundamentalizmin Meydan Okuması isimli eserinde din ve siyasetin sentezi olarak köktencililiğin kapsamlı bir analizini sunuyor. Tibi, İslamî köktencililiği İslam'ın modernite ile yüzleşmesinin bir sonucu olarak görüyor. Tibi'nin tezleri daha sonraki yıllarda Batı'da yükselen İslamofobinin temel başvuru kaynaklarından birisi olmuştur.
- 1998 *Tarık Ramazan "Avrupalı Müslüman Olmak" kitabını yayımladı.* Tarık Ramazan eserinde İslam'a dair yorumlarını -seçiciliği olmakla birlikte- İslam kaynaklarına dayandırma hassasiyeti taşır. Yani Müslümanların problemlerine "içeriden" çözümler arayışındadır. Bu açıdan da onun Müslümanlarla Batı değerleri

arasındaki “köprü kurucu” misyonu devamlı dile getirilmiş; Batı'daki Müslümanlara yönelik “içeriden” eleştirileri ele alınmıştır.

1999 *Institut de l'Islam et du Monde Musulman (IISMM) kuruldu.* İslam Dünyası ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü (IISMM) 1999 yılında Fransa'da kurulmuştur. Müslüman dünyasının incelenmesinde uzmanlaşmış araştırmacılar arasında iş birliği ve değişim için bir alan açmak; öğretimi yaygınlaştırmak ve genç araştırmacılara destek sunmak; yayınları, editoryal takibi, geniş bir izleyici kitlesine açık konferans döngüleri, kamu idareleri ve işyerlerindeki profesyoneller için eğitim faaliyetleri aracılığıyla İslam ve Müslüman dünyası hakkında bilimsel bilgilerin yayılmasına katkıda bulunur.

2000 *Markfield Yüksek Eğitim Enstitüsü kuruldu.* Markfield Enstitüsü 2000 yılında İngiltere'de kuruldu ve Prens Charles tarafından açıldı. Enstitü, Batı'daki Müslüman topluluklar ile mezunlarının olumlu katkılarıyla bir parçası oldukları çoğulcu toplumlar arasındaki anlayışı teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Enstitü, geleneksel İslamî bursların zenginliğini ve yüksek standartlarını en iyi Batı araştırma teknikleri, akademik titizlik ve eleştirel araştırma ile bütünleştirmeyi amaçlamaktadır.

2001 *11 Eylül saldırısı gerçekleşti.* ABD'deki İkiz Kulelere uçakla yapılan saldırı, dünya medyası tarafından “medeniyetler çatışması” olarak yorumlandı. 11 Eylül saldırılarını gerekçe gösteren başkan George W. Bush, önce Afganistan, ardından da Irak'ı işgal etti. Bu olay 2000'lerde Batı'da İslam ve Müslümanlarla ilgili gelişmeler açısından önemli bir kırılma noktasını teşkil eder.

2001 *Afganistan Savaşı başladı.* 11 Eylül saldırısının sonuçlarından en önemlisidir. Afganistan Savaşı, 2001 Ekim'inin 7. gününde başlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri tarafından 11 Eylül saldırıları gerekçesi ile yapılmıştır. ABD Başkanı George W. Bush'un “terörle mücadele” politikası kapsamında yaptığı bir savaştır. Savaş El-Kaide lideri Usame bin Ladin'in yakalanmasına değin sürdü.

2002 *Islamic Information Center kuruldu.* İslamî Enformasyon Merkezi (IIC), Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam imajını

desteklemek için 2002 yılında kurulmuş Washington, DC merkezli bir STK'dır. IIC, bu hedefi gerçekleştirmek için öncelikle siyasi yetkililer, medya ajansları ve inançlar arası kuruluşlarla birlikte çalışır. Grubun amacı, İslam'ın manevi ve felsefi yönlerine özel bir odak vererek CAIR ve MPAC gibi diğer büyük Müslüman girişimlerini tamamlayıcı olmaktadır.

2003, Mart

ABD, Irak'ı işgal etti. Irak Savaşı, 20 Mart 2003'te Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık önderliğinde oluşturulmuş Çokuluslu Koalisyon Kuvvetlerinin bir askerî harekâtla Irak'a girmesiyle başlayan ve devam eden savaştır. Saddam rejiminin yıkılması, Baas Partisi hükûmetinin devrilmesi ve Saddam Hüseyin'in idamı ile sonuçlanıp Ortadoğu'da bugüne kadar devam edecek kaosu temeli atılmıştır.

2003

Annemarie Schimmel hayatını kaybetti. İslam kültürü ve özellikle tasavvuf alanındaki çalışmalarıyla tanınan Alman müellif Annemarie Schimmel, İslam dinini, tarihini ve sanatını tasavvuftan hareket ederek anlamaya ve anlatmaya çalışmış, tasavvuf düşüncesini Avrupa'ya ve dünyaya tanıtmak amacıyla olağan üstü bir çaba sarf etmiştir.

2003

Granada Camisi ibadete açıldı. El-Hamra Sarayı'nın tam karşısındaki tepede ibadete açılan cami, Granada şehrindeki Müslümanlar için önemli bir yere sahiptir. Zira 2003 yılında kurulan camide az sayıdaki Müslüman halkın dini ve sosyal kullanımı olarak hizmet vermektedir.

2003

Edward Said hayatını kaybetti. Edward Said karşılaştırmalı edebiyat profesörü ve aktivist, teorisyendir. Amerikan vatandaşı Filistinli Hristiyan bir baba ile Lübnanlı Hristiyan annenin Filistin'de dünyaya gelmiş iki çocuğundan biridir. Doğu'nun Batı tarafından temsili ve kültürel emperyalizm konularında çığır açıcı çalışmalar yaptı.

2003

Conseil français du culte Musulman kuruldu. Fransız İslam İnanç Konseyi, İslamî faaliyetlerin düzenlenmesinde Fransız devletiyle resmi muhatap olarak görev yapmak üzere seçilen ulusal bir organdır. 2003 yılında kurulan bu komisyon esas itibarıyla Fransa'da yaşayan Müslümanların sosyo-kültürel ve dini

haklarının kurumsal olarak korunması ve temsil edilmesi anlamını taşıyordu.

- 2003 *Carolina Center for the Study of the Middle East and Muslim Civilizations kuruldu.* 11 Eylül 2001 trajedisinden sonra, University of North Carolina, üniversitenin Ortadoğu Çalışmaları alanındaki kaynaklarını gözden geçirmek ve gelecekteki gelişim için bir ders çizelgesi oluşturmak üzere fakülte, öğrenci ve yöneticileri bir araya getirmek için bir Planlama Grubu kurdu. Bu planlama sürecinden Carolina Ortadoğu ve Müslüman Medeniyetleri Araştırma Merkezi doğdu. 2019 yılında, adı Ortadoğu ve İslamî Araştırmalar Merkezi olarak değiştirildi.
- 2004 *Madrid'de tren saldırıları* ABD'yi kalbinden vuran 11 Eylül'den sonra Avrupa, 11 Mart katliamıyla büyük şok yaşadı. Madrid'i kana, İspanya'yı gözyaşına boğan saldırı, 192 kişinin hayatını kaybetmesi ve bini aşkın yaralıyla bir AB ülkesindeki en korkunç terör eylemi olarak tarihe geçti. Bu saldırıdan sonra İspanya'da yaşayan Müslümanlar büyük baskılara uğramıştır.
- 2005 *Martin Lings vefat etti.* Martin Lings 12 Mayıs 2005'te, doksan dokuz yaşında iken İngiltere'nin güneyinde, Kent'teki kır evinde vefat etmiştir.
- 2005 *Durham Centre for Islamic Economics and Finance kuruldu.* Durham İslam Ekonomisi ve Finansı Merkezi, İslam Kalkınma Bankası, İslamî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü gibi diğer önde gelen küresel akademik kurumlarla iş birliği içinde İslam ekonomisi ve finansı üzerine uluslararası konferanslar düzenler. Durham Üniversitesi'ni İslamî ekonomi ve finans alanında dünya standartlarında eğitimin önde gelen sağlayıcısı olarak sürdürmek kurumun en önemli hedeflerindendir.
- 2006 *The Islamic Manuscript Association kuruldu.* İslam El Yazmaları Merkezi, İslamî el yazması koleksiyonlarını korumaya ve onlarla çalışanlara destek vermeye adanmış Almanya merkezli uluslararası kâr amacı gütmeyen bir kuruluştur. Dünya çapındaki pek çok İslamî el yazması koleksiyonunun yetersiz korunması ve erişilemezliğini ele alma ihtiyacına yanıt olarak oluşturuldu.

- 2006 *Şeyh Zaki Badawi vefat etti.* 2006 yılında vefat eden Şeyh Zaki Badawi, önde gelen Mısırlı bir İslam alimi ve topluluk aktivistidir. İslam Kültür Merkezi'nin müdürü ve Londra Merkez Camii'nin baş imamı olarak görev yaptı; Londra'daki Müslüman Koleji'nin müdürüydü. Kendisi 20. yüzyılın sonlarında İngiltere'de İslamî çalışmaların öncü kişileri arasında yer almaktadır.
- 2007 *Lighthouse Camisi ibadete açıldı.* Lighthouse Camisi Zaid Shakir tarafından 2007 yılında Amerika'nın Oakland bölgesinde ibadete açılmıştır.
- 2007 *Muslim Arbitration Tribunal kuruldu.* Müslüman Tahkim Mahkemesi, İngiltere'de bulunan 1996 Tahkim Yasası uyarınca faaliyet gösteren alternatif bir uyuşmazlık çözüm biçimidir. Mahkemelere başvurmadan anlaşmazlıkları çözmek isteyen Müslümanlar için bir dizi hizmetten biridir.
- 2008 *Zaytuna Koleji kuruldu.* Zaytuna College, Berkeley, California'da Sünni bir üniversitesidir. Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk akredite Müslüman lisans kolejidir ve 2008 yılında Hamza Yusuf, Zaid Shakir ve Hatem Bazian tarafından kurulmuştur.
- 2009 *United for Change kuruldu.* Değişim İçin Birlik, Kuzey Amerika'daki Müslüman kuruluşların birliğini kolaylaştırmak amacıyla kurulmuştur. UFC'nin çok çeşitli Müslüman kültürleri ve nüfusları arasında bir uzlaşma ortamı yaratarak ve İslam alimleri ve toplum liderlerini dahil ederek çözüm için modeller geliştirmeyi hedeflemektedir.
- 2009 *Leiden University Centre for the Study of Islam and Society kuruldu.* Günümüzün karmaşık küreselleşmiş dünyasında gezinmek için İslam ve Müslüman toplumların tam ve nüanslı bir anlayışı gereklidir. Leiden Üniversitesi'nin İslamî araştırmalar alanındaki uzun geleneğine ve benzersiz kaynaklarına dayanan Leiden Üniversitesi İslam ve Toplum Araştırmaları Merkezi (LUCIS), bu anlayışı geliştirmek için Hollanda'nın önde gelen platformudur.
- 2009 *Mohammed Knut Bernström vefat etti.* Muhammed Knut Bernström, İslam'a geçen eski bir İsveçli diplomattı. Aynı zamanda bir Müslüman alim ve Kuran çevirmeniydi.

- 2009 *Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies kuruldu.* , George Mason Üniversitesi bünyesinde yer alan Ali Vural Ak Küresel İslam Araştırmaları Merkezi'nin misyonu Müslüman toplumlar ve İslam inancı, onun dünya tarihindeki rolü ve mevcut küreselleşme kalıpları hakkında sağlam ve incelikli bir anlayış geliştirmektir.
- 2010 *The Centre for the Study of Islam in the Contemporary World kuruldu.* Çağdaş Dünyada İslam Araştırmaları Merkezi (Edinburgh Alwaleed Merkezi), dünyanın önde gelen araştırma ve yenilikçi sosyal yardım projeleri aracılığıyla İslam'ın ve küreselleşmiş Müslüman dünyasının daha iyi anlaşılmasını teşvik etmek amacıyla 2010 yılında kurulmuştur. Edinburgh Üniversitesi Edebiyat, Diller ve Kùltürler Okulu'nda bulunan ve İslam ve Ortadoğu Çalışmaları Bölümü'ne bağlı olan Merkez, çağdaş İslam'a odaklanarak Edinburgh Üniversitesi'ndeki farklı okulları ve bölümleri birbirine bağlayan disiplinler arasıdır. Alwaleed Center, ulusal ve uluslararası alanda İslam'ın daha iyi anlaşılmasını teşvik ederek, yüksek etkili sosyal yardım projeleri sunma konusunda bir itibar geliştirmiştir.
- 2010 *John Esposito, The Future of Islam isimli kitabını yayımladı.* John Esposito'nun 21. yüzyılda İslam'ın karşı karşıya olduğu ve küresel siyaseti derinden etkileyecek temel soruları ve sorunları araştırdığı kitabı önemli tartışmaları başlattı.
- 2010'lar *Institute for Advanced Arabic & Islamic Studies çalışmalarını genişletti.* Belçika Antwerp'te bulunan İleri Arapça ve İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün temel amacı klasik İslam'ın ve İslam dininin temellerinin incelenmesidir. IAAS, kütüphanesinin önemli rol oynadığı bir araştırma ortamı sağlar. Kütüphane, Tarih ve Biyografi alanları bugüne kadar ele alınmış olsa da, İslam'ın klasik dönemine odaklanan ana referans eserleri, birincil Arapça kaynakları içermektedir.
- 2011 *New Brunswick Islamic Center kuruldu.* New Brunswick İslamî Merkezi, Zaid Shakir tarafından 1987 yılında Masjid-i Hüda ismiyle kurulan yapının yeni haline verilen isimdir. Bu merkez Müslümanlar için ibadet yeri ve kamusal alandır.

- 2011 *Deutsch-Islamisches Institut kuruldu.* İslamî Çalışmalar ve Kùltùrlerarası İş birliğı Enstitüsü, Mannheim merkezli, kâr amacı gütmeyen bir bilim enstitüsüdür. 2011 yılında kurulan enstitünün araştırma ve çalışmaları, İslam ilahiyatı, İslamî çalışmalar, doğu çalışmaları ve kùltùrlerarası iş birliğı konularında yoğunlaşmıştır. Enstitünün amacı, Almanca ve İngilizce konuşulan bölgelere İslam'ın bilimsel ve entelektüel mirasına erişim sağlamaktır.
- 2011 *Center for Islamic Theology kuruldu.* 2000'lerin başlarında, Alman Bilim ve Beşerî Bilimler Konseyi, Almanya'yı dini ve teolojik eğitimde yeni bir çağa sokan üniversitelerde İslam İlahiyatını ("İslam Araştırmaları") tanıtmak için bir tavsiye sundu. 2011 yılında İslam İlahiyat Merkezi'nin (ZITh) kurulması, Tübingen Üniversitesi'ndeki teolojik çalışmalarda çığır açan araştırmalar ve bilimsel mükemmellik konusunda uzun süredir devam eden bir geleneğe işaret ediyor.
- 2012 *Georgetown Üniversitesi İslamî İlimler Fakùltesi kuruldu.* Jonathan A. C. Brown öncülüğünde kurulan fakùlte ABD'de İslamî İlimler alanında yapılan çalışmalara yeni bir perspektif kazandırmıştır.
- 2012 *Roger Garaudy vefat etti.* 1913'te Marsilya'da doğan Roger Garaudy, ömrünün sonuna kadar insanlığın yararına olacak sistem, yöntem ve uygulamaları bulup ilân etmek için dünyayı dolaştı. Sonunda idealine en uygun din olarak İslam'ı gördü ve 2 Temmuz 1982'de Cenevre'de Müslüman oldu. Filistin davasına sahip çıkması ve İsrail zulmünü kitaplarında dile getirmesinden ötürü Batılı basın ve yayın organları tarafından aforoz edildi; böylece kendisine büyük kitabevlerinin ve yayın kuruluşlarının kapıları kapandı.
- 2012 *Grande Mosquée de Strasbourg.* Strasbourg Camii, Fransız şehri Strasbourg'da büyük bir amaca yönelik inşa edilmiş bir camidir. Heyritz bölgesindeki İlı nehrinin kıyısında yer almaktadır. Eylül 2012'de açılan cami 1.200 kişilik kapasiteye sahiptir.
- 2012 *Wael Hallaq, İmkansız Devlet isimli kitabını yayımladı.* İslam düşünce tarihi ve İslam Hukuku uzmanı Wael Hallaq'ın kaleme

aldığı *İmkânsız Devlet* yayınlanır yayınlanmaz İngilizce olarak yayınlandığı Batılı ülkelerin yanı sıra daha çok Arap ve İslam ülkelerinde yankı buldu. Süratle Arapçaya tercüme edilen Kitabın temel tezi, İslam devleti kavramının günümüzdeki pratiğinin, modern devletin herhangi bir yaygın tanımına göre imkânsız ve içsel çelişkilere sahip olduğudur.

2013 *Al-Muhaidib Institute for Islamic Studies* Al-Muhaidib İslam Araştırmaları Enstitüsü, Portekiz'de bulunan Lusófona Üniversitesi bünyesinde çalışmalar yapmaktadır. 2013 yılında kurulan Enstitünün amaçları arasında Portekiz'de İslam kültürü ve medeniyeti ile ilgili çalışmalar yapmak vardır.

2014, 12 Eylül *Ismaili Centre of Canada kuruldu.* Kanada'daki İsmaili Müslüman topluluğunun çalışmalarına ev sahipliği yapmak üzere kurulan Kanada İsmaili Merkezi Kanada Başbakanı Stephen Harper ve Dünya İsmaili topluluğu lideri Prens Karim Ağa Han tarafından açıldı.

2014 *Aga Khan Müzesi kuruldu.* Aga Khan Müzesi, Kanada'nın North York bölgesinde bulunan İslam sanatı, İran sanatı ve Müslüman kültürü müzesidir. Ağa Han Müzesi, tarihsel olarak önemli Müslüman medeniyetlerinin yanı sıra dünyanın dört bir yanındaki çağdaş Müslüman topluluklar ve diasporalardan sanatsal ürünler toplar ve sergiler. Batıda İspanya ve Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'ya, Doğuda Güney Asya ve Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafi bölgeyi kapsayan Kalıcı koleksiyonun çekirdeğini, amcası Prens Sadruddin Ağa Han (1933–2003) oluşturdu.

2015 *The Women's Mosque of America ibadete açıldı.* Amerika Kadınlar Camii, Los Angeles, California'da bulunan bir kadın camisidir. Amerika Kadınlar Camii, liderlik fırsatlarına daha doğrudan erişim yoluyla kadınları ve kızları güçlendirerek Müslüman toplumunu canlandırmayı amaçlıyor. Amerika Kadınlar Camii, kadınların kendilerini hoş karşılandığını, saygı duyulduğunu ve Müslüman Ümmeti ile aktif olarak meşgul olduklarını hissetmeleri için güvenli bir alan sağlamaktadır.

2015, 7 Ocak *Charlie Hebdo saldırısı.* Fransızca yayın yapan hiciv dergisi Charlie Hebdo Hz. Muhammed'in uygunsuz karikatürlerini

yayımlayarak Müslümanlardan tepki çekmiştir. Derginin Paris'teki ofisine yapılan saldırıda 12 kişi hayatını yitirmiştir. Olay Batı'da Müslümanlara karşı yapılan baskı, ayrımcılık ve saldırılar için bir gerekçeye dönüştürülmüştür.

2016 *Diyanet Center of America kuruldu.* Diyanet Amerika Merkezi, Washington Metropol Bölgesi'ndeki Müslümanların ihtiyaçlarına hizmet eden, Lanham, Maryland merkezli Türkiye hükümeti tarafından finanse edilen kâr amacı gütmeyen bir kuruluştur. Diyanet'in misyonu, ABD'de İslam anlayışını teşvik etmektir. Ayrıca, temel İslamî bilgi kaynaklarını ve İslam'ın sağlam metodolojisini, tarihsel deneyimleri ve modern yaşamın talep ve gereksinimlerini göz önünde bulundurarak, yüksek nitelikli akademisyenleri aracılığıyla halka dini hizmetler sunmaktadır.

2016 *Muhammed Ali vefat etti.* Dünya boks tarihinin efsane ismi, dünya eski ağır sıklet boks şampiyonu Muhammed Ali solunum rahatsızlığı nedeniyle hayatını kaybetti.

2016, Temmuz *Fransa'nın Nice şehrinde terör saldırısı* Fransa'nın en önemli milli bayramı Bastille Günü'nde Nice kenti kana bulandı. Kamyonla insanları eze eze ilerleyen DEAŞ üyesi terörist 84 kişinin ölümüne yol açtı.

2018 *Bernard Lewis hayatını kaybetti.* 20. yüzyıl şarkiyatçılığının hem ilk akla gelen ismi hem de muhtemelen yaşayan son temsilcisi Bernard Lewis, 19 Mayıs'ta 102 yaşında vefat etti. Lewis ardından İslam tarihinin farklı problemleri ve Osmanlı tarihine dair yirmiden fazla kitap ve sayısız makale bıraktı. Lewis'in bu akademik kimliğinin ötesinde Türkiye'de pek gündeme gelmeyen yahut gelse de eserlerinin popülerliğini gölgeleyemeyen bir de siyasi kimliği vardı.

2018 *The British Museum Albukhary Foundation Gallery of the Islamic World oluşturuldu.* British Museum'un Albukhary Vakfı İslam dünyası koleksiyonu, Batı Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya uzanan bir dizi bölge olan İslam dünyasında yedinci yüzyıldan günümüze kadar üretilen materyal kültürünün geniş ve çeşitli bir yelpazesini içermektedir. Arkeolojik malzemelerden

çağdaş sanata, kraliyet mensupları için yapılan resimlerden ve kaplardan günlük yaşamın çağrıştıran nesnelere kadar bir araya getiren bu yeni Galerî, zaman ve coğrafya boyunca birbirine bağlı dünyaların hikayelerini gözler önüne seriyor.

2019, 24 Nisan *Cambridge Central Mosque ibadete açıldı.* Cambridge Üniversitesi İslamî çalışmalar alanında öğretim üyesi olan Dr. Timothy Winter tarafından kuruldu. Avrupa'nın ilk çevre dostu olan cami İngiltere'de bulunan Cambridge içindeki ilk camidir. Görevi, inanç, topluluk gelişimi, sosyal uyum ve inançlar arası diyalogda iyi uygulamaları kolaylaştırarak Birleşik Krallık ve ötesindeki Müslüman topluluğun ihtiyaçlarını karşılamaktır. Cambridge Merkez Camii 2019'da halka açıldı.

2019 *Yeni Zelenda cami saldırıları.* Christchurch cami saldırıları, 15 Mart 2019 tarihinde Yeni Zelanda'nın Christchurch şehrindeki El-Nur Camii ve Linwood İslam Merkezi'ne gerçekleştirilen saldırılardır. Saldırılarda 51 kişi hayatını kaybetti, 49 kişi ise yaralandı. Saldırılar 1997'deki Raurimu katliamından bu yana Yeni Zelanda'daki ilk toplu katliam olarak kayıtlara geçti.

2019 *Institute for the Study of Muslim Societies and Civilizations, The Muslim Studies Program'ına dönüştü.* Boston Üniversitesi'nde Müslüman Toplumlari ve Medeniyetleri Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulması, üniversitenin Müslüman dünyasının ilerlemesine olan uzun süredir devam eden taahhüdünü yansıtıyor. Enstitü, Müslümanların yaşadığı bölgelerdeki antropoloji, tarih, din, siyaset, edebiyat, dil ve sanattan Amerika'dan Avrupa'ya, Orta Asya'ya kadar çeşitli alanlarda bilim adamları ve araştırmacılar için disiplinler arası bir buluşma noktası görevi görür. Program 2019 yılında The Muslim Studies Program ismini alarak Institute on Culture, Religion & World Affairs: (CURA) altında faaliyet göstermeye başlamıştır.

Yazarlar Hakkında

Lütfi Sunar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir; sosyal teori, öteki, toplumsal değişim ve tabakalaşma konularında çalışmaktadır.

Abdullah Saeed, Melbourne Üniversitesi Arap ve İslam Araştırmaları bölümünde öğretim üyesidir; tefsir, İslam ve insan hakları, İslam hukuku reformu, İslamî finans, Avustralya'daki Müslüman topluluklar, İslam ve din özgürlüğü konularında çalışmaktadır.

Ahmet Selim Tekelioğlu, George Mason University Ali Vural Ak Küresel İslam Araştırmaları Merkezinin çevrimiçi yayını Maydan'ın editörüdür; Amerikan dini hayatı, etnik-dini kimliklerin siyaseti, Batı'daki Müslüman azınlıklar ve uluslararası ilişkiler teorileri üzerine çalışmaktadır.

Farid Hafez, Salzburg Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir; İslamofobi, ırkçılık, İslam, aşırı sağ, Avrupa konularında çalışmaktadır.

Hüseyin Yılmaz, Selçuk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde öğretim üyesidir; gelenekselci düşünce, çağdaş İslam düşüncesi, alanlarında çalışmaktadır.

İsmail Çalışkan, Ankara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri bölümünde öğretim üyesidir; Çağdaş İslam düşüncesi, Muhammed Esed ve tefsir alanlarında çalışmaktadır.

Nermin Hanay, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kuran öğretmenidir; Kur'an-ı Kerim, İbadet, İtikat, Siyer, Ahlak dersleri vermektedir.

Nurullah Koltaş, Trakya Üniversitesi İlahiyat fakültesinde öğretim üyesidir; tasavvuf, kelam, dil, felsefe, irfân konularında çalışmaktadır.

Özcan Hıdır, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslam Bilimleri bölümünde öğretim üyesidir; hadis-sünnet, dinler tarihi, oryantalizm-oksidentalizm, Avrupa'da İslam ve Müslümanlar, İslamofobi-İslam karşıtlığı, teo-politik, kültürel ırkçılık, manevi rehberlik eğitimi, Avrupa ve Hollanda'da manevi rehberlik eğitimi ve uygulamaları konularında çalışmaktadır.

Salman Sayyid, Leeds Üniversitesi'nde retorik ve sömürgecilik düşüncesi profesörü ve Sosyoloji ve Sosyal Politika Okulu başkanıdır; dekolonyal düşünce, postyapısalcı siyaset teorisi, eleştirel Müslüman çalışmaları, İslamofobi ve ırkçılığın analizi, tarihsel ve ilişkisel makro sosyoloji konularında çalışmaktadır.

Yasien Muhammed, Western Cape Üniversitesi Arapça bölümünde öğretim görevlisidir; Arap dili ve edebiyatı, İslam felsefesi ve dil metodolojisi konularında çalışmaktadır.

A

A. von Kramer 17, 194, 220, 222
ABD 6, 33, 38, 40, 41, 81, 85 103, 104, 189,
231, 302, 306, 336, 340, 354, 376,
383, 401, 394, 398, 402, 404, 408, 410
Abdulkadir es-Sufi 171, 190, 388–90, 395
Abdolvahid Yahya 109, 110, 111
Abdurrahman Ali (İliş) el-Kebîr 110,
166, 173, 398
Abdülvahab El-Messiri 290
Ebu'l-A'la Mevdudi 219, 394
ademi merkeziyetçi 357
Adolf Hitler 235, 307, 308, 317, 379, 380
Afganistan 41, 42, 141, 156, 344, 365, 407
Afrika 40, 43, 48, 84, 141, 148, 152, 156,
159, 168, 170, 173, 174, 193, 294,
320, 340, 382, 384, 406
Afro-Amerikan 44, 84, 91, 103
Afropesimist 38, 40, 42, 43, 51
ahlak 21, 74, 115, 130, 204, 205, 208, 250, 417
ahlaki 38, 55, 71, 89, 200, 203, 205, 209,
216, 224, 243, 250
Ahmed el-Alevî 114, 169, 179
akılcılık 120, 241, 242
aktivist 84, 91, 173, 235, 239, 341, 342,
347, 349–51, 358, 360, 361, 408
aktivizm 90, 91, 350, 354, 355, 358, 363, 366
Alexis de Tocqueville 3, 5–10, 21, 22, 25
Almanya 82, 189, 303, 313, 314, 321, 323,
336, 380, 383, 386, 395, 399, 404, 405

ampirik 5, 15, 30, 39, 42, 47, 48
Anadolu 16, 151, 152, 168, 183, 251
antagonizma 29, 42, 48, 50
Arap 17, 64, 73, 142, 188, 216, 230, 231,
239, 291, 293, 312, 321, 323, 340,
347–49, 360, 374, 395, 396, 417, 418
Arap Baharı 348, 349
Arapça 7, 8, 80, 81, 102, 114, 141, 146,
152, 178, 189, 198, 230, 254, 274,
292, 334, 378, 392, 395, 412, 418
Arap Dünyası Enstitüsü 395
Arap milliyetçiliği 347, 396
Avrupa İslamı 303, 304, 306, 307, 309–11,
313–16, 318, 319, 326, 329, 330,
386, 401
Avrupamerkezci 33, 35, 284, 290, 291,
293–95, 403
azınlık 103, 324, 339, 347, 365, 370

B

Bağdat 13, 151, 239
Balkan 149, 156, 320
Bangladeş 320, 354, 355
Batı emperyalizmi 93
Batı felsefeleri 114, 240, 241, 246, 280
Batı ile İslam 29, 48
Batı medeniyeti 10, 21, 40, 195, 208, 219,
243, 384
bâtınlık 112, 116, 132, 133, 166, 178
Batı'daki Müslümanlar 168, 232, 303, 310,
317, 322–24, 326, 327, 329, 406, 407, 417

Belçika 313, 314, 320, 321, 386, 405, 412
 Bernard Lewis 95, 165, 228, 336, 396, 415
 bilginin İslamîleştirilmesi 277, 278, 280–
 82, 285, 288, 289, 293-96, 397
 bireycilik 120, 130, 143, 241, 243, 270
 Bosna 71, 266, 365
 Boston 113, 344, 364, 416
 Britanya 335, 379-81, 385
 burjuva 10, 11, 20
 Burma 38, 45, 51, 381

C

California 26, 359, 369, 392
 Cambridge 334, 335, 395, 415
 Cemal Abdülnasır 347, 386
 Cemâleddin Afgânî 260
 Cerrâhilik 178
 Cezayir 5–8, 15, 194, 231, 324, 384, 387, 395
 Council on American Islamic Relations
 (CAIR) 343–45, 359–61, 403, 408

Ç

Çad 378
 çağdaş İslam düşüncesi 81, 88, 103, 105,
 190, 201, 285, 393, 399, 417
 çağdaş Müslüman 81, 83, 374, 385, 393,
 394, 397, 406, 414
 Çin 16, 38, 45, 47, 51, 112, 256, 379, 383
 çoğulculuk 58–60, 131, 293, 368

D

de-politizasyon 50
 Descartes 118, 241, 242
 despotizm 2, 4, 5, 9, 11, 12, 14, 20, 236, 266
 dini hareketler 84, 130, 158, 160, 174
 din ve felsefe 238, 245, 248
 din ve gelenek 129, 166
 Doğu despotizmi 5, 10-13, 15, 16

Doğu toplumları 4, 5, 10, 11

E

Ebu Bekir Siraceddin 111, 116
 Ebu Süleyman 287–89, 293, 296
 Edward Said 26, 290, 394, 408
 Endonezya 60, 156, 220, 346
 Endülüs 149, 276, 399

F

Fars 153, 375, 391
 Farsça 146, 152, 189, 387
 feodal 14, 15, 18
 feodalizm 18
 Filistin 104, 350, 360, 361, 413
 François Bernier 12, 13
 Fransa 6, 38, 51, 85, 137, 169, 235–37, 303,
 306, 307, 313, 314, 320, 321, 323,
 330, 336, 378, 383, 386, 400, 405
 Fransız 85, 106, 114, 135, 166, 170, 173,
 234, 236, 237, 264, 276, 278, 280,
 306, 378, 379, 394, 399, 401, 403,
 409, 413
 Friedrich Engels 11–14
 Frithjof Schuon 107, 109, 111, 114–16,
 121, 122, 133–35, 158, 167, 170,
 176, 178, 179, 274

G

Gazâlî 153, 200, 261, 334
 George Gurdjieff 160–62
 George W. Bush 343, 344, 407, 408
 Grek 239–41, 261

H

haçlı 45, 326, 332
 Hindistan 1, 8, 14, 15, 27, 45, 51, 113,
 171, 301, 320, 354, 356, 381
 Hinduizm 16, 111, 166, 274

Hint 11, 13, 16, 111–13, 118, 153, 176,
189, 254, 256, 261, 321, 336, 379
Hişam Kabbânî 175, 179, 180
Hollanda 303, 306, 308, 313, 314, 320,
321, 323, 336, 396, 406
Hristiyan 27, 94, 97, 150, 155, 230, 237,
257, 261, 264, 267, 280, 281, 295,
305, 315, 328, 329, 368, 408
Hristiyanlık 37, 60, 106, 208, 242, 243,
254, 319, 329, 340, 396

I

Immanuel Kant 241, 246, 290
Institut de l'Islam et du Monde Musul-
man (IISMM) 407
Irak 42, 44, 50, 344, 359, 365, 407, 408
ırkçılık 39, 41, 44, 83–87, 91, 94, 97, 102,
103, 304, 306, 307, 316, 322, 327,
340, 355, 358, 361, 388, 417, 418
Islamic Center of Southern California
(ICSC) 359, 360
Islamic Circle of North American (ICNA) 343,
345, 347, 351, 354–56, 363, 365, 389
Islamic Society of Boston Cultural Cen-
ter (ISBCC) 344, 364, 371, 373
Islamic Society of North America (ISNA)
343–45, 347, 350–56, 363
Ivan Aguéli 170, 172, 173

i

İbn Arabî 240, 262, 267, 269
İbn Haldun 279
İbn Rüşd 200, 239, 240
İbn Teymiyye 200
İhvan 348, 349, 360
İnayet Han 164–67, 172, 173, 175, 176
İncil 88, 305, 309
İngiliz 26, 54, 111, 117, 154, 155, 165, 173,
192, 290, 292, 300, 301, 305, 334,
377, 378, 380, 381, 383, 385, 391

İngiltere 54, 55, 116, 138, 162, 168 169,
171, 232, 292, 293, 303, 305, 320,
321, 334, 336, 381, 393, 395, 399,
402, 404, 406, 407, 410, 415
İran 11, 138, 141, 143, 146, 152, 156, 165,
173, 197, 266, 336, 341, 346, 351,
365, 374, 375, 393, 396, 397, 402, 413
İslam dünyası 28, 140, 172, 195, 206, 225,
249, 271, 302, 336, 342, 375, 384,
385, 398, 400
İslam düşüncesi 1, 55, 60, 81, 167, 190, 197,
198, 200, 218, 228, 253, 277, 280, 284,
285 302, 335, 391, 393, 395, 399, 417
İslam Düşüncesi Enstitüsü (IIIT) 277,
278, 280, 285, 287, 289, 290, 293,
294, 296, 297, 302, 343, 351, 396
İslam felsefesi 142, 146, 240, 241, 246,
261, 275, 391, 394, 418
İslam geleneği 56, 63, 64, 72, 108, 123,
147, 397
İslam hukuku 7, 206, 212, 285, 405, 413, 417
İslam medeniyeti 13, 94, 127, 147, 201,
288, 394, 397, 403
İslam milleti 84, 87–90, 92
İslamofobi 34, 38, 39, 42, 44, 45, 50, 51, 83,
85, 86, 92, 94, 98, 99, 305, 306, 350, 417
İslam sosyalizmi 249, 251
İslam ve Batı 29–31, 45, 154
İsmail Raci el-Faruki 277, 280–87, 289,
293, 295, 296, 397, 398
İspanya 276, 321, 335, 378, 384, 400, 401,
405, 414
İsrail 51, 192, 237, 280, 374, 398, 413
İtalya 274, 275, 320, 321, 380, 382, 383
İtalyan 264, 380, 382, 383, 402, 403

J

Japonya 45, 47, 266, 383

K

Kadirî 171, 173, 176, 177

Kahire 111, 166, 179, 192, 198, 285, 392,
 Kanada 353, 402, 413
 kapitalist 19, 20, 94, 98, 199
 kapitalizm 11, 12, 14, 93, 194, 252, 361
 Karl Marx 3, 5, 10–15, 21, 22, 279, 377
 katolik 151, 234, 236–38, 276, 315, 363, 384,
 392
 kelam 142, 182, 206, 213, 258, 417
 Kemalizm 50
 Kindî 239
 Knut Bernstrom 220, 406, 411
 kolonyal 85, 152, 156, 175, 340
 komünist 11, 38, 199, 234–37, 257, 264,
 265, 267, 269
 Konfüçyüs 254, 255

L

liberal 22, 24, 95, 201, 212, 308, 312, 363,
 367, 387
 liberal-revizyonist 304, 309, 311, 319, 329
 Londra 113, 375, 383, 385, 391, 392, 399
 Ludwig Wittgenstein 30, 36, 52, 53

M

Madame Blavatsky 158, 160–62, 184
 Madrid 378, 399, 400, 409
 Malezya 60, 141, 143, 170, 220, 285, 287, 335
 Marco Pallis 109, 111, 116
 Mark Sedgvick 136, 138, 141, 151, 162,
 164–66, 181
 Marksist 15, 233, 235, 236, 243, 257, 264, 393
 Marksizm 236, 238, 246, 264, 393
 Marshall Hodgson 2, 389, 390, 403
 Martin Lings 111, 119, 125, 166, 170, 179, 409
 Max Weber 3, 5, 16–22
 Medine 26, 73, 250, 253, 381
 Mekke 66, 73, 195, 196, 227, 287
 Mevlana 153, 189, 267, 269, 300, 391
 Mısır 16, 70, 72, 80, 197, 335, 346, 347,

356, 380, 386
 milliyetçi 45, 51, 86, 88, 102, 222, 346
 milliyetçilik 50, 251, 266, 380
 mistisizm 16, 123, 154, 157, 160, 161,
 176, 181, 189
 modernite 3, 4, 10, 11, 20, 22, 46, 47, 51,
 147, 166, 406
 Montesquieu 2, 4, 9, 21
 muhafazakâr 6, 22, 344, 355, 357, 363,
 367, 387
 Muhammed Esed 191–94, 197–200, 202–
 13, 215–18, 221–23, 225
 Muhammed İkbâl 189, 198, 267
 musikî 156, 164, 170
 mülkiyet 12–14, 18, 44, 250
 Müslüman Kardeşler 344, 356, 386, 387,
 399, 404

N

Nakşî 158, 171, 176
 Nakşibendî 169, 171–73, 175

O

ortodoks 113, 129, 131, 140, 157, 357
 oryantalist 3, 5, 7, 9, 11, 15–17, 19, 22, 26,
 33, 34, 93, 153, 156, 157, 275, 293,
 377, 394, 403
 oryantalizm 3, 8, 26, 29, 31, 43, 93, 309,
 326, 394
 Osmanlı 2, 7, 11, 149, 151, 163, 172, 178,
 183, 336, 340, 374, 376, 379, 390, 415

Ö

öteki 61, 66, 69, 71, 73, 75, 76

P

Pakistan 27, 141, 173, 189, 193, 194, 211, 226,
 227, 278, 320, 324, 346, 354, 356, 373
 Paris 81, 114, 227, 238, 378, 382, 387, 401, 403

patrimonyalizm 5, 16, 18–20
 pozitivist 112, 197, 216, 242, 246, 328
 pozitivizm 35, 124
 Protestan 188, 234, 237, 238, 264, 329

R

Ramón Grosfoguel 94, 95, 98
 rasyonalist 19, 121, 197, 216
 rasyonalizm 121, 122, 125, 130
 Roger Garaudy 220, 233–59, 261–71, 276, 399, 413

S

Samuel P. Huntington 95, 327, 401
 seküler bilgi 93, 278, 279, 282, 283, 287
 sekülerleşme 9, 127, 128, 222, 330
 semâ 151, 170
 semantik 155, 197, 215, 217
 Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid 109, 116, 117, 178
 siyasi aktivizm 86, 90, 350, 354, 358, 363, 366, 402
 Siyonist 192, 265
 sosyalist 86, 222, 384
 sosyalizm 233, 248–52, 254, 267, 268, 374, 375, 380
 sufi 32, 112, 115, 117, 152, 154, 156, 159, 162–65, 172, 174, 176, 177, 179, 182, 334, 335, 391, 392, 395
 sufilik 156, 162, 166, 172, 174, 176, 178, 181, 182, 230
 Suudi Arabistan 26, 27, 194, 220, 230, 266, 287, 346, 348, 365, 381
 sünnet 198, 209, 212, 221, 286, 313, 314

Ş

Şeyh Tosun Efendi 178

T

Taha Cabir el-Alvani 277, 285
 Talal Asad 26, 27, 381, 390
 Taoizm 16, 166, 254, 274
 Tarık Ramazan 56, 69, 310, 311, 325, 386, 407
 teolojik 58–62, 64, 66, 68, 70, 75, 281, 314, 327, 357, 363, 412
 teosofik 160, 165, 180
 Titos Burckhardt 109, 116, 121, 170, 178, 179, 274, 275, 381
 Türkiye 143, 156, 170–72, 189, 197, 314, 320, 324, 346, 376, 386, 414

U

Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi (IIUM) 285, 287–89, 296, 299
 US Council of Muslim Organizations (USCMO) 351, 358, 361

Ü

ümme 50, 67, 74, 204, 251–53, 349

V

vahiy 106, 135, 203, 214, 245, 246, 256, 260, 262, 278, 287

W

Washington 80, 147, 277, 302, 351, 353, 356, 376, 392, 396, 397, 408, 414

Y

Yahudi 26, 39, 74, 150, 192, 196, 265, 305, 308, 328, 329
 yapısökümü 30, 34, 40, 48

Z

Zaki Badawi 398, 399, 410
 Ziauddin Serdar 394